Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Ethnology and Culturology

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. 4



Chişinău
2008

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL LEGACY

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



CHIŞINĂU, 2008

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

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

Redactorul volumului: **Svetlana Procop**
Recenzenţi: doctor habilitat în istorie **M. Guboglo** (Rusia)
doctor în istorie **A. Prigarin** (Ucraina)

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

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

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

Redactori: N. Cara, A. Covalov, D. Nicoglo, I. Şihova, T. Zaicovschi.
Machetare: V. Diucareva

На обложке: ансамбль народной песни «Ручеек» с. Кунича Каменского района Республики Молдова (фото В. Степанова)

Tiraj: 200

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

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

© Svetlana Procop, 2008
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2008

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

MONOGRAFIE
МОНОГРАФИЯ

Друмя Л. Х. Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (взаимосвязи восточнороманской и восточнославянской народной поэзии). 5
Введение 5
Глава I. Фольклорный перевод в контексте контактных связей 8
1. Перевод как форма творческого взаимодействия различных фольклорных традиций Типология фольклорного перевода 8
2. Украинские версии «Плугушора» – «Гейкання» 11
3. Формы бытования заимствованных фольклорных произведений в аспекте народного перевода 19
Глава II. Межэтнические фольклорные интерференции в стилевом аспекте 29
1. Роль иноязычных этнолексем в фольклорном тексте. 29
2. Румынская лексика в поэтико-стилевом контексте русских песен 33
3. Румынская лексика в текстах украинской народной поэзии 38
Заключение 46
Примечания 46
Литература 48
Приложения 52
Приложение № 1. Список архивных фондов 52
Приложение № 2. Словарь румынских слов, используемых в русских фольклорных текстах 52
Приложение № 3. Русские фольклорные тексты с румынскими лексемами 53
Приложение № 4. Словарь румынизмов, используемых в украинских фольклорных текстах 54
Приложение № 5. Украинские фольклорные тексты с румынскими лексемами 55
Приложение № 6. Варианты «Гейканний» 63
Приложение № 7. Образцы фольклорных переводов 65
Приложение № 8. Молдавские/румынские и украинские образцы «Маланки». 67
Приложение № 9. Украинские и молдавские/румынские образцы «Кобзаря» 72
Список информантов 74
Список собирателей 75
Аннотация. 75

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

Губогло М. Н. Сам себе этнолог. Из автобиографических записей. 76
Никогло Д. Е. Очерки протоиерея Михаила Чакира в контексте современных исследований по гагаузоведению. 88
Chirtoagă V. Unele consideraţii privind evoluţia culturii în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec. XX. 95
Сорочяну Е. С. Терминология календарной обрядности болгар Бессарабии. 99
Варзарь А. М. Этногенез гагаузов по данным аутосомных ДНК маркеров. 105
Курогло С. С., Никогло Д. Е. Традиционное гагаузское блюдо «manca»: этнокультурные параллели и эксклюзивы 112
Duminica I. Romii cătunari din oraşul Hînceşti. Identitate etnică – opus – integrare educaţională. 115

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Покровская Л. А. Жанровая классификация гагаузских народных песен 124
Прокоп С. П. «Пасхальный смех» Юрия Харламова 128

ISTORIE ŞI RELATII INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Галущенко О. С. Динамика численности и ареал расселения молдаван в конце XIX – начале XXI веков. 141

Prisac L. Minorităţile naţionale în percepţia moldovenilor din perspectiva istoriei recente 156
Боршевский А. П. Применение местных законов и обычного права в гражданском
судопроизводстве в мировых судах Бессарабии (60-70-е гг. XIX в.) 162

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Иванова Н. «Типичный молдаванин» (на основе тематических
рисунков учащихся школ г. Кишинева) 166
Еролова Й. Религиозни и политически измерения на етнокултурната
самоидентификация на русите старообредци в Добруджа 169
Sîrbu T. Politica „satelor de romi” a Guvernului Ion Antonescu: romii din Basarabia (1942-1944) 174

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Левандовская Т. М. Этнокультурные общественные объединения
молдавской диаспоры: некоторые аспекты становления. 177
Кушнир Ж. И. Триада *эстетический смысл – мимесис – катарсис* 183

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Сосна Б. Методические рекомендации А. П. Боршевского «Антикоррупционное образование» 189
Курогло С. С., Никогло Д. Е. Монография В. Кондова «Кортенските колонии
в Бесарабия в светлината на езикова археология». 190

CRONICA VIEŢII ŞTIINŢIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

Степанов В. П. Международная научная конференция
«Сохранение культурного наследия как европейская проблема» 192
Сосна Б. Национальная научно-практическая конференция «Гражданское образование
и права человека» (16 сентября 2008 года) 192
Квилинкова Е. Н. Российско-молдавский симпозиум «Курсом развивающейся Молдовы» 193
Кауненко И. И. Всероссийская научно-практическая конференция
«Практическая этнопсихология: актуальные проблемы и перспективы развития» 194

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

Попович К. Ф.«Параллельные миры» Константина Шишкана.
К 55-летию творческой деятельности. 195
Прокоп С. П. Симфония жизни творческого человека.
55-летию творческой деятельности К. Шишкана 197
Олегу Сергеевичу Галущенко – 55 лет 201

IN MEMORIAM

Рита Клейман 202

Date despre autori 203
Сведения об авторах 203
Date despre colegiul de redacţie 204
Сведения о редколегии 204
Norme privind perfectarea tehnică a textelor 205
Требования к авторам по оформлению статей. 207
Lista bibliotecilor. 208
Список библиотек. 208

MONOGRAFIE
МОНОГРАФИЯ

Л. Х. ДРУМЯ

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ПЕРЕВОДЫ И ЛЕКСИКО-СТИЛЕВЫЕ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ (ВЗАИМОСВЯЗИ ВОСТОЧНОРОМАНСКОЙ И ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ПОЭЗИИ)

ВВЕДЕНИЕ

Фольклорные взаимосвязи – одна из актуальных проблем современной фольклористики. В Рекомендациях по сохранению фольклора, принятых на XXV сессии Генеральной конференции Организации Объединенных Наций по вопросам образования, культуры и науки (Париж, 17 октября – 16 ноября 1989 г.) подчеркивается, что «фольклор является ***частью общего наследия*** человечества и ***мощным средством сближения*** различных народов и социальных групп и утверждения их самобытности» (выделено нами – Л. Д.) (ECTC, Bulletin 1, 1995, 17). «Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия», принятая ЮНЕСКО в 2003 году и ратифицированная 76-ю государствами, в том числе и Республикой Молдовой, призвана:

• регулировать «охрану всемирного нематериального культурного наследия»;

• способствовать повышению «уважения нематериального культурного наследия соответствующих сообществ, групп и отдельных лиц»;

• содействовать «привлечению внимания на местном, национальном и международном уровнях к важности нематериального культурного наследия и его взаимного признания»;

• активизировать «международное сотрудничество и помощь».

«Нематериальное культурное наследие» проявляется, согласно Конвенции ЮНЕСКО, в следующих областях:

• «устные традиции и формы выражения, включая язык в качестве носителя нематериального культурного наследия»;

• «исполнительские искусства»;

• «обычаи, обряды, празднества»;

• «знания и обычаи, относящиеся к природе и вселенной»;

• «знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами».

«Охрана» нематериального культурного наследия, как формулируется в Конвенции ЮНЕСКО, «означает принятие мер с целью обеспечения жизнеспособности нематериального культурного наследия, включая его идентификацию, документирование, исследование, сохранение, защиту, популяризацию, повышение его роли, его передачу, главным образом с помощью формального и неформального образования, а также возрождение различных аспектов такого наследия».

В 2005 г. ЮНЕСКО приняла «Конвенцию об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения». На сегодняшний день 36 стран, включая Республику Молдова, ратифицировали эту Конвенцию. Основной целью данного документа является «охрана и поощрение разнообразия форм культурного самовыражения», направленные на «создание условий для расцвета и свободного взаимодействия различных культур на взаимовыгодной основе» и «поощрение диалога между культурами в целях обеспечения более широких и сбалансированных культурных обменов во всем мире в интересах взаимоуважения культур и культуры мира», а также «признание особого характера культурной деятельности и культурных товаров и услуг как носителей самобытности, ценностей и смысла». Конвенция также выдвигает задачу формирования правовой базы, призванной содействовать проведению «политики и мер, касающихся культуры, будь то на местном, региональном, национальном или международном уровнях, которые либо сосредоточены на культуре как таковой, либо предназначены для оказания непосредственного влияния на формы культурного самовыражения отдельных лиц, сообществ или обществ, включая создание, производство, распространение и распределение культурной деятельности и культурных товаров и услуг, а также доступ к ним».

В фольклористике, как и в других общественных науках, стало общепризнанным положение о том, что любая культура во всех своих формах, в том числе и народно-поэтической, развиваясь на основе своих собственных, исконных корней, унаследованных этнических черт и эстетического опыта, проявляется и в восприятии и творческой переработке воздействия иноэтнических соседствующих традиций, которые с течением времени становятся неотъемлемой частью национальной духовной культуры. Слова А. Н. Веселовского о том, что «нет ни одного народа, фантазия которого развивалась бы самостоятельно, не подвергаясь влиянию со стороны» (Веселовский, 1889, 220), следует понимать именно в этом уточненном смысле – не случайно ученый постоянно акцентировал преобразующую роль «встречной среды». **Взаимодействие способно привносить новые произведения** (посредством фольклорных

переводов и различных контаминаций), лексемы, позволяющие по-иному прочувствовать собственные фольклорные тексты: оно подчас дает дополнительные импульсы развития и сближения в идейном и художественном плане.

Одним из важнейших результатов взаимоконтактов фольклорных традиций разных народов является также более полное и углубленное осознание взаимодействующими сторонами собственной культуры. Размышляя над проблемами творческого понимания чужой культуры, выдающийся ученый М. М. Бахтин отмечал: «Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, которых она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» (Бахтин, 1979, 334-335). Заимствование как процесс имеет и обратную, негативную сторону, которая в фольклоре наиболее ярко проявляется в макаронических текстах, где многие иноязычные лексемы не несут никакой смысловой и стилистической нагрузки. Однако подчеркнем, что анализ подобных текстов не входил в задачу автора.

Принято различать три вида фольклорных взаимосвязей: генетические – как результат общности происхождения духовной культуры, типологические – как следствие общих закономерностей развития фольклора в сходных исторических условиях, контактные – итог взаимообмена в области формы или содержания (Жирмунский, 1958, 7; 1961, 52-66). Это диктует различные подходы к изучению фольклора, которые, естественно, пересекаются, а в известной степени и взаимообусловливают друг друга.

Предметом исследования данной работы являются контактные связи, рассматриваемые, однако, в контексте и с учетом других форм изучения фольклорных проникновений.

Полиэтнический состав нашего края, формировавшийся на протяжении довольно продолжительного исторического периода, дает достаточно оснований для постановки ряда актуальных для науки проблем, связанных с взаимопроникновением и взаимообогащением различных культур, в том числе и в этнофольклорных их формах. Так, известный бессарабский фольклорист и социолог Петре В. Штефэнукэ в статье «Взаимоотношения между молдаванами и русскими», опубликованной в 1932 г. в журнале «Viaţa Basarabiei», отмечал, что в течение ста с лишним лет край, в частности, юг Бессарабии (Аккерманский, Бендерский, Измаильский и Кагульский уезды) был заселен молдаванами, болгарами, немцами, французами, русскими, украинцами, гагаузами, албанцами, греками и другими этническими группами. Все они жили мирно и в добром согласии и не могли существовать в полном отчуждении друг от друга, не общаясь между собой и не передавая друг другу часть накопленного опыта и работы собственной души (Ştefănucă, 1991, 307). Эта принципиальная мысль, отражающая взгляды известного бессарабского ученого на рассматриваемую нами проблему, излагалась и аргументировалась и в других его печатных выступлениях, в частности в статье «Criterii pentru descoperirea naţionalităţii» (Критерии определения национальности), опубликованной в 1935 г. на страницах того же журнала (Ştefanucă, 1991; 338).

Предпринятое исследование взаимосвязей и взаимодействий румынской/молдавской, русской и украинской фольклорных традиций, проводится на материале, собранном в ряде районов Молдовы (Каменский, Глоденский, Дондушенский, Единецкий, Штефан Водэ, Хынчештский – перечень сел см. в списке информантов), в провинции Добруджа (Румыния) и Черновицкой области Украины в 40–90-е гг. нашего столетия фольклористами и литературоведами Академии наук Республики Молдова, исследователями Бухарестского университета – специалистами в области русского и украинского фольклора, бытующего в Румынии, студентами и педагогами Черновицкого государственного университета. Именно указанные регионы в силу сложившихся социально-исторических причин являются местами проживания этнически смешанного населения, что на протяжении веков служило условием формирования социальной базы (совместное проживание, общая трудовая деятельность, смешанные браки и т. д.) для культурных контактов. В монографии анализируются эпические необрядовые произведения (главным образом баллады), календарно-обрядовая поэзия (колядки, щедровки), лирические песни, частушки.

Начиная с XIX в. в поле зрения исследователей находились общие и частные аспекты проблемы фольклорных контактов и взаимовлияний. Общетеоретические и методологические разработки в данной области принадлежат А. Н. Веселовскому (1883, 1940), А. А. Потебне (1883, 1887), Дж. Фрэзеру (1986а, 1986б), В. Я. Проппу (1963, 1986), Б. Н. Путилову (1975, 1976) и др. Классические работы, посвященные вопросам румынско-русско-украинских связей, написаны Б. П. Хашдеу (1974), П. Караманом (1983, 1987), М. Элиаде (1995) и др. Отдельные несистематизированные факты заимствований приведены в трудах П. Сырку (1874), А. Защука (1862), И. Свенцицкого (1933) и ряда других ученых. Немалый вклад в изучение данной проблемы внесли Г. Бостан (1978, 1981, 1984, 1985, 1987), Г. Ботезату (1961, 1978), Р. Богомольная (1965, 1968, 1974),

Н. Бэешу (1968, 1981, 1983, 1984), В. Гацак (1967, 1971, 1975, 1984, 1989), Е. Жунгиету (1968, 1977), С. Морару (1981), Г. Спатару (1967, 1974, 1980, 1984), В. Чиримпей (1984) и др., а также румынские исследователи М. Маринеску (1978, 1980), О. Бевка (1981), И. Ребошапка (1969, 1971, 1975), В. Рицко (1980), М. Шандро (1977).

Стилевые, сюжетно-композиционные, ритуально-действенные составляющие фольклорных текстов подвергаются сложным процессам взаимовлияния культур разных народов. При всей кажущейся стихийности эти процессы подчинены выразительной и отчетливой внутренней организации. При внимательном анализе можно выявить последовательность этапов в заимствованиях, переходах (возможно, неоднократных) произведения из одного культурно-языкового пласта в другой. Это, в свою очередь, позволяет восстановить историческую биографию произведения, показать его жизнь во времени, существование вначале в одной языковой среде, затем в другой (ибо все эти переходы обязательно фиксируются на лексико-стилистическом уровне). Детальный анализ позволяет делать более конкретные выводы об особенностях исторического сосуществования и взаимодействия фольклорных культур двух или нескольких соседних народов. Материалы, собранные в последние десятилетия, делают возможным исследование тем и явлений, которые ранее не получали освещения. Это относится, прежде всего, к технике передачи текста с одного языка на другой, раскрытию самого механизма этого явления и его глубинных элементов. Особое место в данном процессе принадлежит народному переводу, который, разумеется, принципиально отличается от литературного уже вследствие хотя бы того, что переводчик становится как бы в позицию автора текста, перелагая его сообразно своим ощущениям и потребностям, но при этом оставаясь в рамках установки на соблюдение традиций. Анализ именно этого типа взаимосвязей – одна из задач данной работы. Автор в значительной степени опирался на методологию текстологически «погруженного» изучения восточнороманских-восточнославянских фольклорных связей, разработанную В. М. Гацаком (в этом же направлении плодотворно трудился и Г. К. Бостан), с выделением аспекта поэтико-стилевых интерференций, включая обоюдность процесса.

До сих пор не было специальных работ монографического характера, посвященных изучению принципов народного перевода как средства усвоения иноэтнического фольклорного текста и роли иноязычной лексики в поэтико-стилевом контексте произведений устного народного творчества (на материале молдавского/румынского, русского и украинского фольклора).

Основная цель данного исследования – изучение молдавско/румынско-русско-украинских фольклорных взаимосвязей и взаимовлияний в аспекте народного перевода, контаминации и роли лексического элемента в формировании стиля и поэтики произведения устного народного творчества.

Эта цель обусловила решение ряда конкретных задач:

• определение места и роли фольклорного перевода в контексте контактных связей;

• раскрытие принципов фольклорного перевода;

• выявление типов фольклорного перевода;

• рассмотрение форм бытования заимствованных произведений народно-поэтического творчества в аспекте фольклорного перевода (перевод, оригинальная версия, частичный перевод + оригинальная версия);

• определение роли иноязычных этнолексем в фольклорных текстах и их влияние на поэтико-стилевой контекст произведений народного творчества.

В монографии анализируются украинские версии молдавского/румынского эпического произведения «Плугушор», различные варианты переводов лирических песен и баллад. При анализе текстов с иноязычным лексическим элементом особое внимание уделяется роли румынской лексики в поэтико-стилевом контексте песен русских-липован, функциям румынской лексики в украинском фольклоре.

В работе, в основном, учитываются и привлекаются материалы Фольклорного архива АНМ, собиравшиеся на протяжении 40 лет (1946–1985 гг.), среди которых довольно широко представлен также русский и украинский фольклор, бытующий на территории Республики Молдова: лирические песни (включая варианты) 162, сказки – 4, заговоры – 3, частушки – 57, аминтирь – 145, детские считалки и игры – 28, драматические произведения – 1. Зафиксировано 87 русских, 44 украинских, 10 болгарских и 1 чешская песня (номера фольклорных альбомов, в которых содержится иноязычный фольклор, и годы их составления даны в Приложении № 1 к настоящей работе). Ценность этого материала для данной монографии значительна, так как иноязычный фольклор был зафиксирован, главным образом, в молдавских селах республики, а процессы взаимосвязей и взаимовлияний ярче всего проявляются в подобных фольклорных текстах.

В монографии используются также фольклорные материалы архива Черновицкого государственного университета, документы Черновицкого литературного музея им. Ю. Федьковича, анализируются тексты сборников русского и украинского фольклора, изданные в Румынии – составители М. Маринеску (1980, 1978), И. Ребошапка (1969, 1971, 1975); О. Бевка (1981); В. Рицко (1980); М. Шандро (1977) – и Республике Молдова (составленные Р. А. Богомольной – 1968; Г. Г. Ботезату, Н. М. Бэешу и др. – 1975, 1983, 1993 и др.); К. Ф. Поповичем, Е. С. Чернегой и

др. –1995а, 1995б), см. перечень публикаций текстов в прилагаемом списке литературы.

В настоящей монографии рассмотрены фольклорные материалы, накопленные в результате индивидуальных экспедиций ее автора в г. Тульча, с. Сарикьой, с. Черкесская Слава, с. Русская Слава провинции Добруджа (Румыния, 1992–1993 гг.) и с. Кунича (Молдова, Каменский район, 1994 г.). Кроме аудиозаписей, автором были собраны видеоматериалы, фиксирующие не только текстовой материал, но и фольклорное действо в целом, что дает возможность знакомства сразу со многими сторонами русской и украинской культур, бытующих в молдавской/румынской среде (детали костюмов, конструкция и убранство жилищ, танцевальные и обрядовые движения и т. д.).

Методологической и теоретической основой данного исследования послужили труды крупных отечественных и зарубежных ученых, занимавшихся типологическим и сравнительно-историческим изучением фольклора (как, впрочем, и культуры в целом). Среди них Б. П. Хашдеу, А. Н. Веселовский, Дж. Фрэзер, В. Я. Пропп, В. М. Жирмунский, П. Караман, М. Элиаде, П. Штефэнукэ, М. М. Бахтин, В. М. Гацак, Б. Н. Путилов и др. Сравнительное изучение фольклорных явлений различных народов и этнических групп в их конкретных контактных взаимосвязях позволяет более четко и точно определить степень и, главное, качественные стороны взаимодействия различных родственных и неродственных культур, уяснить меру их схождения и, вместе с тем, подчеркнуть их ярко выраженную самобытность.

Основные методы, используемые в исследовании – методы описания, интерпретации, сопоставительного анализа. Фольклорные тексты, подвергаемые анализу, рассматриваются в двух аспектах – идейно-тематическом и лингвостилистическом.

Впервые в процессе исследования молдавско/румынско-русско-украинских фольклорных взаимосвязей и взаимовлияний были изучены и систематизированы принципы и формы народного перевода на основе обширного этнографического и фольклорного материала, выявлена роль иноязычного лексического компонента в формировании поэтики и стиля произведений устного народного творчества. В научный оборот вводится новый материал, зафиксированный у жителей старообрядческих сел Румынии (провинция Добруджа) и Молдовы (Каменский р-н), включая собственные записи автора.

Результаты исследования можно использовать при чтения лекций по румынскому/молдавскому, русскому, украинскому фольклору на филологических факультетах, при проведении спецкурсов по изучению фольклорно-литературных взаимосвязей.

Глава I. ФОЛЬКЛОРНЫЙ ПЕРЕВОД В КОНТЕКСТЕ КОНТАКТНЫХ СВЯЗЕЙ

1. Перевод как форма творческого взаимодействия различных фольклорных традиций. Типология фольклорного перевода

Существование народного перевода признается учеными-филологами как одна из форм современных межэтнических связей, как один из путей усвоения иноязычного текста. По мнению специалистов, эта форма «продуктивна и оправданна» (Юзвенко, 1984, 313), поскольку является одним из способов векового общения народов и культур. В фольклорных переводах, как правило, сохраняются основные сюжетные звенья, художественно-поэтические средства, мелодика оригинала. Переводу могут подвергаться произведения различных жанров фольклора (обрядово-календарная поэзия, лирические песни, баллады, романсы, сказки и т. д.), принадлежащие представителям разных национальностей. На это явление обращали внимание многие исследователи (Анцелане, 1968, 312; Богомольная, 1968, 8; Брянцева, 1984, 63; Брянцева, 1987, 109; Карпухин, 1982, 63; Карпухин, 1987, 111; Кругляшова, 1982, 45, 49; Лазарев, 1983, 5-10; Микушев, 1968, 7; Микушев, 1982, 9; Морохин, 1984, 243; Шмаков, 1984, 150 и др.). Например, на взаимоконтакты в жанре загадки указывает С. Морару (Морару, 1981, 86-87), убедительно доказывающий переводной характер ряда молдавских загадок. Специфику фольклорных прозаических жанров отмечает В. М. Гацак, рассматривавший сказки о Бовакe Рулевиче и об Иляне Косынзяне и Иване Царевиче и пришедший к выводу, что это переводные варианты русского (или украинского) сюжетного типа: «Такие варианты несут в себе опознавательные элементы в виде имен, а также стилевых и понятийных элементов иноязычного „оригинала”» (Гацак, 1979, 54). Особенно часто явление фольклорного перевода фиксируется в тех контактных регионах, где распространено двуязычие и триязычие.

Чаще всего переводятся те образцы, в которых либо преобладают сюжеты международного происхождения, при отсутствии специфического национально-исторического содержания (баллады), либо раскрываются проблемы, затрагивающие общечеловеческие ценности: любовь, дружба, верность и т. д. (лирические песни, романсы). В первом случае заимствования подчиняются принципу фабульной занимательности, а во втором объясняются близостью человеческих чувств, идеалов и представлений. Однако надо подчеркнуть, что указанное разграничение весьма условно, так как при переводе обе эти посылки тесно переплетены друг с другом.

Создавая функционально близкую версию произведения, бытующего у ближайших соседей, народные творцы, безусловно, соотносят их с тем, что существует (не существует) в их собственной куль-

туре, и ищут аналоги в своем фольклоре, в своем мировосприятии. «Иные способы бытия и ориентации в мире, заложенные в смысловых виртуальных текстах, – пишет М. П. Брандес, – могут быть актуализированы только лишь на основе понимания наших собственных форм жизни и культуры… Но нельзя считать, что процесс интерпретации (который у народных переводчиков фольклорных произведений носит более бессознательный характер, чем у переводчиков профессиональных, знакомых с закономерностями герменевтики – Л. Д.) сводится лишь к односторонней ассимилиции иных смысловых систем с собственным предметно-смысловым контекстом. Здесь происходит и встречное движение… Вне этого движения нельзя понять того мира и тех возможных способов ориентации в нем, о которых говорит текст» (Брандес, 1988, 29). А. Н. Веселовский, говоря о подобных явлениях при литературных заимствованиях, употреблял термин «встречные течения». Для того чтобы перевод был возможен и необходим, должна существовать потребность в нем, необходимо существование аналогичных тенденций развития, более или менее оформившихся в данном обществе и его фольклоре.

Близкой идее А. Н. Веселовского об обязательности наличия «встречного течения», воспринимающего инонациональные духовные ценности, является мысль известного румынского ученого Тудора Виану о том, что исследование национальной культуры (литературы) должно осуществляться не только по вертикали собственной истории, но и по географической и исторической горизонтали близлежащих и далеких друг от друга народов и цивилизаций. «Литературное произведение, – отмечает автор, – не действует случайно на другое лишь по той причине, что оно появилось раньше. Влияния имеют место только там, где социальная почва позволяет ассимилировать и сделать их плодотворными» (Vianu, 1963, 8). И далее: «Влияние не исходит от произведений, представляющих собой некие навсегда застывшие источники, остающиеся идентичными самим себе во всех своих проявлениях. Образ того или иного произведения меняется в зависимости от качества влияния, им оказываемого» (Vianu, 1963, 9).

Фольклорный перевод – понятие вовсе не симметричное переводу литературно-авторскому. Оно находится пока на стадии становления. И тем более оно сродни смежным аспектам взаимодействия, складыванию иноязычных версий, переходу в другую этностилевую среду «встречным течением» (см. выше).

Впервые гипотезу о существовании народно-песенных переводов на исследуемой нами территории, в частности, украинско-молдавских, высказал Б. П. Хашдеу. По его мнению, украинская народная песня о Штефане-воеводе («Дунаю, Дунаю, чему смутен течеш…») является переводом утраченного молдавского оригинала (Haşdeu, 1873, 227). Впоследствии проблема перевода неоднократно поднималась учеными-фольклористами, занимающимися сбором и исследованием устного народно-поэтического творчества этнических групп и образований, проживающих на территории Молдовы и Румынии (Богомольная, 1968, 8; Бостан, 1981, 31-33, 35; Бостан, 1985, 40-54, 59, 83-88, 96-100; Гацак, 1981, 162-174; Романец, 1978, 166-169; Романец, 1984, 322-324; Ребошапка, 1971, 27 и др.).

При постановке данного вопроса необходимо отметить наличие различных форм и качественных уровней переводов. Прежде всего это ***дословный перевод*** иноэтнического текста и его ***художественный перевод***. Если в случае дословного перевода мы имеем дело с текстами, просто пересаженными из родной почвы в другую, не впитавшими в себя ничего нового, не обогащенными культурным достоянием народа, их воспринявшего, то художественные переводы – это уникальный, органичный, самостоятельный элемент в иной фольклорной среде, основа для новых самобытных национальных версий (см. второй параграф настоящей главы). В художественных переводах фольклорных текстов как бы объединен весь культурный, социальный и исторический опыт, с одной стороны, того народа, который создал это произведение, а с другой, – того, который его воспринял. «Художественные переводы потому и художественные, что в них, как и во всяком произведении искусства, отражается создавший их мастер, хочет он того или нет» (Чуковский, 1988, 46).

Перевод может быть ***полным*** и ***частичным***. Под полным переводом мы подразумеваем перевод, при котором текст переводится целиком и сохраняется основное сюжетное звено произведения, главные действия и персонажи (один из наиболее ярких примеров такого рода – перевод молдавского/румынского «Плугушора» на украинский язык). При частичном же переводе мы имеем дело с текстами, где переводу подвергаются лишь отдельные фрагменты произведений. Это явление наблюдалось нами на территории Румынии при фиксировании фольклорного материала в старообрядческих селах Добруджи. Однако надо отметить, что тексты с частичным переводом, записанные нами в Румынии, имеют свою специфику: переводы делаются с русского на румынский язык не румынами, а самими же русскими. Поскольку все проживающие здесь русские двуязычны, переводы, сделанные ими, являются точными и поэтически выдержанными. Цель таких переводов вполне определенна: донести до слушателей смысл песни, помочь им понять чувства исполнителей и способствовать их сопереживанию этим чувствам. Примером частичного перевода может служить популярная в Румы-

нии русская свадебная песня, записанная автором в селе Сарикьой уезда Тульча в 1992 г. от местного фольклорного коллектива:

Потеряла я колечко,	Am pierdut eu veregheta,
Потеряла я любовь.	Am pierdut eu dragostea
Да любовь.	Şi cu ea iubirea mea.
Как по этому колечку	După aceasta veregheta
Буду плакать день и ночь.	Eu toata viaţa – am regretat.
Пойду-выйду на долину,	
На долинушке туман.	
Да туман.	
Где же делся тот цветочек,	
Что долину украшал?	

Переводы могут быть ***точными*** и ***неточными***. Примером точного перевода может служить записанный в Черновицкой области перевод русской баллады «Возвращение дочери» на румынский язык (текст хранится в архиве Г. Бостана):

Ехал моряк на восток,	Marinare, marinare,
Сладенькие губки,	Dulce ţi-i guriţa.
Возьми, миленький, с собой,	Ia-mă, bade, pe vapor,
Пойду в одной юбке.	Merg cu o rochiţă.

Однако, говоря о понятии точного перевода, необходимо сделать следующее важное замечание: точный перевод не значит буквальный. При переводе фольклорного произведения с одного языка на другой вступает в силу ряд лингвистических закономерностей: во-первых, поскольку носители языков отличаются друг от друга по формам жизнедеятельности и культуры, то и объем словарного запаса, относящийся к определенной области культуры, у них различен; во-вторых, «даже из факта совпадения определенных предметных полей вовсе не следует, что лексические единицы разных языков, предназначенные для обозначения этих полей, прикреплены к одним и тем же предметам» (Брандес, 1988, 28).

При неточных переводах отдельные части произведения могут опускаться, меняться местами, рифма не всегда выдерживается. В качестве примера подобного текста выступает перевод на румынский язык украинской щедровки, зафиксированный автором данной работы от М. Г. Мстиславской (1934 г. р., украинки) в селе Коркмаз р-на Штефан Водэ в 1988 г. :

Иисус Христос	Pregăteşte, Maică,
З нами вечеряти.	Mesele curate.
Щедрый вечер.	Seară bună.
Пришла до його Божья Матерь.	Şi pune pe masă
Щедрый вечер.	Grîu de primăvară.
	Seara bună.

При анализе перевода необходимо учитывать, что 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 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.

Одной из основных посылок при анализе любого текста должна быть изначальная установка на то, с каким переводом мы имеем дело – ***реальным*** или ***мнимым***. При работе с информантом-трилингвом М. Г. Мстиславской (паспортные данные см. выше) была записана рождественская колядка на русском и румынском языках с одинаковым сюжетом на один и тот же мотив:

Христос Спаситель	Steaua sus răsare,
В полночь родился,	Ca o taină mari.
В темном вертепе	Steaua lumînări,
Свет озарился.	Ca o taina mari.
А над вертепом	Steaua luminează
Звезда сияет:	Şi adeverează:
Христос родился –	Astăzi zi curată
Всем возвещает.	Prea nevinovată,
	Fecioara Maria
	Naşte pe Mesia
	În oraş vestit,
	Bitleem (Vifleem) numit.

В беседе информант объяснила это переводом молдавской колядки на русский язык. Если опираться на личность исполнительницы (а нам думается, что личность информанта играет важную роль в проблеме фольклорного перевода), такое толкование следует учесть. Однако, строго говоря, вряд ли в данном случае возможно точно выявить, какой именно язык послужил основой для перевода. Мы имеем дело с библейской сценой, включенной в рождественские ритуальные игрища. Фольклор находится как бы в тени религиозных понятий, и основной закон, который действует в обоих случаях – это Священное писание, от которого невозможно отойти: будь то канонический духовный стих со своей торжественностью и назидательностью или фольклорный текст с известной долей импровизации. Обрядовое действие – это костяк, основа (важность переживания интимной причастности к

сакральному сюжету – рождению Мессии), на которую налагается разноязычная словесная оболочка. В данном случае, возможно, мы имеем дело с мнимым переводом, так как прямых доказательств того, что это действительно перевод (кроме мнения исполнительницы) обнаружено не было. Вероятно, сказительница просто знала о существовании этих двух разноязычных вариантов библейского сюжета и, свободно владея тремя языками – русским, румынским и украинским, при воспроизведении текстов ощущала их как нечто единое и сопоставимое друг с другом. Но такая деталь, как вертеп явно идет от уже имеющих определенную традицию у восточных славян «вертепных» представлений о рождении Иисуса Христа. Речь о реальном переводе могла бы идти лишь в том случае, если бы информант подтвердила свой личный перевод.

В свете представленных выше теоретических положений в последующих параграфах нами будут проанализированы разнообразные виды переводов эпической, календарно-обрядовой и лирической поэзии.

Рассуждая о взаимосвязях и взаимовлияниях, мы не склонны преувеличивать их масштабы и тем более объяснять любое сходство заимствованием. Напротив, при изучении проблемы фольклорного перевода, автор, понимая всю сложность и многогранность проблемы, имеет в виду только конкретные тексты и пытается уяснить принципы их переложения с другого языка и основную целевую установку, которая эти принципы обусловливает.

2. Украинские версии «Плугушора» – «Гейкання»

«Pluguşor» («Плужок») является принадлежностью ритуально-календарного молдавского/румынского фольклора. Это своеобразное произведение устного народного творчества, декламирующееся при определенных случаях в новогодние праздники. В рассматриваемом фольклорном ареале «Pluguşor» встречается под названием «Plug», «Plugul mare», «Pluguleţ», «Plugurel», «Pluguşorul mic», «Cu boii», «Hăi-hăi», «Hăitul», «Hăitura», «Hăicăitul» и т. д. (Adăscaliţei, 1987, 25-26). В дальнейшем в настоящей работе используется только одно из указанных названий – «Плугушор» («Pluguşor»). Г. И. Спэтару различает «Плугушор» и «Урэтуру», хотя и отмечает, что между ними много общего и в последнее время наблюдается их контаминация, в которой участвует также и «Бухай» (Спэтару, 1974, 114). Н. М. Бэешу утверждает, что «Плугушор» и «Урэтура» – это, в сущности, одно и то же (Бэешу, 1970, 13).

«Плугушор» имеет очень древнюю ритуально-магическую основу, поэтому драматический момент играет важную роль при декламировании стихов. «Плугушор» как действо – символический спектакль, представляющий все ступени деятельности хлеборобов. Он исполняется под окнами дома, хозяев которого поздравляют в канун Нового года или непосредственно в доме, если в нем есть девушка на выданье. Исполнители действа – дети, которые обходят дома днем, и молодые люди, принимающие эстафету вечером. Реквизит этого новогоднего спектакля – украшенный цветами и разноцветной бумагой настоящий плуг, запряженный волами (или же символический деревянный плужок), колокольчики, бичи, музыкальный инструмент бухай. Бухай, по описанию А. Н. Веселовского, «имеет форму бубна, сквозь кожу которого продета толстая струна из конского волоса; водя ею взад и вперед в вертикальном направлении, производят трение о кожу и звук, похожий на отдаленное мычание» (Веселовский, 1940, 460). Конечно, здесь у А. Н. Веселовского очевидная неточность описания бухая объясняется тем, что он не мог наблюдать его в действии. Хорошо известно, что звук в бухае происходит от трения влажных рук, тянущих пучок волос, и вибрации натянутой на бухай кожи. Исследователь румынского фольклора М. Поп описывает бухай как небольшой бочонок с одним кожаным дном, в середину которого продет пучок конских волос; звук, издаваемый этим музыкальным инструментом, является символом плодородия, и этот символ когда-то был широко распространен по всей Европе (Pop, 1976, 77). Само слово *buhai*, по мнению исследователя, пришло в румынский язык из турецкого *buga* через посредничество славянских языков: русск. *бугай*, польск. *buhai*, чешск. *bucal*, *bukaci* (Pop, 1976, 77).

В дальнейшем мы сосредоточим свое внимание преимущественно на разборе словесного компонента этого ритуального действа.

Основной фонд традиционных классических хэитур в художественной форме издавна отражал сельскохозяйственный труд, который, разумеется, с течением времени обогатился новыми элементами, свойственными повседневной жизни. Этот процесс закономерен – фольклорное произведение постоянно обрастает новыми подробностями, сообразно с изменяющейся действительностью (Бэешу, 1968, 77-103; Бэешу, 1981, 66; Скице.., 1965, 86-91; Adăscăliţei, 1987, 57; Pop, 1976, 174-191). В настоящее время «Плугушор» «широко распространен и является одним из перспективных бытующих жанров молдавского фольклора» (Бэешу, 1984, 174). Как отмечает Н. М. Бэешу, в ряде румынских сел Северной Буковины (Новоселица, Хотин, Секурень), которые окружены многочисленными украинскими поселениями, обряд, связанный с исполнением «Плугушора», частично исчезает, заменяясь украинской традицией, называемой «cu pleasul» (от русск. *пляс* – танец), «cu muzica» (Baieşu, 1992, 45).

В «Плугушоре» как эпическом стихотворном тексте содержится прежде всего восхваление

плуга – основного орудия труда хлебопашцев и новогодние пожелания хозяевам. Но кроме прославления плуга «Плугушор» несет в себе и магический элемент. «Заклинание плуга, – отмечает В. Я. Пропп, говоря о русском обычае шествия с плугом, – имело такое же значение, как, например, заклинание стрелы перед выстрелом, чтобы она попала в цель, как это часто изображается в эпосе. Охотник и первобытный земледелец не столько верили в силу оружия, сколько в силу заклинания, заставляющего оружие действовать согласно воле человека» (Пропп, 1963, 50). Кроме заклинаний плуга в России и на Украине была распространена имитация пахоты, что, по мнению предков, должно было обеспечить успех самой работе. На Украине во время святок «пашут землю, как бы приготовляя ее для посева, причем песнями и телодвижениями представляют процесс пахания» (Чубинский, 1872, 43). Н. П. Сумцов, описывая новогодние обычаи в Галиции, отмечал хождение по домам с плугом, сопровождаемое подражанием пахоте и сеянию (Сумцов, 1880, 132). Приведенные свидетельства показывают, что обрядовый мотив плуга, пахоты был присущ магическим действиям у разных народов, но уже в передаче Сумцовым его реализации в Галиции ощущается и более специфическое сближение с румынским обрядом. В целом же особенности проявляются в совокупности компонентов, в том числе сопровождающих обряд текстов [1].

Исконно сходная ритуальная основа развивалась разными путями в зависимости от исторических условий, фольклорных традиций и т. д. Сравнение текста классического молдавского/румынского «Плугушора» с русским текстом «предполагаемой „плуги”» (Чичеров, 1957, 140) и с украинской «посыпальницей», которую цитирует А. Н. Веселовский (Веселовский, 1940, 230-231), позволяет сделать вывод о том, что при наличии аграрно-магического обряда восхваления плуга в обрядовом фольклоре вышеупомянутых народов и одинаковой целевой установке новогодних песен (пожеланий добра, достатка и благополучия в семье), словесное (да и не только словесное) оформление обряда различно. «Поэтика эпического историзма… есть совокупность реальностных художественных координат, обладающих свойством принципиальной исторической и социальной знаковости» (Гацак, 1989, 39). Для нас особенно интересно, что собирателями зафиксированы в контактных румынско-украинских зонах случаи возникновения украинских текстовых версий румынского «Плугушора» – локальных украинских «Гейканний». И. Ребошапка совершенно точно квалифицировал такие тексты как непосредственный фольклорный перевод румынских (см. Приложение № 6), что, разумеется, не означает возникновение украинского «плуга» (Бостан, 1978, 37) как обряда и жанра в целом.

И. Ребошапка, в частности, пишет: «Лучшим доказательством взаимовлияния является заимствование украинцами румынской новогодней песни обхода с плугом – „Плугушора”, который бытует в украинской версии. Она возникла путем ***народного перевода*** (выделено нами – Л. Д.) румынских песен (имеется в виду «Плугушор» – Л. Д.), с добавлением отдельных отрывков из известных украинских песен:

Ми не с цего села,
Ми з того села,
Що дві синиці в колісниці,
Два медведі напереді» (Ой у саду-винограду, 1971, 27).

Приводятся строки из текста, опубликованного в сборнике Гнатюка, II, 346-347, № 276. И. Ребошапка считает, что причины появления украинской версии могут быть разными.

Первая, на его взгляд, заключается в том, что, поскольку у украинцев северной Молдовы щедрование проводилось не под Новый год, а на Крещение, как у поляков, то они заимствовали у румын обычай хождения с плугом под Новый год вместе с песней. Вторая же причина, по мнению И. Ребошапки, заключается в том, что у самих украинцев существовал и свой текст, в котором, правда, преобладала развлекательная установка, а не серьезное описание труда хлебороба. Наряду с украинскими версиями, как отмечает И. Ребошапка, «Плугушор» бытует среди украинского населения Румынии и на языке оригинала (Ой у саду-винограду, 1971, 280). Усвоение румынских вариантов происходит как устным путем (при непосредственном общении с носителями румынского языка), так и через письменные источники (учебники и художественную литературу), считает И. Ребошапка (Ой у саду-винограду, 1971, 280).

Разбираемые нами тексты украинских вариантов «Плугушора» бытуют в селе Рогонешть Ботошанского уезда и в селе Негостина Сучавского уезда Румынии под наименованием *гейкання* (тоже явный перевод), основанным на междометии «гей! гей!» (рум. «hei! hei!»), имитирующем понукание волов, которым участники обряда перемежают свое исполнение, отделяя каждую тираду (ср. рум. название *hăitură*, образованное подобным образом).

В общефольклористическом плане можно сослаться на замечание В. И. Чичерова, что названия новогодним песням-колядкам даются по припеву, имеющему форму восклицания (Чичеров, 1957, 116). Отсюда пошли *коляда*, *овсень*, *виноградье* у русских, *щедривка*, *колядка* – у украинцев.

Само название *гейкання* позволяет ощутить степень близости украинских текстов к молдавским/румынским.

Количество стихов в классическом «Плугушоре» может доходить до 400 (Спэтару, 1974, 113), а по некоторым версиям – и до 500 (Бэешу, 1984, 175), в нем описано обычно 5–15 сцен. Эти сцены связаны с наиважнейшей ипостасью крестьянина – хлебороба, кормильца всех остальных слоев общества («Să nu fie foame'n ţară») и осознающего в полной мере эту свою почетную и ответственную миссию. Н. М. Бэешу справедливо отмечает: «Более чем какие-либо другие фольклорные произведения, хэитуры выражают ценные мысли народа о чувстве чести и гордости пахарей по отношению к своему труду. Эти чувства связаны с реальными заслугами сельских тружеников, ведь именно они выращивают хлеб – основную пищу для общества» (Бэешу, 1981, 67). Потому-то, по-видимому, и раскрываются в произведениях этого жанра нравственно-этические моменты, подчеркиваются моральные устои крестьянского общества: ведь основной нравственный критерий в нем, мерило человеческих качеств в целом – это отношение к труду. Очевидно, это явилось отчасти и причиной перевода фольклорных произведений другого народа на украинский язык: сама тема их близка и понятна украинским крестьянам, родственным по глубинному, сущностному своему духу крестьянам румынским – создателям хэитур.

Ведь культ земли у тех и других существует изначально, преломляясь у каждого народа по-своему (см. выше).

А. Н. Веселовский, исследуя проблемы синкретизма и эволюции жанров, обращается к «Плуговой песни» у румын, упоминая при этом и об украинских щедровках: «В Малороссии ребятишки ходят под Новый год, посыпая зерном хозяев и хаты.., после чего поется „посыпальница" (ср. рум. sămănatul – Л. Д.):

А в поли, в поли сам плужок ходе,
А за тым плужком сам Господь ходе,
Святый Петро погоняе.
Богородица істьі носыла,
1сты носыла, бога просыла:
Зароды, боже, жито, пшеныцю,
Жито, пшеныцю, всяку пашныцю.

Подражательное действие молдавского/румынского обряда переселилось в миф, в легенду, подсказанную на этот раз апокрифом о том, как „Христос плугом орал"; иногда пашущими являются святые: Василий, Илья и др.» (Веселовский, 1940, 230-231).

В традиционном «Плугушоре» вся история выращивания хлеба от сева до уборки, молотьбы, помола и выпекания калачей воспроизведена детально, с полным знанием дела, ведь крестьяне – одновременно и творцы хэитур, следовательно, повествуют сами о себе, будучи превосходно знакомыми на практике с мельчайшими подробностями всего процесса возделывания хлеба. «Гейкання», рассматриваемые нами, также передают весь цикл сельскохозяйственных работ, вплоть до выпекания калачей и раздачи их всем членам семьи. В то же время в традиционных щедровках («плугах») описание истории выращивания хлеба заключается перевозкой хлеба в амбары: «Тай зайдемо шістьми волами, шістьми волами, трьома возами» (Бостан, 1978, 37). Думается, что этот факт весьма показателен и может служить одним из дополнительных аргументов в пользу переводного характера «Гейканний».

Общество, изображенное в текстах классических хэитур, – это «объединение сельских труженников, с разветвленными родственными связями (сыновья, внуки, крестные и т. д.), возглавляет всю эту большую семью взрослый мужчина» (Бэешу, 1981, 66), имя которого варьируется. Чаще всего это «бадика Василе» или «мош Василе», но встречаются и другие имена, например, Троян. В украинских вариантах «Плугушора» наиболее распространенное имя главного действующего лица, призванного символизировать собирательный образ хлебопашца, добросовестного хозяина, заботливого главы семейства, адаптировано и трансформировано – «бадіка Васіль» или «бадіка Василі», но явно идет от румынского сочетания. Сохранение имени главного героя в украинских вариантах «Плугушора» вполне закономерно, так как личные имена в фольклоре служат средством номинации и индивидуализации персонажей, указывают на их социальные, психологические, физические, моральные, возрастные особенности. Изменение имени могло повлечь за собой изменение народного представления о герое, ибо «осмысление „внутренней формы" личного имени весьма необходимо, поскольку образы народного творчества имеют родословную, прослеживающуюся в глубине веков» (Бахнян, 1996, 63).

Песенный образ Василия характерен для русских новогодних песен-заклятий урожая и благополучия семьи („овсеней"). Нередко появляется образ Василия в украинских колядках и новогодних песнях других народов (Терещенко, 1848, 109-110). Однако надо различать толкование Василия как святого (Василия Кесарийского) и как собирательный образ или имя того, к кому обращена колядка [2]. В румынском традиционном «Плугушоре» и в бытующих у украинцев на территории Румынии «Гейканнях» мы обычно имеем дело с собирательным образом труженика-хлебопашца, объединенным с образом св. Василия (Бостан, 1985; Бэешу, 1983; Спэтару, 1974). Кстати, это также может служить лишним доказательством в пользу того, что рассматриваемые нами «Гейкання» являются переводными произведениями. Этот аргумент выступает более рельефно на фоне того, что в ряде украинских колядок говорится о святом Василии, погоняющем

волов при пашущем Христе (см. приведенное выше утверждение А. Н. Веселовского).

Для анализа текстов народного перевода традиционного «Плугушора» (далее – ТП) на украинский язык («Гейкання» 1 – далее Г1 и «Гейкання» 2 – далее Г2) нами были составлены схемы, основанные на количественных показателях 10 основных структурно-сюжетных элементов (количество стихов, сцен, действий, описаний, действующих лиц, имен собственных, диалогов, дней недели, временных отрезков, повторов). Учитывалось также и использование в текстах числительных.

Уточним некоторые из указанных параметров:

1. Общее количество сцен. Подсчет производился исходя из учета дробления текста общими восклицаниями (типа «Хэй!», «Гей!»).

2. Состав отдельной сцены. Она может состоять из действий и описаний (ТП, сцены 1, 2, 5, 6–9) или только из действий (ТП, сцены 3, 4; II, сцены 1–6; Г2, сцены 2–8).

3. Количество действий в сцене. Это зависит не только от числа действующих лиц, но и от ткани сюжета:

• Г1, сцена 4: два действующих лица – два действия (бадіка Васі лі пытается смолоть зерно, но мельница не работает – мельник чинит мельницу);

• Г1, сцена 5: одно действующее лицо – два действия (тетя Василиха печет хлеб – тетя Василиха угощает колядников).

4. Количество действующих лиц. В качестве таковых нами были приняты только те образы, которые играют значимую роль в развитии сюжета.

Проследим результаты произведенного анализа.

ТП (Folklor din Dobrogea, 1978, 143-166, Поезия популарэ а обичеюрилор календариче, 1975, 252-255, Молдавский фольклор, 1976, 19-22):

1. Количество стихов – 360.

2. Количество сцен – 10 (сцены неравноценны по числу стихов):

– начало пахоты, описание силы и красоты волов;

– пахота, посев, описание богатого урожая, описание чудо-коня;

– поиски сельскохозяйственного инвентаря для сбора урожая;

– посещение кузницы;

– молотьба, описание красоты работающей девушки, описание кобыл на молотьбе;

– описание дороги на мельницу;

– мельница Аврама, мельница Моисея, мельница Ионикэ-капитана и ее описание;

– мельница Чулука и ее описание, починка мельницы и помол зерна;

– выпечка калачей, описание калача, угощение хлебом колядников;

– требование подарков, пожелание добра и счастья.

3. Количество действий – 10.

4. Число описаний – 9.

5. Количество действующих лиц – 9 (хозяин дома, цыган Василе, девица, мельник Аврам, мельник Моисей, мельник Ионикэ-капитан, мельник Чулук, спесивая барыня, Александр).

6. Имена собственные – 7 (Василе, Аврам, Моисей, Ионикэ, Чулук, Александр, Андрей).

7. Количество диалогов – 6.

8. Дни недели – 4 (канун четверга, Святая пятница, «пахали по вторникам по лугам, по средам – по холмам, по четвергам – по логам»).

9. Временные отрезки – 3 (неделя, месяц, год).

10. Числительные и слова, обозначающие количество, – 8, употребляются неоднократно (пара волов, тысяча три колоса, два мешка зерна, девять ок, девять кобыл, двадцать четыре мешка; каравай делят надвое, натрое, на четыре части).

11. Количество повторов – 5 (в четырех из разобранных нами повторов присутствует магическое число 3, только одно действие – посещение мельницы – повторяется 5 раз).

Сюжет в украинских вариантах «Плугушора» (см. ниже) оказывается значительно сокращенным в большой степени за счет отсутствия повторов. В оригинале повторяются пять основных действий:

– пахота («пахали по вторникам по лугам, по средам – по холмам, по четвергам – по логам»);

– подготовка к жатве и молотьбе (поездка за сельскохозяйственным инвентарем в несколько населенных пунктов);

– посещение мельницы (всего пять – на Пруте, Аврама, Моисея, Ионикэ-капитана, Чулука);

– выпечка хлеба (хозяйка трижды просеивает муку и выпекает два калача и ковригу);

– угощение колядников (хозяйка трижды делит ковригу: пополам, натрое, на четыре части).

Г1:

1. Количество стихов – 78.

2. Число сцен – 7:

1) пахота, сев, рост пшеницы;

2) наем рабочей силы для сбора урожая, жатва;

3) молотьба;

4) ремонт мельницы, помол зерна;

5) выпечка хлеба, угощение колядующих;

6) покупка подарков;

7) шуточная концовка (вероятно, являющаяся отрывком из украинской песни и носящая, таким образом, контаминационный характер).

3. Количество действий – 10.

4. Число описаний – нет.

5. Количество действующих лиц – 4 (бадика Васили, тетя Василиха, старый дед);

6. Имена собственные – 2 (Васили, Василиха).

7. Количество диалогов – нет.

8. Дни недели – нет.

9. Временные отрезки – нет.

10. Числительные – 10 (на двое, на трое, на четверо, на п'етеро, на шестеро, сімсот женців, дванацять кобилів, дві кобилі, у десятьох розчинила, у п'етьох замісила, дві-три бабі).

11. Количество повторов – нет.

Г2:

1. Количество стихов – 83.

2. Число сцен – 12:

1) обращение к хозяевам;
2) пахота, сев, рост пшеницы;
3) описание урожая;
4) уборка урожая;
5) молотьба;
6) помол зерна;
7) ремонт мельницы;
8) выпечка хлеба;
9–12) отрывки из украинской народной песни (Ой у саду-винограду, 1971, 27).

3. Количество действий – 9.

4. Количество описаний – 1 (сцена 3).

5. Число действующих лиц – 3 (бадика Васили, Василиха, мельник).

6. Имена собственные – 2 (Васили, Василиха).

7. Количество диалогов – нет.

8. Дни недели – нет.

9. Временные отрезки – нет.

10. Числительные – 6 (пара лошаків, на двое, на трое, шість місяців, сімсот женців, дванацять кобилів).

11. Количество повторов – нет.

В результате анализа украинских вариантов «Плугушора» были выявлены отличия украинских версий от оригинала. Структура украинских вариантов «Плугушора» сокращена относительно расматриваемого ТП в 4,5 раза (ТП – 360 стихов, Г1 – 78, Г2 – 83). Что же касается количества сцен, в которых представлена вся история хлеба от выезда на пахоту до угощения калачом, то они не претерпевают значительного сокращения: ТП – 10, Г1 – 7, Г2 – 12 (4 последних – куплеты украинской шуточной песни). За счет чего же упрощена структура украинских версий «Плугушора» и сокращен его сюжет? Составленные схемы дают нам наглядный ответ:

1. В украинских версиях переведены действия, а описания опущены. Иначе говоря, наблюдается установка на семантические параметры. Выявлено единственное описание – богатого урожая (Г2, сцена 3). Весьма интересен, на наш взгляд, и следующий факт: то, что в оригинале является описанием, в переводе выступает как действие – происходит перегруппировка семантических компонентов (ТП, сцена 5 – описание красоты и силы кобыл, которые молотят зерно; Г1, сцена 3, Г2, сцена 5 – представлен процесс молотьбы).

2. В украинских версиях сокращено количество действующих лиц: наличествует сам Васили, Василиха, мельник, мельничиха, семьсот жнецов; ср. в классическом «Плугушоре», помимо упомянутых, выступает еще множество лиц, часто с указанием имен собственных (Андрей, Влэдикэ, Раду и др.), например, при обширном перечислении и описании тех, кому хозяйка раздала испеченные калачи (в украинских переводах это место текста передается двумя строками: «Дала тому, шо на постелі/ Дала тому, шо коло стола»); в поисках мельницы, где можно было бы беспрепятственно смолоть зерно, главный герой объезжает несколько мельников – Аврама, Моисея, Чулука, Ионикэ-капитана и т. д. (ТП – 9, Г1 – 4, Г2 – 3). Наличие красочной галереи персонажей, обрисованных в комических тонах, является неповторимой чертой традиционного «Плугушора», и в этом его яркое отличие от украинской «плуги» (Бостан, 1978, 37). В рассматриваемых нами украинских версиях «Плугушора» присутствуют все основные герои ТП, что, на наш взгляд, также говорит в пользу переводного характера «Гейкання».

3. В украинских версиях отсутствуют диалоги (ТП – 6). Диалоги, по всей видимости, не переводятся по той причине, что носят сугубо декларативный характер и не несут никакой дополнительной информации о героях и их действиях и тем самым не способствуют развитию сюжета. Диалоги у румын и молдаван обычно исполняются речитативом. Этот вид исполнения чрезвычайно развит и распространен у этих народов в отличие от русских и украинцев, для которых наиболее характерно пение, вследствие чего диалоги для них не несут той смысловой нагрузки в речитативной поэзии, которая им придается румынами и молдаванами.

4. В украинских версиях не представлены повторы. Как художественное средство повторы призваны концентрировать внимание на действии, и их присутствие оправдано в тех произведениях, которые богаты описаниями, диалогами и т. п. Таким образом, отсутствие в переводных вариантах повторов вполне закономерно: наличие последних в них функционально не оправдано вследствие изначальной установки – сосредоточенности только на собственно действии, ибо именно оно прежде всего несет в себе магический, ритуальный смысл.

Вышеизложенное можно свести к одному основному положению: при переводе «Плугушора» произошло сокращение формы с концентрацией на действии. Попытаемся предположить, в силу каких причин происходит этот процесс. «Плугушор» – очень сложное фольклорное явление, объединяющее ритуально-магическое действо и поэтический текст. Действие – это ритуальная форма, а описания и лирические переживания – вербально-поэтическое оформление этого действия (подчеркнем, что в дан-

ном случае мы говорим только о переводе текста, а не заимствовании ритуальной основы: она и у украинцев, и у румын восходит к единой древней праоснове). Ю. П. Францев намечает соотношение указанных явлений: «Первоначально словесная часть обряда, по-видимому, была незначительна… (подражательные и эмоциональные выкрики). Затем словесная сторона начинает разрастаться, становясь как бы пояснением совершаемого ритуала… Постепенно словесная часть начинает играть все большую роль, она перерастает в песню или речитатив, сопровождающий обряд. Обряд может развиться в тесной связи с развивающимся словесным текстом в своеобразную религиозную драму… С другой стороны, и словесное пояснение может превратиться в самостоятельное повествовательное произведение, которое будет читаться в ходе исполнения обряда» (Цит. по: Мифы народов мира. Т. II, 1992, 236).

В фольклористике стало фактически общепризнанным положение о том, что различные народные обычаи и обряды, имеющие у своих первоначальных истоков единую основу, а зачастую и единый прообраз, со временем приобретают местный колорит, индивидуальную специфику. Общие традиции, исходящие из общего изначального источника, в процессе исторического развития наслаиваются на похожие или близкие по характеру явления различных народов. Сложность проблемы как раз в том и состоит, что практически невозможно отделить одно от другого, то есть автохтонные элементы от заимствованных [3].

Огромная научная заслуга принадлежит Дж. Фрэзеру (Фрэзер, 1986, 1989), «собравшему из фрагментов и реконструировавшему целостную ткань древней – в основе своей аграрной – мифологии, надстроенной над бесконечно разнообразной сетью культовой обрядности. Несмотря на большое разнообразие поверий, запретов, церемоний, обычаев, возникает единая картина древней аграрной религии» (Мифы народов мира. Т. II., 1992, 236).

В данном случае нас интересует не столько вопрос о заимствовании и наслоении различных обычаев и обрядов, сколько реальные возможности и конкретные пути словесного оформления этих процессов, их художественно-эстетического выражения. Следует отметить, что именно этот аспект рассматриваемой нами проблемы наименее разработан в фольклористике. При убедительных утверждениях относительно различных фольклорных влияний, заимствований, напластований у различных народов в разные исторические эпохи, об общих генетических источниках и индивидуальных специфических особенностях тех или иных обрядов или обычаев чрезвычайно мало внимания обращается на то, что происходит при этом с вербальным художественно-эстетическим оформлением традиционного обрядового материала; почти незамеченным остается вопрос о том, почему наслоения и совпадения обнаруживаются не только на уровне действа, но и на уровне словесного выражения. Обращаясь к тому или иному обряду, заимствующая сторона, как нам представляется, не может полностью абстрагироваться от его текстового оформления. Ассимиляция или адаптация инородных обрядов и обычаев происходит, в той или иной мере, и через ассимиляцию и адаптацию либо текста в целом, либо отдельных его частей. Иначе чем объяснить многочисленные тождества в фольклорных версиях различных народов в разные исторические периоды, в том числе и в рассматриваемых нами текстах «Плугушора» и «Гейкання», как его версии [4]?

Для понимания принципов народного перевода столь значимого эпического произведения как «Плугушор», необходимо вникнуть в сложный исторический процесс, подготовивший почву для тех версий перевода, которые мы сейчас разбираем: румыны заимствовали у славян ритуальные действа с определенным словесным оформлением (Caraman, 1983, 525), создали на их основе поэтическое произведение с лирическими описаниями, многочисленными персонажами, разнообразными композиционно-художественными приемами (диалог, антитеза, параллелизм, гипербола, сравнение, повтор, метафора), пронизанное особой символикой, затем это фольклорное произведение с определенным словесным наполнением заимствовали украинцы Румынии, которые наложили текст на уже существующий ритуал, переработав этот текст, сократив его для более полного оформления ритуала с целью усиления его основной функции – аграрно-магической.

Основываясь на данных, полученных в результате анализа украинского перевода «Плугушора», можно сделать некоторые предварительные выводы об отличии народного перевода от авторского.

Первый вывод заключается в том, что народный перевод (речь идет о поэтическом переводе, а не подстрочном) значительно короче оригинала. В народном переводе срабатывает тенденция к сжатию, резюмированию. Это, скорее, вольный перевод, так как многие персонажи и отдельные эпизоды сюжета вообще отбрасываются, очевидно, бессознательно. Причины этого еще надо тщательно исследовать, исходя из структуры обряда, из семиотических систем контактирующих языков, из понимания того, что «состав одного языка не сходствует с составом другого и что во всяком языке слова получают силу и знаменование свое, во-первых, от корня, от которого они происходят, во-вторых, от употребления… Каждый народ имеет свой состав речей и свое сцепление понятий» (Шишков, 1803, 36-40). Кроме того, рассуждая о народном переводе, всегда надо учитывать представления народов о мире, их соци-

альный и исторический опыт. В переводе, который осуществляется профессионалом, наблюдается обратное явление. Переводчик старается переводить близко к тексту, не упуская сюжетных звеньев, описаний. И в результате авторские «переводы обычно длиннее оригинала. Существуют словарные единицы, структуры и идеи, которые требуют пояснительных фраз, и переводчики предпочитают скорее вносить добавления для большей ясности, чем опускать что-либо для большей простоты» (Barth, 1971, 43).

Второй вывод вытекает из первого: для авторского перевода важно «вызвать у читателей то же ***стилистическое впечатление*** (выделено нами – Л. Д.), какое испытывают читатели подлинника» (Петров, 1963, 95-96). Эту же мысль высказал А. К. Толстой, размышляя над переводом «Коринфской невесты»: «Я думаю, что не следует переводить слова и даже иногда смысл, а главное, надо передавать впечатление. Необходимо, чтобы читатель перевода переносился бы в ту же сферу, в которой находится читатель оригинала, и чтобы перевод действовал на те же нервы» (Толстой, 1964, 214).

Это явление, с несколько иных позиций, рассматривал в своих работах Е. Найда, называя его «динамической эквивалентностью» (Nida, 1969; Nida, Taber, 1969). Согласно его теории, динамическая эквивалентность – это свойство перевода, в котором его содержание передано таким образом, что реакция читателей перевода в основных чертах соответствует реакции читателей оригинала. Понятие реакции включает в себя понимание заложенной в тексте информации и восприятие его экспрессивной характеристики. Исследователь делает акцент именно на соответствии реакций, а не на их тождестве, так как это невозможно из-за различий в культурно-историческом опыте разноязычных читателей. На работы Е. Найды ссылается в своих рассуждениях и А. Д. Швейцер, подчеркивая, что «максимально точная передача эмоциональной окраски подлинника является необходимым условием адекватного перевода» (Швейцер, 1973, 142).

В народном переводе, где практически отсутствуют лирические отступления и делается упор на фиксации какого-либо действия (ибо действие ритуально), во главу угла ставится не стилистическое впечатление, а смысл. Рискнем высказать предположение, что, возможно, это происходит на уровне подсознания, оттого что в прошлом «Плугушор», так же, как и хождение с плугом у славянских народов, имел ярко выраженный аграрно-магический смысл: имитация пахоты и сева должна была способствовать удачной сельскохозяйственной работе, пожелание добра и счастья хозяевам должно было принести удачу и достаток в их дом. Поэтому при переводе произведение должно было сохранить свою основную функцию – магическую, а это возможно только в том случае, если передан основной смысл фольклорного текста.

Народные переводы «Плугушора» на украинский язык родились в результате творческого, а не механического процесса переноса иного мировосприятия на собственную почву. Они актуализируют их содержание, основываясь на своем представлении о мире. Примеров, подтверждающих это, немало. В подкрепление своих слов приведем два из них.

В румынском «Плугушоре» при описании необыкновенно богатого урожая, выросшего на поле у Василе, встречается сравнение колоса с воробьем:

Era-n spic ca vrabia,	(Был в колосе, как воробей,
Era-n pai ca trestia.	Был в стебле, как тростник.)

Обращаясь к генезису плуговых песен и устанавливая зависимость украинской щедровки от символики молдавского «Плугушора», это словесное клише отмечает Г. К. Бостан при анализе молдавско-украинских параллелей в календарно-обрядовой поэзии. Он также обращает внимание на отсутствие у украинцев сравнения спелого колоса с воробьем, оно интерпретировано иначе: «Колосся, як птиця» (Бостан, 1985, 39). Употребление гиперонима в данном случае придает сравнению неопределенный характер, а «отнюдь не является поэтической константой, подобно молдавской „ын спик ка врабия”» (Бостан, 1985, 39).

В украинских переводах сохранено только одно из этих сравнений («Солома, як тростина»), второе же не было перенесено, хотя образ воробья сохраняется, причем именно в данном месте произведения, однако в совершенно другой художественной функции – как угроза урожаю: «Колос горобці об’їдають». Незнакомое сравнение отметается, зато тут же подставляется свое, привычное: «Пшениця, як ліс».

Особую точку зрения в отношении рассматриваемых нами словесных клише – «колос, как воробей, стебель, как тростник», – высказывает В. Чиримпей, который склонен считать эти формулы древнейшими реликтами аграрной поэзии предков индоевропейских народов, заселявших Балкано-Карпатский ареал и территорию к северу от Черного моря (Чиримпей, 1984, 52).

Еще один пример, но уже более развернутого и сложного характера, касается того элемента текста «Плугушора», в котором говорится, что его исполнители не являются жителями данного села, и рассказывается, откуда они прибыли. В румынском произведении в шутливой форме повествуется о неких вымышленных местах, где баба пашет землю плугом, в который запряжены девушки:

Dar nu sîntem de pe aici-colea,	(Мы не из этих мест,
Şi ne temem, c’om însera.	И боимся, что нас застанет ночь.

Şi avem de trecut	Нам надо проехать
pe la Cîmpulung,	через Кымпулунг,
Unde trag fetele plug	Там, где девушки тянут плуг
Şi o babă bătrînă,	И старуха шерстяной
Cu puha de lînă	Плеткой хлещет девушек,
Cu harapnicul cînd le hîrşnea,	Кровь течет из их груди.)
Sînge din piept le curgea.	

(Поезия популарэ а обичеюрилор календариче, 1975, 254).

Рассматриваемый фрагмент текста, как нам представляется, имеет очень глубокие исторические корни и изначально воспринимался исполнителями и слушателями не как шуточное, а как магическое словесное оформление ритуального действа. Указывая на суеверный магический характер обряда опахивания – проведения борозды при помощи плуга вокруг селения – известного главным образом у народов Восточной Европы, С. А. Токарев отмечает: «Обряд совершается женщинами, иногда при полном недопущении мужчин, чаще ночью; исполнительницы раздеваются до рубашек или даже донага, в плуг впрягается какая-нибудь старуха либо девушка, участницы обряда находятся в возбужденном состоянии, нередко проявляющемся в эксцессах… Источники апотропеической силы – плужное железо, женская сила жизни и плодородия» (Токарев, 1959, 53). С течением времени магический смысл слов затушевывается (ибо исчезает обряд, который они оформляют) и начинает восприниматься исполнителями действа как нечто удивительное, нелепое, комичное и страшное одновременно. Если вдуматься в смысл стихотворных строк, то перед нами раскрывается не реальная картина мира, а как бы антимир, где возможно пахать землю, запрягая в плуг девушек. Между реальным миром и антимиром связующим звеном выступает Баба, лишенная жалости, стегающая девушек до крови плеткой. Есть основания предполагать, что образ этой Бабы сродни героине русских сказок – Бабе-яге (об образе последней см.: Пропп, 1986, 52-112).

В украинских же вариантах наблюдается полное переосмысление данного элемента содержания, также начинающегося словами, в которых подчеркивается, что исполнители прибыли из другой местности: «Ми не е з цього села». Из какой же? И вот дальше перед нами разворачивается картина фантастической страны изобилия, характерной для украинского фольклора:

Ми з того села,	(Мы из того села,
Що колачі по вербах,	Где калачи на вербах,
Плоти з кубасів,	Заборы из колбас,
Молоко тече потоками.	А молоко течет потоками.)

Такой символ изобилия есть в фольклоре разных народов, достаточно вспомнить русские «молочные реки с кисельными берегами». Однако в данном случае дело заключается, собственно, не в наличии или отсутствии параллельного образа или символа, а в том творческом подходе к переводу, который изначально заложен в его основе. Впрочем, дальше в украинском тексте все же появляются запряженные в плуг «дівки», погоняемые бабой – в одном варианте, в других «баба» трансформируется в «старого діда», который запряг уже не девок, а «дві-трі бабі». В Г2 мы имеем дело с сознательной контаминацией – переводная эпическая песня (хотя в украинских вариантах «Плугушора» это уже, скорее, плуговая песня, чем эпическое произведение) + шуточная украинская песня. Такое непосредственное внедрение элементов украинской народной поэзии в переводной текст, обусловлено, на наш взгляд, с одной стороны, тем, что выражение комического часто отмечено очевидной национальной спецификой (о понятиях «гротескный реализм», «гротескный тип образности» см.: Бахтин, 1965, 37-60), с другой, – затруднениями при переводе элементов текста, построенных на комических эффектах.

Обращает на себя внимание обильное использование в украинских переводах числительных, либо отсутствующих в оригиналах, либо не совпадающих по месту употребления. В качестве иллюстрации последнего утверждения приведем такой пример: в оригинальном тексте основной персонаж запрягает 12 волов, чтобы вспахать поле, а в украинских переводах он запрягает уже 12 кобыл, да и цель у него теперь другая – надо отвезти зерно на мельницу (в молдавской хэитуре в этом случае речь идет о 9 кобылах – произошла своеобразная контаминация образа). Среди отсутствующих в оригиналах числительных – 2, 4, 5, 10, 700. Например, когда мельничиха начала печь калачи, она, взяв «питльовани сита» и «питльовани корита», «у десятьох розчинила, у п’етьох замесила». Или пример, когда бадика Васили гору «разорав на двое, на трое, на четверо, на п’етеро, на шестеро»; возможно, этот процесс показан так дробно, чтобы подчеркнуть тщательность обработки земли – элемент, которого также нет в оригинале, где указано на то, что по вторникам пахали по лугам, по средам по холмам, по четвергам – по логам и т. д. (кстати, русский перевод этой хэитуры тоже опосредованно, через наименование дней недели, передает использование числительных – вторник, четверг, то есть второй, четвертый). Эти числительные разнообразны, и причины их ввода в столь значительном количестве в сравнительно небольшие переводные тексты представляются труднообъяснимыми, похоже, они, действительно, зачастую «используются произвольно по какой-то народной традиции с забытым первоначальным смыслом» (Петканова, 1994, 53), хотя и являют собой так называемые магические числа, входящие в определенные числовые формулы, ха-

рактерные для фольклорных произведений (Мифы народов мира, 1992; Косвен, 1957, 152-153).

В рассматриваемом нами аспекте весьма интересен вопрос о ряде румынских слов, оставленных в украинских версиях без перевода (*бадіка*, *по букаті*, *мантилина*, *таркатый* (конь) и др). Причины существования этих лексических вкраплений в текстах нельзя трактовать однозначно. Некоторые из них выполняют определенную эстетическую роль, поводом для сохранения других послужила сама языковая структура и т. д. (детально этот аспект рассматривается в главе II «Межэтнические фольклорные интерференции в стилевом аспекте»). Внедрение иноязычных слов в фольклорные тексты может наблюдаться, в частности, и тогда, когда слово уже употребляется в обиходно-разговорной речи, ср., например, использование русизма «звеневой» (фонетически трансформированное «звеньевой») в молдавских вариантах «Плугушора», наличие которого поддерживается в известной степени внутренней рифмой: «звеневой ла попушой» (Бэешу, 1983, 71).

В украинские переводы «Плугушора» перенесен ряд художественных особенностей румынского оригинала, разумеется с учетом специфики контактирующего языка. В качестве примеров могут служить частое обращение к использованию упомянутой внутренней рифмы: «синиці в колісниці», «два медведі напереді», «орчік у корчік» (ср. «în lungiş şi-n curmeziş», «l-a certat şi l-a mustrat»), сохранение в переводе рефрена «Mînaţi, copii! Hăi, hăi!» («Тягніть, хлопці. Гей! Гей!» или «Гоніть, мой хлопці. Гей! Гей!»), сохранение некоторых тропов в определенных местах текста, но пропуская через свое мировидение, используя характерные для своего народа образы и символы. При этом создается впечатление, что метафора или же сравнение, основанное на метафоре, гипербола и другие тропы с большим трудом способны вводиться в переводной текст, ср. вышеприведенное сравнение колоса с воробьем в оригинале и переосмысленное сравнение колосьев с лесом в украинском переводе. Очевидно, именно метафора и ряд других фигур наиболее тесно и тонко связаны с эксплицитной, глубинной стороной того национального, самобытного, которое представлено в фольклоре, которое уже отстоялось в нем да и в самом языке. Это, видимо, те фигуры, которые впоследствии как бы холодеют, застывают, как указывает А. Н. Веселовский (Веселовский, 1940, 92), становятся привычными для одного народа, входя составной частью в общую гармонию их восприятия мира, и которые не могут быть походя восприняты другим народом, которому их еще надо прочувствовать, пропустить через свое мировосприятие, так как «образ, привычный и даже несколько стершийся с точки зрения носителя одного языка, может оказаться свежим и оригинальным для носителя другого языка» (Швейцер, 1973, 145).

Среди других фигур, использованных в украинском переводе, приведем гиперболу «сімсот женців» (семьсот жнецов), которых Васили нанял для уборки урожая, антитезу «напереді вогонь горит, ззаду вода замерзае» и т. п. Указанные параллели прослеживаются в целом ряде работ (Бостан, 1985, 36; Колядки, 1965, 158; Народни.., 1968, 32; Чебан, 1973, 84). Но это – собственные тропы украинцев, они не перенесены из оригиналов, они в них привнесены. Хотя, разумеется, в оригинальных текстах представлено большое количество различных фигур, наполнение у них совсем иное, характерное для румынского/молдавского фольклора и для румынского языка.

3. Формы бытования заимствованных фольклорных произведений в аспекте народного перевода

При изучении проблемы взаимосвязей и взаимовлияний в аспекте народного перевода нами было выделено три формы бытования заимствованных произведений устного народного творчества:

- перевод;
- оригинальная версия;
- частичный перевод + оригинальная версия.

В подтверждение этого ниже предпринимается попытка анализа указанных форм бытования заимствованных фольклорных текстов.

Типология народного перевода обозначена в параграфе I настоящей главы. В данном параграфе рассматриваются принципы использования поэтических средств при переводе песенных текстов с одного языка на другой. Для раскрытия же особенностей двух других форм бытования заимствованных фольклорных произведений необходимо пояснить, что мы понимаем под оригинальной версией. «Словарь иностранных слов» (1980) определяет слово «версия» (< позднелат. *versio*) как «одно из нескольких, отличных друг от друга изложений или объяснений какого-либо факта, события». То есть в отличие от переводов (учитывая различные их уровни) и разных вариантов переводов «в фольклористике вариантом называют текст, получающийся в результате каждого данного исполнения произведения сказителем. Поэтому разные варианты одного и того же произведения обнаруживаются не только у различных исполнителей, но могут появляться даже у одного исполнителя под воздействием различных причин» (Словарь литературоведческих терминов, 1974). Оригинальная версия характеризуется совершенно самостоятельным подходом к решению всех затронутых в произведении проблем; народ воспринимающий вносит в заимствованное фольклорное произведение свое мировидение, свой жизненный опыт, модифицирует лирического героя, тем самым приспосабливая это произведение к «обслуживанию» своих конкретных практических нужд.

Однако, говоря о понятии «оригинальная версия», мы отдаем себе отчет в том, что ее появление вторично по отношению к переводу, так как для того, чтобы создать оригинальную версию заимствованного произведения, надо знать, о чем говорится в исходном тексте, созданном другим народом и бытующем на ином языке, а это возможно только в результате перевода текста на родной язык или понимания его в оригинале.

Исходя из изложенного, последующий анализ строится на разноязычном и разножанровом материале (лирические песни, романсы, баллады, колядки), собранном в различное время на территории Молдовы, Румынии и Украины (см. Введение).

Во втором параграфе данной главы были проанализированы украинские народные версии «Плугушора», являющиеся, на наш взгляд, выразительным образцом художественного фольклорного перевода. Примером же перевода дословного может служить ряд разноязычных текстов (см. Приложение № 7), зафиксированных в Молдове и на Украине: вариант русской баллады «Возвращение дочери» (с. Белая Криница Черновицкой обл.) и ее народный перевод на румынский язык (с. Багриновка и с. Дяковцы Черновицкой обл.); буковинский вариант украинской народной песни «Ой, чорна…» и ее изложение на румынском языке (с. Стальновцы Черновицкой обл.); переложение на русский язык молдавской народной песни «Foaie verde, trei nuele» (с. Арионешть Отакского р-на). (Паспортные данные текстов приводятся в Приложении № 7.)

Понятие «дословный перевод» не совпадает с понятием «подстрочный перевод», и в этом смысле оно воспринимается и трактуется нами как несколько условное. Даже те переводы, которые, на первый взгляд, кажутся буквальными, оказываются впоследствии обладающими рядом отличий, продиктованных в первую очередь структурно-языковой спецификой, неизбежно проявляющейся при переводе любого текста с одного языка на другой.

Это явление было всесторонне и глубоко рассмотрено М. М. Бахтиным при анализе проблемы текста в лингвистике. Согласно теории ученого, всякая система знаков (в том числе язык) в принципе всегда может быть расшифрована, то есть переведена в другие знаковые системы (на другие языки); «следовательно, есть общая логика знаковых систем, потенциальный единый язык языков (…). Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов» (Бахтин, 1979, 284-285).

Дословный перевод преследует задачу изложить текст, максимально приближая его к оригиналу, сохраняя тематическое содержание, стиль, композиционное построение исходного произведения, не упуская (по возможности) элементов его художественной специфики и находя им эквивалентные соответствия в своем родном языке. В этом, как нам представляется, состоит творческий подход, проявляющийся при дословном переводе фольклорного текста. Кроме того, говоря о творческом начале в явлении дословного перевода, надо учитывать тот факт, что за каждым переводным текстом стоит фигура переводчика как творца, с его пристрастиями, идеалами и вкусами.

Для раскрытия процесса передачи народно-поэтического текста с одного языка на другой в фольклорной среде вышеупомянутые произведения будут проанализированы в следующих двух аспектах:

а) структурная специфика заимствованных песенных текстов;

б) художественные особенности переводных материалов.

Для удобства рассмотрения проанализируем в соответствии с ними каждый текст в отдельности.

1. «Лист зеленый, цвет мимозы…» (переводной вариант молдавской песни «Foaie verde, trei nuiele»).

а) Структурная специфика

Сохранена общая сюжетная линия и мелодика оригинала. Однако в переводном варианте песня сложена более гармонично: куплеты четко перемежаются рефренами, представляющими собой устойчивые словесные клише:

Что мне делать, как мне быть
И какую полюбить?

В оригинале стихотворные строки «Ce să fac eu, ce să fac, / Dacă toate trei îmi plac?» («Что мне делать, что мне делать, / Если мне нравятся все три?») встречаются один раз в качестве рефрена, а второй раз входят в состав куплета.

Структура переводного текста расширена относительно оригинала на четыре стихотворные строки (18 вместо 14) за счет:

– выделения стихов в качестве рефрена;

– более пространного выражения эмоциональных переживаний лирического героя (не в силах справиться со своими чувствами, он обращается за поддержкой к друзьям: «Что мне делать – я не знаю,/ Видно, милые друзья, сразу трех любить нельзя».

б) Художественные особенности

Конкретика оригинала сменяется более абстрактными, «смягченными» понятиями: исчезают образы трактористок-стахановок («Toate trei îs tractoriste / Toate trei – stahanoviste») и появляются «Трактористки молодые / И в труде передовые».

Для сохранения песенной мелодики оригинала в некоторых словах происходит смена положения ударения: «похитИть» вместо «похИтить», «шелковИцы» вместо «шелкОвицы».

Появление в переводном тексте новых художественных образов, не характерных для русского фольклора: мимоза, шелковица, роза. Более того, элемент, типичный для румынской фольклорной экспозиции, в которой «господствует образ не цветка, а зеленой ветки (зеленого листа)» (Веселовский, 1940, 160) в применении к различным растениям («frunza verde»), выступает в произведении в виде кальки «лист зеленый»:

Лист зеленый, цвет мимозы,
Три девчонки, словно розы,
Мое сердце окружают,
ПохитИть его желают.

Молдавская песенная символика не обошла своим влиянием образы и других фольклорных произведений русских сел Молдовы (Богомольная, 1974, 150-152).

2. «Negruță, tu negruță…» (переводной вариант украинской народной песни «Ой, чорна, я си чорна…»).

а) Структурная специфика

В переводе не нарушен ритмический строй оригинала и сохранена общая сюжетная линия. Перевод сокращен относительно исходного текста на четыре стихотворные строки (28 вместо 32). В молдавском тексте отсутствует перевод второй и четвертой строф. Выпадает строфа, раскрывающая отношения между героиней и ее возлюбленным:

Іванка полюбила,	(Иванка полюбила,
Іванка та недурня,	Иванка хорошего,
Я би не го збудила,	Я бы его не будила,
Що став би до полудня.	Чтоб он не вставал до полудня.)

В переводе отсутствует образ матери и, соответственно, строфа, где говорится о ней:

Не я його полюбила,	(Не я его полюбила,
Полюбила його мати.	Полюбила его мать.
Сама ми приказала	Сама мне приказала
Сорочку вишивати.	Сорочку вышивать.)

Вместе с тем, в молдавском варианте более подчеркнуто и заостренно характеризуются чувства героини, и это вызывает появление дополнительной строфы:

Of, trenule, tu trene,	(Ах, поезд, поезд,
Cum eşti tu fără milă.	Какой ты бессердечный.
Mi-l iei pe Ionel	Увозишь Ионела,
Şi rămîn fără nimeni.	И я остаюсь одна.)

б) Художественные особенности

В анализируемом тексте наблюдается явление замены чужого (чуждого) символа, образа – своим, понятным и доступным, создающим то же эмоционально-стилистическое впечатление, которое характерно для украинского оригинала. Это явление рассматривал в своих работах М. М. Бахтин, подчеркивая, что раскрыть и прокомментировать смысл образа или символа можно только «с помощью другого […] смысла (образа или символа). Растворить его в понятиях невозможно» (Бахтин, 1979, 362).

Примером вышесказанного может служить передача на румынском языке следующей строфы:

У ліси два дубочки,	(В лесу два дубочка,
Обі зелененьки.	Оба зелененькие.
Ми такі паровані,	Мы вместе,
Обое молоденьки.	Оба молодые.)

Данное четверостишие представляет собой типичную формулу двучленного психологического параллелизма (см. Веселовский, 1940, 133, 144-145): два зеленых деревца сравниваются с любящими друг друга молодыми людьми. В фольклорном переводном варианте эта же мысль выражена так:

Hai, bade, bădişor,	(Давай, любимый,
Să ne iubim cu dor,	Любить друг друга с желанием,
Frumos să ne iubim,	Красиво любить,
Că noi ne potrivim.	Потому что мы подходим друг другу.)

В украинском оригинале образ влюбленных, представляющих красивую и достойную пару, показан через образ природы: похожие деревья – подходящие друг другу юноша и девушка; зеленый цвет растений – молодость людей. В переводе эти же идеи выражены более непосредственно, без иносказаний, хотя, за счет этого, возможно, и менее поэтично: пусть наша любовь будет красива, потому что мы подходим друг другу. Однако в первых двух стихотворных строках анализируемой строфы появляются слова, настраивающие слушателей на возвышенное восприятие чувств героев песни: 1) *bade, bădişor* – дорогой, любимый; 2) *dor* – любовь-желание, любовь-влечение, любовь-тяготение. В результате переводной молдавский текст сохраняет не только смысл, но и глубокий эмоциональный настрой оригинала. Вполне вероятно, если бы перевод был более точным, буквальным, то он утратил бы свою образность и стал бы менее понятным для воспринимающего текст на румынском языке.

Так же, то есть заменой одного образа на другой (эквивалентный), может быть объяснено появление в переводном тексте главного героя с иным внешним обликом, чем в оригинале, – отражающим эталон красоты, близкий и понятный для молдаван. Вместо высокого стройного парня с ямкой на подбородке появляется юноша, тоже высокий и стройный, но с указанием и на другие доминирующие портретные характеристики: глаза, как бусины, и густые брови (часть лица, имеющая особое значение для румын и

молдаван в эталоне красоты, ср. фразеологизм *ales pe sprînceană* – досл. подобранные по брови, русск. как на подбор и т. д.):

Ionele, tu Ionele,	(Ионел, ты Ионел,
Cu ochii ca mărgele,	С глазами, как бусины,
Năltuţ şi subţirel,	Высоконький и тоненький,
Cu cămaşa brodată.	В вышитой рубашке.)

3. ***«Marinare, marinare»*** (переводной вариант русской баллады «Возвращение дочери»).

а) Структурная специфика

Переводной текст сохранил сюжет, мелодику и общий объем стихотворных строк (32 стиха) оригинала. В молдавском варианте присутствуют все действующие лица русской баллады (моряк, девушка, мать девушки), сохранена прямая речь в качестве приема. Перевод максимально приближен к оригинальному произведению:

Но не слушала она	(Fata mamei n-a ascultat
Матери совета.	A mamei sfătuire.
И поехала она	Cu marinarul a plecat
Край белого света.	În largul mării line.)

б) Художественные особенности

Наблюдается образование новых конструкций в переводе: «marinarul mititel» (маленький матрос, матросик) вместо «матросенок» (для русского языка эта лексема также не является характерной).

Особый акцент в переводном тексте делается на костюме героини, вплоть до указания его цвета – «alba-albăstrie» (бело-голубой). Моряк обращается к девушке со следующими словами:

Du-te la măicuţa ta	(Сходи-ка к своей матери,
Ceге-i învoire.	Спроси разрешения.
Eu rochiţa ţi-oi lua	Я возьму твое платьице
Albă-albăstrie.	Бело-голубое.)

Использование в тексте бело-голубой гаммы, разумеется, не случайно. Оно основано не только на ассоциациях с образами сине-белых волн, голубых морских просторов, матросской формы и т. п., но также и на том, что в национально-культурных коннотациях молдаван и румын эти цвета связаны с понятиями светлого, радостного, нарядно-праздничного, положительного начала (Маринеску, 1994, 23, 31; Зайковская, 1995, 145-146). Цвет костюма героини гармонирует с ее внутренним настроем: надеждой девушки на счастливую, полную любви жизнь.

Основываясь на проведенном выше анализе фольклорных произведений, сделаем следующие выводы относительно принципов дословного перевода:

1. сохраняется сюжетная линия, ритмический строй и эмоциональная насыщенность оригинала;

2. перевод делается максимально приближенным к исходному тексту, с опорой на структурно-языковую специфику воспринимающей стороны;

3. художественные особенности оригинального текста (образы и символы) привносятся в переводные произведения эквивалентными соответствиями, имеющимися в родном языке;

4. В переводных текстах появляются новые образы (иногда в виде калек), не характерные для фольклора воспринимающей стороны.

Перейдем к рассмотрению следующей формы бытования заимствованных фольклорных произведений. Одним из ярких примеров взаимоконтактов и взаимовлияний молдавской/румынской и украинской фольклорных традиций выступает появление в молдавском/румынском народном творчестве героини украинских новогодних щедровок – Маланки (Мелании). Факты, свидетельствующие об усвоении молдаванами и румынами некоторых элементов украинских новогодних обычаев, фиксировались в материалах А. Защука (рассматривались новогодние обычаи в смешанных селах Бессарабии – Защук, 1862) и книге И. Свенцицкого (взаимосвязь украинских и молдавских колядок – Свенцицкий, 1933). Исследователь народного творчества Е. Воронка еще в начале XX века отмечала факт заимствования буковинскими румынами украинской колядки «Маланка», которая исполнялась как на украинском языке, так и в переводном варианте:

Ca Malanca chef va face	(Маланка вас развеселит,
Şi Malanca va jucare,	Маланка вам станцует,
Focu-n vatra v'aţiţare	Она печку натопит,
Şi casa va maturare,	И дом подметет,
Şi blidele va spălare.	И посуду вымоет.)

(Voronca, 1903, 105).

Современные исследователи молдавского/румынского фольклора не раз акцентировали внимание на том, что вместе с образом Маланки у украинцев был заимствован и весь обрядово-театрализованный комплекс, который исполняется накануне Нового года и представляет собой особую форму поздравлений, пожеланий счастья и достатка в новом году (Voronca, 1903, 105; Скице.., 1965, 386-387; Спатару, 1984, 72-76; Бостан, 1987, 14; Бостан, 1985, 40-45). Изучая драматическую инсценировку «Маланка» у украинцев и румын Буковины, Г. К. Бостан отмечает, что первоначально она исполнялась буковинскими румынами на украинском языке (Бостан, 1987, 14). «Впоследствии текст „Маланки" был переведен на молдавский язык и в некоторой степени видоизменен, но его связь с оригиналом остается очевидной» (Бостан, 1987, 38). Переводной характер молдавской/румынской колядки «Маланка» отмечают В. М. Гацак (Молдаване, 1977, 346), Н. М. Бэешу (Фолклорул.., 1981, 89-91; К. Ф. Попович (А в пісні.., 1995, 18) и др.

«Маланка» – это многослойное, многоплановое явление украинского фольклора. Во-первых, украинцы называют «Маланкой» («Меланкой») канун Нового года. Это название происходит от имени св. Мелании, праздник которой, согласно православным святцам, отмечается 31 декабря по н. ст. (13 января по ст. ст.) Во-вторых, Маланка является героиней отдельного тематического цикла новогодних щедровок. «Маланка» – сложный, контаминированный фольклорный образ. Гипотетически его можно трактовать как обрядовое замещение в народном сознании Мокоши – главного женского божества в языческом пантеоне древних славян. Основание для таких исторических аналогий дает сопоставление обрядовых функций и стойких семантических признаков, присущих мифологическому и фольклорному образу (Восточно-славянский.., 1993, 136-137). В-третьих, «Маланка» – это антропоморфная маска-персонаж в составе традиционных обрядовых представлений на Украине.

На территории Молдовы, Буковины и Румынии «Маланка» известна под названиями «Маланка», «Меланья», «Меланка» (Спатару, 1984, 72; Ботезату, 1984, 137; Спатару, 1967, 130; Бостан, 1987, 14; Курочкин, 1987, 31), «Маланкуца» (Ой у саду.., 1971, 254; Співае.., 1995, 42; Бэешу, 1981, 89). Гр. Ботезату, исследуя «Маланку» как драматическое действо, исполняемое на новогодние праздники, выделяет термины *маланка* и *маланковать*, которые уже сами по себе «наталкивают на что-то смешное, веселое, а звон колокольчиков и мелодии песен придают этому светскому обычаю оживленный характер» (Ботезату, 1984, 137).

В рассматриваемых нами регионах «Маланка» бытует в форме колядок (религиозных и нерелигиозных); драматических инсценировок (контаминируя с игрищами «Коза», «Медведь», «Лошадка», «Цыгане», «Турки» и др.); русской драмы «Царь Максимилиан»; украинской драмы; исторической народной драмы, созданной по образцу войницкой и гайдуцкой драмы, но не контаминирующей с ними (в основе ее – легенды о Маланке, дочери градоначальника г. Каменец-Подольского, погибшей от рук татар ради спасения родного города) (Спатару, 1980, 76; 1974, 98; 1984, 72).

При дальнейшем анализе нас главным образом интересуют молдавские/румынские версии украинских новогодних щедровок, героиней которых является Маланка, с точки зрения принципов народного перевода текстов, в основе которого создаются оригинальные фольклорные версии. Само заимствование молдаванами и румынами образа Маланки, как мы полагаем, диктовалось необходимостью наличия положительного женского образа в их фольклоре.

«Следует отметить, – пишет Г. К. Бостан, – что из многочисленных украинских вариантов (в сб. „Колядки ты щедрівки” указано 20 текстов) заимствованы те песни о Маланке, в которых раскрывается действие персонажа, дающее возможность для инсценировки» (Бостан, 1985, 43). В народном представлении Маланка – красивая («Malancuța e fată frumoasă» – Співае.., 1995, 42-43), трудолюбивая девушка («Malăncuța-i gospodină» – Поезия.., 1975, 212). Впоследствии на данный идеальный образ, как на основу, нанизывались другие черты характера: самоотверженность, превращающая Маланку в национальную героиню (Спатару, 1980, 76), бескорыстие, верность своему чувству (Бэешу, 1981, 89-90) и т. д., – процесс естественный и закономерный, так как, «с одной стороны, перевод как продукт представляет собой качественно определенное, относительно замкнутое целое, а с другой, – это „открытая”, разомкнутая система, для которой характерна адаптация к современным конкретно-историческим условиям” (Брандес, 1988, 37). Именно такая «открытость», как нам видится, и является одним из ключевых моментов, способствующих созданию оригинальных фольклорных версий заимствованных произведений устного народного творчества.

Материалом для анализа нам послужили тексты украинских щедровок молдавских/румынских колядок, хранящиеся в ФН АН Молдовы (Фонд 19, Опись 3, № 157, 1965, 198; Фонд 19, Опись 3, № 164, 1966, 268), а также сборники фольклорных произведений, изданные в Молдове, Румынии и на Украине (Ой у саду.., 1971; Буковинські.., 1963; Співае.., 1995; Поезия.., 1975; Satul Petrunea, 1995; Folclor din țara fagilor, 1993 – см. Приложение № 8).

Было рассмотрено и систематизировано 22 текста «Маланки»: 9 – на языке оригинала и 13 – на румынском языке. Тщательный разбор произведений позволил их сгруппировать по сходству сюжетных линий в несколько самостоятельных типов.

Украинские щедровки

Тип I. Маланка пасет уток и случайно их теряет. Во время поисков пропажи она встречает юношу – Василя, который обрабатывает землю («Воре, воре, жито сіе / За ним то жито зеленіе» – Пашет, пашет, жито сеет / За ним то жито зеленеет – Співае Стурзовка, 1995, 44). Влюбленная Маланка сравнивает Василя с цветком васильком (здесь наблюдается игра слов, отсутствующая в молдавском/румынском варианте) и мечтает о том, как она будет ухаживать за ним, любить и холить. Вернувшись домой, она начинает готовить приданое, а затем посылает его своему возлюбленному («Шовки пряла, шервети ткала / Та й до милого посилала» – Пряжу пряла, полотенца ткала / И милому посылала – Буковинські.., 1963, 48).

(Щедровки I типа см.: Співае Стурзовка, 1995, 44-47; Буковинські.., 1963, 48.)

Тип II. Маланка умывается на Днестре и случайно роняет в воду серебряный перстень. Доставая перстень, она мочит фартук («Срибрий перстень доцягала/ Шовковий фартух заваляла» – Співае Стурзовка, 1995, 44). Девушка обращается к ветру с просьбой высушить фартук («Повій, вітре буйнесенький, / Висуши фартух тонесенький» – Буковинські.., 1963, 46).

(Щедровки II типа см.: Співае Стурзовка, 1995, 44-47; Буковинські.., 1963, 46; ФА АН РМ, Ф. 19, Оп. 3, № 164, 1966, 268.)

Тип III. Маланка мало спала в ночь на Петров день. Она готовила себе приданое и по очереди отсылала свою работу в подарок отцу, матери, сестре, брату. Все родственники отказываются. Только возлюбленный Маланки принимает ее подарок и признает девушку своей невестой («Ой моі шовки, ой моі кедри / Ой моя любка Маланочка» – Satul Petrunea, 1995, 99).

(Щедровки III типа см.: Satul Petrunea, 1995, 99; ФА АНМ, Ф. 19, Оп. 3, № 157, 1965, 198.)

Тип IV. Маланка в образе молодой хозяйки («Травиченька зелененька / Там хозяйка молоденька» – Satul Petrunea, 1995, 103). Она на реке Иордане отбеливает полотно и обращается по очереди к отцу, матери, брату, сестре с просьбой забрать и оценить ее работу.

(Щедровки IV типа см.: Satul Petrunea, 1995, 101-105; ФА АНМ, Ф. 19, Оп. 3, № 157, 1965, 198.)

Выделенные нами типы Маланки могут существовать самостоятельно (тип III – Satul Petrunea, 1995, 99; тип IV – Satul Petrunea, 1995, 101-105; тип IV – Буковинські.., 1963, 46) и контаминировать друг с другом (тип I + тип II – Співае Стурзовка, 1995, 44; тип I + тип III – Буковинські.., 1963, 48; тип III + тип II – ФА АНМ Ф 19, Оп. 3, № 164, 1966).

Колядки «Mălăncuța»

Тип I. Маланка – красивая девушка («ca o dalbă hulughită» – как белая голубка – Співае Стурзовка, 1995, 42-43; «ca o păunică/ Paunic'cu pene ver-oi» – как павушка, / Павушка с зелеными перьями – Folclor.., 1993, 61), в шелковых платьях («straie de mătasă» – Співае Стурзовка, 1995, 43). Она просит впустить ее в дом, так как на улице сильный дождь («c-afară plouă de varsă» – Satul Petrunea, 1995, 65). Попадая в дом, Маланка показывает себя хорошей хозяйкой, которая умеет и работать, и веселиться:

Ea în casă de-a intra,	(Если в дом она войдет,
Tare frumos va juca,	Очень красиво станцует,
Blidele vi le-a spăla,	И посуду вам вымоет,
Şi vetrele vi le-a unge,	И пол глиной помажет,
Şi vacile vi le-a mulge,	И коров подоит,
Şi hîrletul v'a lua,	И лопату возьмет,
Şi grădina v'a săpa,	И огород вскопает,
Busuioc va semăna…	И базилик посеет…)

(Поезия.., 1975, 212)

(Колядки I типа см.: Поезия.., 1975, 211-212; Співае Стурзовка, 1995, 42-43, Folclor.., 1993, 61; Satul Petrunea, 1995, 65.)

Тип II. Маланка из Хырлэу – девушка на выданье («fată mare de'mparat / S'a cerut măritată» – Поезия.., 1975, 213). Она красива и нарядна («în rochiță şi-n coftiță» – в платьице и кофточке – Поезия.., 1975, 213). Однако родители, не считаясь с желаниями и чувствами дочери, ждут богатого жениха и в результате выдают ее замуж за недостойного человека («A luat-o un blestemat / Ce mănîncă nespălat / Şi ce culcă ne'nchinat» – Ее взял проклятый, / Который садится за стол неумытым / И ложится спать, не помолясь Богу – Поезия.., 1975, 213-215). (Колядки II типа см.: Поезия.., 1975, 213-215.).

Тип III. Маланка готовит себе приданое («Matasă torcea, / Zestre făcea» – Шелк пряла, / Приданое готовила – Поезия.., 1975, 215). Она отсылает его по очереди отцу, матери, брату, сестре, но все отказываются от подарков. Только возлюбленный Маланки принимает их и объявляет ее своей невестой:

Zestrea este toată a mea	(Все приданое мое,
Şi tu eşti nevasta mea!	А ты моя невеста!)

(Поезия.., 1975, 215).

(Колядки III типа см.: Поезия.., 1975, 215.) Как мы видим из приведенных выше схем, совпадение по сюжетной линии наблюдается между III типом украинских щедровок (Satul Petrunea, 1995, 99-101) и III типом молдавских/румынских колядок (Поезия.., 1975, 215). При сравнении интересующих нас текстов ясно прослеживается переводной характер молдавской/румынской колядки и выделяется его украинский прототип. Народный перевод сокращен относительно исходного текста крайне незначительно – на пять стихотворных строк (35 вместо 40 стихов). В обоих случаях Маланка выступает как трудолюбивая девушка, которая хочет быть достойной невестой и любимой женой. При переводе сохранен сюжет, принцип построения сюжета, внутренняя сущность центрального образа, все действующие лица оригинала, прямая речь героев. Различия в текстах незначительны: меняется время выполнения работы главной героиней (в оригинале Маланка готовит приданое в ночь на Петров день, а в переводном варианте речь идет о рождественской ночи), а также составные части самого приданого (украинская Маланка ткет холсты и прядет пряжу, а в молдавских/румынских колядках девушка ткет шелковое полотно). Однако эти различия не затеняют переводной характер рассматриваемого текста.

В остальных случаях все проанализированные нами колядки Молдовы, героиней которых выступает Маланка, являются, на наш взгляд, оригинальными версиями.

Как мы уже говорили, заимствование образа Маланки в молдавском/румынском фольклоре не вызывает сомнений. Об этом свидетельствуют многочисленные исследования ученых, занимавшихся и занимающихся в настоящее время проблемами фольклорных взаимосвязей (см. выше). Образ Маланки в украинском фольклоре воплощает в себе извечное стремление народа к Красоте. Причем, к красоте не только в понимании внешности героев (в народе это проявление прежде всего здоровья и физической силы), но и к красоте в трудовой деятельности. Образ Маланки соединяет в себе внешнюю красоту и трудолюбие. Характер героини всегда раскрывается через ее отношение к труду, который для нее не наказание, а праздник и удовольствие. Чем бы Маланка ни занималась, работа спорится в ее руках, не подавляя жизнерадостности героини. Маланка – светлый образ прекрасного человека, прекрасного трудом и в труде. Своеобразие образа Маланки вполне подтверждается и следующим обобщающим наблюдением В. Е. Гусева: «Эстетика народной поэзии – эстетика не праздности, а праздничности. Поэтому… в сущности дается идеализированный портрет героя, но идеализация эта держится как бы границ „должного", максимально доступного, лучшего из возможного, выявляя те качества, которые появляются в человеке *при работе, не доходящей до изнурительности*" (выделено В. Е. Гусевым – Гусев, 1967, 280). Красота характера девушки проявляется не только в труде, но и в ее отношении к родным, возлюбленному: Маланка – почтительная дочь (Satul Petrunea, 1995, 100-105), верная подруга (Буковинські.., 1963, 48; Співае Стурзовка, 1995, 44-47).

Учитывая качественные характеристики поэтического образа Маланки, естественным представляется появление этой героини в молдавском/румынском фольклоре. Другое дело, что, сохраняя внутренний смысл заимствованного образа, украинская Маланка в молдавских/румынских колядках получает иное внешнее «оформление» (мы имеем в виду не только физические данные героини, ее костюм, но и формы трудовой деятельности), адаптируется к иной языковой и этнокультурной среде, так как художественный «образ соответствует сложности, эстетическому богатству и многогранности самой жизни» (Борев, 1975, 201). Как отмечал в связи с этим Г. Бостан, очевидно «приобщение украинской колядки к молдавской фольклорной традиции на протяжении около ста лет после перевода украинского текста на румынский язык. Имеется в виду не только постепенное слияние „Маланки" с молдавскими колядками, свадебными и лирическими песнями, но и ее адаптация к ритмико-мелодической структуре некоторых образцов национального музыкального фольклора» (Бостан, 1985, 45-46).

Для сопоставления образа Маланки из украинских щедровок и молдавских/румынских колядок нами составлена схема, в основу которой положены параметры, способствующие раскрытию образа героини: описание ее внешности, одежды, видов трудовой деятельности.

Описание внешности Маланки

а) Украинские щедровки:

«руса коса до пояса» – русая коса до пояса (Співае Стурзовка, 1995, 47).

б) Молдавские/румынские колядки:

«fată frumoasă» – красивая девушка (Співае Стурзовка, 1995, 43; Поезия.., 1975, 212, 214);

«fată mare de'mpărat» – взрослая девушка, царьдевица (Поезия.., 1975, 213);

«ca o dalbă hulughiţa» – как белая голубка (Співае Стурзовка, 1995, 43; Поезия.., 1975, 213);

«fată mare» – взрослая девушка (Співае Стурзовка, 1995, 43; Folclor.., 1993, 61);

«ca o păunică-i, / Păunic'cu pene verzi-oi» – как павушка, / Павушка с зелеными перьями (Folclor.., 1993, 61).

Описание одежды Маланки

а) Украинские щедровки:

«шовковий фартух» – шелковый фартук (Співае Стурзовка, 1995, 44-45);

«фартух тонесенький» – тоненький фартук (Співае Стурзовка, 1995, 44-45); Буковинські.., 1963, 46);

«срибрий перстень» – серебряный перстень (Співае Стурзовка, 1995, 44);

«на ній сорочка парубоча» – на ней мальчишеская рубашка (Співае Стурзовка, 1995, 47).

б) Молдавские/румынские колядки:

«papuci negri în picioare» – черные туфли на ногах (Співае Стурзовка), 1995, 43; Поезия.., 1975, 213);

«şi-o rochiţă» – она одета в платьице (Співае Стурзовка, 1995, 43; Поезия.., 1975, 213);

«mîndre straie» – дорогая одежда (Satul Petrunea, 1995, 65);

«straie mîndre'mpărateşti» – одежда редкая, царская (Поезия.., 1975, 212);

«straie de mătasă» – шелковая одежда (Поезия.., 1975, 212);

«haină nouă» – новая одежда (Поезия.., 1975, 212);

«bune straie» – хорошая одежда (Поезия.., 1975, 213);

Ср.: Haina nouă ponoseşte (Новую одежду изнашивает,
Cojocul de trei carboave Кожух за три карбованца,
Cuşmuliţa brumarie, Серую овечью шапочку,
Ciubotele fantezie. Затейливые сапожки.)
(Поезия.., 1975, 214).

Описание видов трудовой деятельности Маланки

а) Украинские щедровки:

«шовки пряла, шервети ткала» – пряжу пряла, полотенца ткала (Буковинські.., 1963, 48; Satul Petrunea, 1995, 100);

«біл білила» – полотно отбеливала (Satul Petrunea, 1995, 44; ФА АН РМ Ф. 19, Оп. 3, № 157, 1965, 1981);

«пасла два качури» – пасла двух уточек (Співае Стурзовка, 1995, 44; Буковинські.., 1963, 48;

«посію ж тебе в городчику» – посею тебя в огородике (Співае Стурзовка, 1995, 46; Буковинські, 1963, 48);

«я ті подою (корови), що пригнала» – я тех подою (коров), что пригнала (Співае Стурзовка, 1995, 46).

б) Молдавские/румынские колядки:

Malanca-i gospodină.	(Маланка – хозяйка.
La covată cu fainã;	У корыта с мукой;
Ea casa va mătura,	Она дом подметет,
Şi blidele va spăla,	И посуду вымоет,
Şi cuptorul vi l-a unge,	И печь обмажет,
Şi vitele vi le-a mulge.	И скотину подоит.)

(Поезия, 1975, 212).

Анализ вышеприведенных схем свидетельствует о том, что героиня украинских щедровок внешне очень отличается от образа из молдавских/румынских версий «Маланки». Она представлена довольно схематично: у нее русая коса до пояса, а из деталей ее туалета известен лишь тонкий шелковый фартук и мальчишеская рубашка. Центральный образ молдавских/румынских версий – это красивая (царская) девушка, сравниваемая с такими прекрасными птицами, как белая голубка или яркая, блистательная павушка. Под стать такой красавице и ее одежда, которая определяется не иначе как хорошая, дорогая, шелковая, новая, редкая, царская. Одним из объяснений этому может быть, как нам кажется, тот факт, что изначально «Маланка» – это текст новогодней обрядовой поэзии, основная функция которой магическая (путем пожеланий принести удачу и достаток в дом хозяев – см. гл. I, параграф 2 настоящей работы), а не восхваление и величание главной героини. В молдавских/румынских версиях, с течением времени впитавших в себя элементы свадебных и лирических песен (Бостан, 1985, 45), героиня представлена в очень ярком, возвышенном, богатом – «царском» – виде. Этот художественный прием часто используется в свадебном фольклоре многих народов (Веселовский, 1940, 154-155, 170, 225; Гусев, 1967, 280; Бостан, 1985, 56). Что же касается внутренней сути героини, то она осталась неизменной: трудолюбие, доброта, порядочность, уважение к старшим – вот те мерила нравственных ценностей, которые сближают образ Маланки из молдавских/румынских колядок с его украинским прототипом.

Примером постепенного слияния заимствованной украинской колядки с молдавскими/румынскими свадебными песнями может служить появление в молдавских/румынских версиях «Маланки» базилика (busuioc). Это растение, по народным поверьям, благодаря своему приятному запаху, способно вызывать симпатию и любовное чувство (в украинском фольклоре подобную функцию выполняет барвинок). В молдавской/румынской свадебной лирике базилик является символом любви, девственности, спутником молодых (Бостан, 1985, 57). В молдавских/румынских версиях «Маланки» он появляется почти в каждом тексте: «busuioc verde pe masa» – зеленый базилик на столе (Співае Стурзовка, 1995, 42; Folclor.., 1993, 61); busuioc verde-n cărare / semănat de-o fată mare» – зеленый базилик на дорожке / посеянный взрослой девушкой (Folclor.., 1993, 61; Поезия.., 1975, 213) и т. д. Однако надо отметить, что возможно и параллельное бытование двух символов с этнокультурным наполнением – молдавского/румынского базилика и украинского барвинка:

Barbanoc şede pe masă,	(Барвинок на столе,
Barbanoc cu frunza lată.	Барвинок широколистный.)

(Satul Petrunea, 1995, 65).

Появление в колядках таких символических изобразительных средств, как «dalbă hulughiţă» (белая голубка), «păunică» (павушка) также свидетельствуют о влиянии молдавской/румынской лирики на заимствованную украинскую обрядовую песню (см. схему эстетических категорий лирической песни – Бостан, 1985, 103-112).

В молдавских/румынских версиях Маланка обретает конкретные местные черты. В ряде текстов она окружена народными музыкантами:

Mălăncuţa din Hîrlău, oi,	(Маланкуца из Хырлэу, ой,
Se plimba prin Mojilău, oi,	Гуляет по Могилэу, ой,
Cu doi bani în buzunariu,	С двумя банами в кармане,
Cu doisprezeci lăutariu.	С двенадцатью лэутарами.)

(Співае Стурзовка, 1995, 42).

Появление молдавской/румынской денежной единицы – *бан* (< рум. *ban*) свидетельствует о локализации рассматриваемого текста, «прикрепления» его к определенной географической и этнической территории (см. гл. II, параграф 2 данной монографии).

Таким образом, проанализировав колядки Молдовы и Буковины, центральным образом которых является заимствованная из украинского фольклора Маланка, можно сделать вполне определенный вывод о том, что рассматриваемые произведения бытуют в двух формах: в одних случаях они являются переводами заимствованных произведений, а в других – оригинальными версиями.

Рассмотрим еще одну форму бытования заимствованных фольклорных произведений в аспекте народного перевода. Среди двуязычных песен особое место занимает широко известный в Молдове, Румынии и Украине романс «Sâ-mi cînţi, cobzar batrîn, ceva» (см. Приложение № 9). Ряд исследователей молдавского/румынского народного творчества считают, что, исходя из своеобразия содержания и мелодии песни, она является заимствованием из репертуара цыганских музыкантов России (Аксьонова, 1968, 162; Breazul, 1954, № 11-12 – цитируется по: Аксьонова, 1968, 162). Украинский фольклорист А. С. Романец, занимающийся проблемами молдавско-румынско-украинских связей в народно-песенном творчестве, придерживается точки зрения, что популярный молдавский/румынский романс является двойником украинской народной песни «Заграй ми, цигане старий…» (Романец, 1984, 323), которая, в свою очередь, имеет автора: в 1870 г. ее сочинил поэт И. Воробкевич (Воробкевич, 1964, 51). По мнению А. С. Романца, популяризации песни мог способствовать сам автор, так как И. Воробкевич был учителем музыки и пения в черновицких учебных заведениях. Задушевная музыка и глубокое содержание стихов были понятны и близки народу, поэтому песня пользовалась большим успехом.

Украинский народный вариант стихов И. Воробкевича сокращен относительно оригинала в полтора раза: вместо 36 стихотворных строк – 20-24 (Буковинські.., 1963, 592). В произведение не внесено никаких смысловых дополнений, не изменен общий эмоционально-оценочный настрой текста. Лирический герой песни охвачен ностальгически-печальным чувством и подводит итоги своего жизненного пути. Под чарующие звуки музыки, услышанной им еще в детстве (Заграй… ти пісню ту, / Що колись співала / Старая ненька, як мене / В колисці колисала. – Сыграй ту песню, / Которую мне пела / Старая няня, / Качая меня в колыбели. – Буковинські.., 1963, 592), герой размышляет о прожитом и пережитом. Музыка старого цыгана будит светлые воспоминания об ушедших друзьях и памятных местах, где протекала жизнь лирического героя, порождая в его душе внезапно нахлынувшие глубокие и трепетные чувства:

Заграй, старий, хай потечуть	(Играй, старик, пусть потекут
Дві сльози по личеньку	Две слезы по лицу,
То легше станет на душі,	И легче станет на душе,
І легше не серденьку.	И легче на сердце.)

Ко второй половине XIX века восходит и появление молдавской/румынской версии песни «Заграй ми, цигане старий…». «Не исключено, – выдвигает предположение А. И. Романец, – что своим появлением она обязана автору, так как И. Воробкевич, владея молдавским языком, не раз прибегал к переводам собственных украинских произведений на молдавский язык» (Романец, 1984, 324; Романец, 1979, 201-203).

Мы, основываясь на анализе текстов (разбираемые произведения зафиксированы на Буковине в Вижницком, Сторожинецком, Глыбокском, Новоселицком районах Черновицкой области как на украинском языке, так и на румынском – см. Приложение № 9), склонны считать, что имеем дело не с авторским переводом, а с оригинальной молдавской/румынской изустной версией. Как нам кажется, если бы И. Воробкевич перевел свои собственные стихи, то сделал бы это максимально близко к тексту, сохранив если не объем произведения, то, по меньшей мере, образ главного персонажа, который обусловливает эмоциональный настрой всей песни. Герой украинских вариантов – это интеллигентный человек, философ, тонко чувствующий музыку, способный сопереживать. Он печалится о прожитом времени, о безвозвратно ушедших светлых мгновениях его жизни: детство и песня старой няни, баюкающей ребенка, молодость, сад, где встречались друзья и т. д. Песня печальна, но эта печаль светла и прекрасна.

Молдавские/румынские версии украинской народной песни литературного происхождения совпадают с оригиналом в отношении количества стихотворных строк (20-24); наблюдается точный перевод первой строфы:

Заграй ми, цигане старий,	Să-mi cînţi, cobzar batrîn, să-mi cînţi,
Якоі я гадаю;	Să-mi cînţi ce ştii mai bine,
Вина ти дам и грошей дам	Căci vin ţi-oi da şi bani ţi-oi da,
І всього, що лиш маю.	Şi haina de pe mine.

Единственное расхождение – появление образа кобзаря вместо образа старого цыгана. Это может быть объяснено тем, что, заимствуя произведение из украинского фольклора, народ воспринимающий и героя-музыканта превращает в кобзаря, играющего на кобзе, скрипке или гитаре, в зависимости от варианта.

При дальнейшем анализе молдавских/румынских вариантов песни мы видим перед собой совсем иного лирического героя, отличного от образа из украинских вариантов. Герой не печалится, а тоскует, и тоска эта тяжела и безысходна. Он сидит в темной корчме («crîşma'ntunecoasă»), в обстановке, усиливающей гнетущее состояние, и подводит итоги своего жизненного пути. Для героя тяжело осознание того, что к жизненному финишу он пришел опустошенным – без сил, без денег, без дома и детей:

Să beau, să cînt ş'apoi să uit,	(Выпью, спою и забуду,
Căci n-am copii şi casă.	Что у меня нет ни детей, ни дома.)

Он не вспоминает прошлое, напротив, старается его забыть («viaţa atât de amara» – жизнь так горька):

Să beau, să cînt, apoi sa uit	(Выпью, спою и забуду,
Că am iubit odată.	Что я любил когда-то.)

Предпочтения героя обретают конкретные, локально закрепленные очертания: песня, которую он просит спеть кобзаря, – дойна.

Характер главного персонажа обусловливает эмоциональный настрой всего произведения: в украинских вариантах он философско-абстрактный, в молдавских/румынских – сентиментально-интимный.

Анализ текстов подводит нас к предположению, что вряд ли И. Воробкевич мог так по-разному изобразить своего героя в украинской и молдавской/румынской версиях: в сущности, это два совсем различных характера, последовательно выдержанных в эмоционально-психологическом отношении. Скорее всего он не является автором «перевода» своего произведения. Видимо, в данном случае мы имеем дело с очень сложным явлениям заимствования, объединяющим частичный перевод и оригинальную версию.

Не вызывает сомнения, что именно народный вариант литературного произведения «Заграй ми, цигане старий…» лег в основу популярного молдавского/румынского романса «Cobzar». Доказательством тому служит ряд факторов: почти дословный перевод первых четырех стихотворных строк, совпадение событий (в плане последовательности их развития), построение произведения в форме воспоминания, наличие общего звена в обеих версиях – музыки. При всем этом молдавский/румынский романс – это оригинальная версия украинской народной песни, которая имеет своего характерного героя, со свойственным именно ему восприятием событий и подходом к решению жизненных вопросов.

Проблема, связанная с выделением форм бытования заимствованных фольклорных произведений в аспекте народного перевода, чрезвычайно трудна и требует тщательного и всестороннего анализа текстов. Нами были выделены три такие формы. Использованные в процессе анализа текстов методы могут быть применены и при разборе других переводных произведений, таких, например, как «Mugur, mugurel» (перевод украинской песни «Коню, мою коню»), гульбищная песня «Молодёхынькый жанился» (перевод молдавской/румынской песни «Tinerel m-am însurat»), перевод на румынский язык балладного сюжета «Маруся отравилась» и др.

Произведенное исследование позволяет сделать ряд выводов:

1. Понятие «фольклорный перевод» вовсе не симметрично понятию «литературно-авторский перевод». Оно находится пока на стадии становления. В фольклорных переводах, как правило, сохраняются основные сюжетные звенья, художественно-поэтические средства, мелодика оригинала. Переводу подвергаются произведения различных фольклорных жанров, принадлежащие представителям разных национальностей. Явлению перевода подвержены произведения обрядово-календарной поэзии, лирические песни, баллады, романсы, сказки, загадки и т. д. Наиболее часто переводятся произведения тех жанров, в которых либо преобладают сюжеты международного происхождения, при отсутствии национально-исторического содержания (баллады), либо раскрываются проблемы, затрагивающие общечеловеческие ценности (лирические песни, романсы). В первом случае заимствования подчиняются принципу фабульной занимательности, а во втором объясняются близостью человеческих чувств, идеалов и представлений. Однако надо подчеркнуть, что указанное разграничение весьма условно, так как при переводе обе эти посылки тесно переплетены друг с другом. Более того, чтобы перевод был возможен и необходим, должна существовать потребность в таком импорте, нужно наличие аналогичных тенденций развития, более или менее оформившихся в данном обществе, в данном фольклоре.

2. В работе были выделены различные формы и качественные уровни переводов:

а) - *дословный перевод* (иноэтнический текст, «пересаженный» из родной почвы в другую);

- *художественный перевод* (уникальный, органичный, самостоятельный элемент в иной фольклорной среде, основа для самобытных национальных версий);

б) - *полный перевод* (текст переводится целиком и сохраняет основное сюжетное звено произведения, главные действия и персонажей) ;

- *частичный перевод* (переводу подвергаются лишь отдельные фрагменты произведения);

в) - *точный перевод* (не значит буквальный, ибо при переводе любого текста с одного языка на другой вступают в силу законы лингвистики;

- *неточный перевод* (отдельные части текста могут опускаться, меняться местами, не всегда выдерживается рифма);

г) - *прямой перевод* (текст переводится с языка оригинала);

- *непрямой перевод* (текст переводится через язык-посредник);

д) - *реальный перевод* (текст действительно является переводным вариантом иноязычного фольклорного произведения);

- *мнимый перевод* (существование разноязычных вариантов, к примеру, библейского сюжета).

3. В качестве примера художественного перевода были проанализированы «Гейкання» – украинские

версии молдавского/румынского «Плугушора». Понимая всю сложность и многогранность проблемы, автор рассматривал только конкретные тексты и пытался выявить принципы их фольклорного перевода и основную целевую установку, которая эти принципы обусловливает.

В результате анализа украинских версий «Плугушора» был обнаружен ряд их отличий от оригинала. Структура украинских «Гейканний» сокращена относительно рассматриваемого типичного «Плугушора» в 4,5 раза за счет следующих моментов:

а) переведены действия, а описания опущены. Иначе говоря, наблюдается установка на семантические параметры;

б) сокращено количество действующих лиц;

в) не переводятся диалоги (по всей видимости, по той причине, что они носят сугубо декларативный характер и не несут никакой дополнительной информации о героях и их действиях и тем самым не способствуют развитию сюжета);

г) в переводе не представлены повторы. Как художественное средство повторы призваны концентрировать внимание на действии, и их присутствие оправдано в тех произведениях, которые богаты описаниями, диалогами и т. п. Таким образом, отсутствие в переводных вариантах повторов вполне закономерно: их наличие было бы функционально не оправдано вследствие изначальной установки – сосредоточенности только на собственно действии.

Вышеизложенное можно свести к одному основному положению: при переводе «Плугушора», представляющего собой сложное фольклорное явление, объединившее ритуально-магическое действо и поэтический текст, произошло сокращение формы с концентрацией на действии, ибо именно оно несет в себе магический, ритуальный смысл.

Народные переводы «Плугушора» на украинский язык родились в результате творческого, а не механического процесса переноса иного мировосприятия на собственную почву. Украинцы актуализируют их содержание, основываясь на своем представлении о мире. Примеров, подтверждающих это, немало: непосредственное внедрение украинской народной поэзии в переводной текст (явление контаминации); использование иноязычной (румынской) лексики в украинских версиях; сохранение в определенных местах переводного текста некоторых тропов оригинала, пропущенных через свое мировидение или же замененных на образы и символы, понятные и характерные для украинского народа.

4. Занимаясь проблемой взаимосвязей и взаимовлияний в аспекте народного перевода, автор выделил три вида бытования заимствованных произведений народного творчества:

а) перевод;

б) оригинальная версия;

в) перевод + оригинальная версия.

Оригинальная версия, в отличие от ***перевода***, отличается самостоятельным подходом к решению всех поднимаемых в исходном тексте проблем; народ воспринимающий вносит в заимствованное фольклорное произведение свое мировидение, свой жизненный опыт, создает своего лирического героя. Однако, говоря об оригинальной версии, необходимо учитывать то, что ее появление вторично по отношению к переводу, так как для создания оригинальной версии заимствованного произведения надо знать, о чем говорилось в исходном тексте, бытующем у другого народа и на другом языке, а такое знание возможно только в результате перевода текста на родной язык. В качестве примеров оригинальных версий анализируются молдавские/румынские версии украинских щедровок, героиней которых является Маланка. Иллюстрациями к предложенной в данной монографии схеме ***перевод + оригинальная версия*** служат многочисленные варианты молдавской/румынской народной песни «Cobzar».

Глава II. МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ИНТЕРФЕРЕНЦИИ В СТИЛЕВОМ АСПЕКТЕ

1. Роль иноязычных этнолексем в фольклорном тексте

До сих пор проблема языковых заимствований больше привлекала внимание ученых-лингвистов. В их поле зрения были внеязыковые (историческая мотивация) и внутриязыковые (стирание экспрессивности исконных слов, стремление языка ликвидировать образовавшуюся в результате действия различных фонетических законов омонимию и т. п.) причины заимствований (включая роль двуязычия), а также вопросы, связанные с различными структурными уровнями заимствований (словообразовательный, фонетический и т. д.). Среди языковедческих работ, которые охватывают данные проблемы на территории интересующего нас региона и раскрывают молдавско/румынско-русско-украинские взаимопроникновения, необходимо отметить исследования Н. Раевского (Раевский, 1988), С. Семчинского (Семчинский, 1973, 1985), Н. Корлэтяну (Корлэтяну, 1982), К. Винцелер (Vinţeler, 1974), Э. Врабие (Vrabie, 1960) и др.

В данной главе мы ставим перед собой проблему, которая специально еще не поднималась ни лингвистами, ни фольклористами: изучение роли иноязычной лексики в произведениях устного народного творчества, ее влияние на поэтику и стиль фольклорных текстов. Более того, анализ фольклорных произведений, содержащих иноязычный лексический элемент, позволяет увидеть за текстом, за его поэтикой самого носителя фольклора, понять глубинные изменения в психологии человека, живущего в другой языковой и культурной среде, до-

казать посредством фольклорного материала, что перед нами уже не русские и украинцы, живущие в России и на Украине, а русские и украинцы, находящиеся в конкретном историко-этнографическом пространстве (необходимо подчеркнуть, что в поле зрения автора находятся не все иноязычные лексемы, в данном случае румынизмы, а только те, которые появились в изучаемых текстах и не обязательно входят в посведневный язык). У русских и украинцев, живущих в Молдове и Румынии, судя по фольклорным текстам, складывается новое «поэтическое сознание». Думается, здесь уместно обратиться к «Исторической поэтике» А. Н. Веселовского, которая целиком посвящена проблеме отражения «поэтическим сознанием» общественного бытия, его изменения в связи с эволюцией последнего, что, в свою очередь, может свидетельствовать о постепенном формировании нового менталитета у носителя фольклора.

Источниками анализа явились тексты, хранящиеся в ФА АНМ и в ФА Черновицкого государственного университета. Тщательному исследованию были подвергнуты работы и сборники текстов, связанные с фольклором русского (речь идет о русских старообрядцах-липованах) и украинского населения Румынии. Основные работы, посвященные изучению фольклора этих народов, принадлежат М. Маринеску (Маринеску, 1980; 1988), И. Ребошапка (Ребошапка, 1969; 1971; 1975), О. Бевка (Бевка, 1981), В. Рицко (Рицко, 1980), М. Шандро (Шандро, 1977). При изучении поставленной проблемы анализировались материалы сборника русского фольклора Молдовы Р. А. Богомольной (Богомольная, 1968) и сборников украинских песен и колядок, составленных учеными Института национальных меньшинств АН РМ (Співае.., 1995; Satul Petrunea, 1995).

Изучая опубликованные ими материалы, включающие такие фольклорные жанры, как песни, коляды, частушки, можно выделить ряд текстов, в которых встречаются обороты речи, слова из румынского языка, придающие произведениям устного народного творчества своеобразный местный колорит. Положение о том, что фольклор есть отражение действительности, общепризнано и бесспорно. Однако объем, границы, масштабы и способы этого отражения в фольклоре глубоко специфичны, и избирательность фольклорного отражения мира регулируется бытом. «Содержанием фольклора, – пишет по этому поводу Б. Н. Путилов, – предметом фольклорного изображения становится то, что выявилось и определилось как элемент непосредственной бытовой практики, бытовых отношений, бытовой структуры народной жизни» (Путилов, 1975, 14). Это положение имеет непосредственное отношение к лексике и поэтике фольклорных произведений. Именно поэтому тексты, включающие в себя иноязычные вкрапления, заслуживают особого внимания, хотя количество таких текстов невелико.

Все румынские слова, встречающиеся в русских фольклорных текстах, делятся на те, которые не имеют русского эквивалента, и те, для которых есть соответствия, но, тем не менее, они проникли в восточнославянские тексты. К первым, например, относятся: *вурда* – сладкий овечий сыр (< рум. *urdă*); *катринца* – разновидность национальной юбки (< рум. *catrinţă*); *бан, лей* – наименования денежных единиц (< рум. *ban, leu*); *цамбалики* – музыкальный инструмент (< рум. *ţambal*) (здесь и далее источники рассматриваемых заимствований указываются при воспроизведении конкретных текстов). Такое обращение к иноязычным словам объясняется отсутствием в рассматриваемых языках самих реалий, обозначаемых данными словами. Это явление закономерно и характерно для многих народов в подобной ситуации (Белоусов, Макашина, 1976; Брянцева, 1980, 1987; Гольдин, 1978; Карпухин, 1980, 1982, 1987; Лазарев, 1983; Микушев, 1968; Отражение межэтнических процессов.., 1979; Расцвет, сближение и взаимообогащение.., 1970). Появление подобных языковых вкраплений может быть объяснено, прежде всего, ***практической логикой*** (выделено нами – Л. Д.).

Ко второй группе указанных слов относится большее количество лексем: *армата* – армия (< рум. *armată*); *цара* – страна (< рум. *ţară*); *чізми* – сапоги (< рум. *cizme*); *окол* – ограда (< рум. *ocol*) и т. д. В этом случае не всегда можно четко определить причины проникновения иноязычных слов в произведения, созданные на указанных языках. Иногда такие причины можно только предполагать. Одной из них является стремление к экономии языковых средств, когда в русском или украинском языках реалия обозначается описательно, а в румынском языке имеется отдельное слово для ее обозначения: *г'елетка* – ведро или бочка маленького размера с одним днищем (< рум. *găleată*); кіш – часть мельничного устройства в форме ящика, из которого зерно сыплется на камень (<рум. *coş*); *гараба* – большая подвода (< рум. *harabă*) и т. д.

Иногда может происходить частичное переосмысление семантики слова, когда из всех его значений выбирается только одно:

Спекла калач,
.....
Дала нам *по букаті*.

В данном случае *буката* – кусок (< рум. *bucată*). Dicţionar român-rus (1980) приводит еще ряд значений этого слова: *отрезок*, *отрез*, *клочок*, *обрывок*, *штука*, *промежуток*. В русском и украинском языках такие значения не зафиксированы. Аналогичная ситуация наблюдается и в случае со

словом *бадіка*, имеющим в украинском тексте значение ‘мужчина, человек зрелого возраста, дядя; дорогой, любимый’, являющегося диминутивом от *баде*, ср. сведения из того же словаря: «Bade – 1. братец; дядя, дяденька 2. дорогой, милый, любимый».

Таким образом, мы склоняемся к мнению, что появление румынизмов в русских и украинских текстах, при наличии их эквивалентов в этих языках, может быть объяснено явлением латентного самоперевода. Проблема латентного перевода исследовалась К. В. Чистовым и В. М. Гацаком в отношении эпоса; выделялись синонимичные замены, наблюдаемые в текстах эпических певцов. Взять, к примеру, подборку замен, составленную К. В. Чистовым с пояснением того, что это не синонимы в словарном смысле, а соответствия контекстуальные, изофункциональные, как бы асимметричные – «уподобляясь, они одновременно разуподоблены» (Чистов, 1986, 154-159): письмо – грамотка, силушка – армия, работник – наемник и т. д. В. М. Гацак отмечает, что подобное синонимическое варьирование, «если брать в историческом аспекте, отражает изменение реалий и словоупотребления, поставляя возникающие замены и параллельные наименования» (Гацак, 1989, 287). В нашем же случае речь идет не только об изменении реалий в историческом аспекте, но и в результате перемещения носителей фольклора в другую этноязыковую среду. Отсюда появление таких слов, как *армата*, *бан*, *лей*, *цара* (<рум. *armată*, *ban*, *leu*, *ţară*) и т. д.

Само собой разумеется, что румынские слова, попадая в речь носителей русского или украинского языков, являющихся языками синтетическими, видоизменяются. Причем не только в отношении словоизменения, но и словообразования, то есть обрастают разнообразными аффиксами, в основном суффиксами эмоциональной оценки: *цамбалики*, *фуштёнка*, *банюшки*, *г’елетка* и др. – главным образом с уменьшительно-ласкательным и пренебрежительно-уничижительным значением. Румынские слова осваиваются также в фонетическом и морфологическом отношении: вместо флексии [ă] произносят [а] – *бадіка*, *буката*, *бразда*; вместо дифтонга [оа] в корне слова произносят [о] – *бонбоны*; вместо флексий [е], [і] произносят русское [ы] – *бонбоны*, *панталоны* и т. д. В данной ситуации это процесс естественный и закономерный.

Бывают случаи попыток придать румынским словам более понятный вид, приблизив их к русским словам со сходным семантическим элементом: *струнка* – узкий проход в заборе, через который проходят овцы для доения (<рум. *strungă*). Вероятно, у носителей русского фольклора возникают ассоциации с русским выражением «вытянуться в струнку».

Особую группу составляют так называемые возвратные заимствования, то есть славянские по своему происхождению слова, непосредственно или опосредованно (через другие языки) заимствованные румынским языком и его диалектами, которые воспринимаются на современном этапе как румынизмы: *гражда* (<рум. *grajd*) – конюшня, *сарака* (<рум. *sărac* – бедный, нищий), *клака* (<рум. *clacă*) – коллективная помощь, *извор* (<рум. *izvor*) – источник и многие другие (Раевский, 1988, 146-259; Семчинский, 1985, 43).

Согласно данным, приведенным в работе Н. Раевского в румынском письменном языке насчитывается около трех тысяч словарных единиц славянского происхождения (Раевский, 1988, 283).

Поскольку мы анализируем роль румынизмов в украинских и русских текстах, то очевидным становится и тот факт, что появление иноязычных вкраплений диктуется не только практической логикой, но и той ***эстетической функцией***, которую они выполняют в оригинальных фольклорных произведениях, обогащая их дополнительными семантическими или стилистическими оттенками (см. анализ материала в данном аспекте в параграфах 2 и 3 данной главы). Более того, появление иноязычных вкраплений в фольклорных текстах свидетельствует, по сути, об идущем изнутри глубоко осмысленном чувстве понимания обычаев, образа жизни, психологии другого народа, что неизбежно проникает в менталитет народа, воспринимающего другую культуру и формирующего на этой основе уже несколько другой менталитет, отличный от исходного.

Анализ фольклорного материала позволяет констатировать факт, что рассмотренные выше причины появления заимствований обычно тесно переплетены между собой, а это позволяет, в свою очередь, выделить третий фактор – ***практическая логика + эстетическая функция***. Поясним это положение на примере той роли, которую играет румынизм *бадіка* в украинском варианте молдавского/румынского «Плугушора». Лексема *бадіка* встречается в рассматриваемых нами текстах 10 раз, причем только в сочетании с именем собственным Василий. «Бадіка Василий» представляет собой цельный образ труженика-хлебопашца. Появление в поэтических текстах этого слова несет в себе двойную нагрузку: кроме сугубо семантической (см. приведенное выше его словарное толкование), еще и эмоционально-эстетическую. В этой лексеме наблюдается контаминация ряда значений, которые способствуют созданию личности с определенными, изначально заданными уже в самой семантике слова качествами. Слово оказалось настолько емким и эстетически значимым, что просто не могло быть утрачено, поскольку в украинском языке нет его эквивалента, несущего ту же эмоциональную нагрузку.

Всю зафиксированную в русских и украинских фольклорных произведениях лексику румынского языка можно разделить на несколько тематических групп:

сельскохозяйственная лексика:
укр.: *ботей* – отара (< рум. *botei*)
бразда – борозда (< рум. *brazdă*)
г'ражда – хлев (< рум. *grajd*)
кіш – часть мельничного устройства (< рум. *coş*)
турма – отара (< рум. *turmă*)
каруца – телега (< рум. *căruţă*)
чобан – пастух (< рум. *cioban*)
бурдей – погреб (< рум. *bordei*)
окол – забор (< рум. *ocol*)
рус.: *турма* – отара (< рум. *turmă*)
магар – осел (< рум. *măgar*)
папушой – кукуруза (< рум. *păpuşoi*)
смаквины – инжир (<рум. *smochină*)

термины родства:
укр.: *бадіка* – дядя (< рум. *bădică*)
рус.: *кумнат* – муж сестры (< рум. cumnat)
мамика – мама (< рум. *mămică*)
татика – папа (< рум. *tătică*)

обозначения пищи:
укр.: *балнуж* – сваренная на сметане мамалыга (< рум. *balmuş*)
вурда – вид сладкого овечьего сыра (< рум. *urdă*)
рус: *бонбоны* – конфеты (< рум. *bomboane*)

слова, обозначающие одежду и обувь:
укр.: *манта* – пальто, шинель (< рум. *manta*)
фуста – юбка (< рум. *fustă*)
чіжми – сапоги (< рум. *cizme*)
чинтура – пояс (< рум. *centură*)
бокончи – ботинки на толстой подошве (< рум. *bocanci*)
рус.: *мантауы* – пальто (< рум. *manta*)
фуштёнка – юбка (< рум. *fustă*)
панталоны – брюки (< рум. *pantaloni*)
катринца – национальная румынская праздничная юбка (< рум. *catrinţă*)

наименования денежных единиц:
укр.: *бан* (< рум. *ban*)
рус.: *банюшки* (< рум. *ban*)
леи (< рум. *leu*)

предметы домашнего обихода:
укр.: *куфир* – сундук (< рум. *cufăr*)
парнина – подушка (< рум. *pernă*)
рус.: *канапка* – диван (< рум. *canapea*)

названия помещений и сооружений:
укр.: *шпиталь* – больница (< рум. *spital*)
банка – банк (< рум. *bancă*)
стація – станция (< рум. *staţie*)
рус.: *спитал* – больница (< рум. *spital*)
канчелария – канцелярия (< рум. *cancelarie*)

наименования лиц или групп людей:
укр.: *фамелия* – семья (< рум. *familie*)
банда – группа людей (< рум. *bandă*)
г'лота – толпа, гурьба (< рум. *gloată*.)
камрaті – друзья (< рум. *camarad*)
г'азда – хозяин (< рум. *gazdă*)
г'аздиня – хозяйка (< рум. *gazdă*)

обозначения музыкальных инструментов:
укр.: *флоер* – флуер (< рум. *fluier*)
рус.: *цамбалики* (< рум. *ţambal*)

национальность:
укр.: *джерман* – немец (< рум. *german*)

транспорт:
укр.: *каміон* – грузовик (< рум. *camion*)
«салваря» – скорая помощь (< рум. *salvare*)

профессии:
укр.: *падурик* – лесник (< рум. *pădure* – лес)

военная лексика:
рус.: *армата* – армия (< рум. *armată*)

качественные признаки (прилагательные):
укр.: *сарака* – бедный (< рум. *sărac*)
оцільовий – стальной (< рум. *oţel*)
таркатый – пегий (< рум. *tărcat*)

функции и действия (глаголы):
укр.: *либеровати* (-ся) – демобилизоваться (< рум. a *libera*)
пазити – сторожить (< рум. a păzi)
супара – гневаться (< рум. a *supară*)
зиче – говорить (< рум. a *zice*)
г'аздувати – хозяйствовать (< рум. *gazdă* – хозяин, хозяйка, a *găzdui* – принимать гостей)

другая лексика:
укр.: *паче* – мир (< рум. *pace*)
разбой – война (< рум. *război*)
путеря – сила (< рум. *putere*)
цара – страна (< рум. *ţară*)
шидинца – собрание (< рум. *şedinţă*)
бола – болезнь (< рум. *boală*)
извор – источник (< рум. *izvor*)
кранджина – ветка (< рум. *creangă*)
зе(й)стре – приданое (< рум. *zestre*)
клака – разовая коллективная помощь (< рум. *clacă*)
п'яц – базар (< рум. *piaţă*)
рус.: *буклы* – кудри (< рум. *bucle*)
вадра – мера жидкости (< рум. *vadră*)
еур – золото (< рум. *aur*)
табор – лагерь (< рум. *tabăr*)
фуртуна – буря (< рум. *furtună*).

Отметим, что в рассмотренных нами произведениях встретились заимствованные слова почти всех тематических групп, представленных и в обиходной речи (Столбунова, 1979), за незначительными исключениями: в фольклоре отсутствуют заимствованные названия птиц, животных, насекомых, а также наименования рельефа местности.

На основе приведенных данных сделаем следующие выводы:

1. Количество заимствованных лексем в украинских фольклорных текстах в 2,5 раза превышает

их число в русских текстах (соответственно 53 и 24). Одним из объяснений этому, как нам видится, может быть тот факт, что русские-старообрядцы (надо помнить, что это люди особого религиозного мировоззрения), долго жили совершенно обособленно, отдельным кланом и не общались тесно с местным населением, поэтому и румынский язык был им не настолько знаком, чтобы они могли использовать его в быту, а тем более вводить румынские слова в свои фольклорные произведения. Уровень же контактов украинского населения отличался несколько большей широтой, что нашло отражение как в его языке, так и в фольклоре.

2. В русских текстах заимствованная лексика представлена только существительными – 100 %. Это вполне соответствует выводам, сделанным румынским лингвистом Э. Врабие, который, исследуя степень адаптации лексических заимствований из румынского языка к морфологической системе русского и показывая частотность слов по частям речи (в бытовой речи), выделяет на первом месте существительные, а затем глаголы, прилагательные и наречия. Им не было обнаружено заимствования румынских местоимений, числительных, предлогов и союзов (Vrabie, 1960, 955).

Таким образом, в русские фольклорные тексты попали в первую очередь существительные. В украинских текстах румынизмы представлены следующим образом: существительные (46 слов) 95 %, глаголы (5) – 4 %, прилагательные (2) – 1 %.

3. В заимствованной румынской лексике в украинских и русских фольклорных текстах можно выделить общий пласт. Причем возможны два подхода к его классификации: а) по тематическим классам; б) по конкретным лексемам. В первом случае совпадения отмечаются по следующим группам: сельскохозяйственная лексика; термины родства; обозначения пищи; наименования одежды и обуви; названия денежных единиц; предметы домашнего обихода; наименования помещений и сооружений; музыкальные инструменты. Эти совпадения вполне естественны, так как они связаны с конкретной бытовой реальностью, с актуальными понятиями. Что же касается общего пласта отдельных лексем, отметим, что он невелик. Общими оказались всего пять слов: *турма*, *фуста*, *манта*, *бан*, *спитал*. Этот результат представляется тоже вполне закономерным, так как заимствование определенных слов зависит от очень многих факторов, среди которых исторический, социальный, религиозный, связанный с ментальностью и т. д. Относительно различий заметим, что по тематическим группам не совпали: наименования лиц и групп людей; названия национальности; транспорт; профессии; военная лексика, качественные признаки; функции и действия, а по конкретным лексемам имеется 72 несовпадения.

Для того чтобы подытожить все вышеизложенное, сведем полученные результаты в единую систему:

Румынизмы

в русских текстах	**в украинских текстах**
Различные черты	
1. по количеству заимствований:	
24 лексемы	53 лексемы
2. по заимствованию частей речи:	
100 % – существительные	95 % – существительные
	4 % - глаголы
	1 % - прилагательные
3. по типам лексики:	
военная лексика	наименования лиц и групп людей; национальность; транспорт; профессия; качественные признаки; функции и действия.

Общие черты

1. Причины появления заимствований:

а) практическая логика:

– нет эквивалента в воспринимающем языке;

– есть эквивалент, но не адекватный с точки зрения экономии языковых средств;

б) эстетическая функция;

в) практическая логика + эстетическая функция.

2. Разделы по типам лексики:

сельскохозяйственная лексика; обозначения пищи, наименования денежных единиц; предметы домашнего обихода; наименования помещений, наименования музыкальных инструментов, названия одежды и обуви.

3. Совпадение ряда заимствованных лексем: *турма*, *фуста*, *манта*, *бан*, *спитал*.

В следующих двух параграфах нам предстоит проанализировать особенности эстетической функции, которую выполняют заимствованные румынизмы в украинских и русских фольклорных текстах, оказывая влияние на их стиль и поэтику. Кроме того, для нас важно выявить, совпадает ли качественный уровень этого влияния, а также решить вопрос о том, только ли заимствования меняют поэтику исходного текста или же и сам текст изменяет смысл иноязычной лексемы.

2. Румынская лексика в поэтико-стилевом контексте русских песен

В настоящем разделе предпринимается попытка анализа русских текстов, в которых был обнаружен лексический элемент, заимствованный из румынского языка, с точки зрения его влияния на поэтику. Возможно, на первый взгляд, словарь выявленных румынизмов (см. Приложение № 2) содержит весьма скромное количество слов. Всего выявлено 24 слова в 26 текстах. Однако чрезвы-

чайно важно самым тщательным образом проанализировать всю выявленную лексику указанного пласта. Если бы эти слова встречались только в узусе, в обыденной речи, можно было бы говорить об известной доле случайности; ведь есть слова, бытующие в языке недолго, слова-однодневки (язык их как бы тестирует и зачастую отметает). Фольклорный текст – образование органичное, выдержанное в смысловом и стилистическом аспектах. Он представляет собой гармоничное целое, не подверженное ни влиянию моды, ни зависимости от авторитета отдельных людей, не терпящее ничего плеонастичного. Определение А. Н. Веселовского – «стилистический Домострой» (Веселовский, 1940, 272), примененное по другому поводу, очень образное и точное, как нельзя лучше иллюстрирует нашу мысль.

Лексике липованского фольклора была посвящена работа А. Винцелер, в которой предлагается подробный анализ фольклорно-поэтического языка и детальная классификация фольклорной лексики по тематическим группам: «Флора», «Фауна», «Транспорт», «Обычаи и обряды», «Одежда», «Сельское хозяйство», «Антропонимия» и т. д. (Vinţeler, 1974, 16-24). В работе также указывается на проникновение в русский фольклорный материал румынской лексики (Vinţeler, 1974, 21, 33), однако поэтический аспект этого явления рассмотрен не был, что, впрочем, и не входило в задачу исследователя.

На вкрапление отдельных румынских и украинских лексических единиц в русский (липованский) текст указывает профессор М. Маринеску, обстоятельно и всесторонне изучивший историю, традиции, культуру и фольклор русских липован на территории современной Румынии (*мае* – имеет, *криниченька* – колодец, *катринца* – юбка, *кумнат* – шурин и др.) (Marinescu, 1988, 70).

Румынские слова, обозначающие самые различные понятия, привносят в русские фольклорные тексты (см. Приложение № 3) и особый поэтический колорит – явление, изучение которого и составляет задачу нашего исследования. Рассматривая румынскую лексику в определенных контекстах и отдельных сочетаниях слов, мы имеем возможность проследить, какие именно изменения или новшества появляются в поэтической структуре и стилистике русских песен, колядок, частушек. Приведем несколько примеров:

Свет Настася выходила
.....
Во кисейной рубашонке,
У кумашенькой *фуштёнке*.
(Зеленыя моя вишенка, 1978, 252-253, № 335).

В данном случае румынизм включается в песенные, портретно-декоративные характеристики. С одной стороны, описание опирается на исходные русские определительные сочетания, а с другой – опорное понятие выражено иноязычным словом. По форме (рифме) оно как бы подогнано к предыдущему слову *рубашонке*, будучи снабженным русским уменьшительным суффиксом. Это слово определенным образом контрастирует с приведенным контекстом как инородное, так как прилагательное *кумашенькой* (кумач – традиционно русская ткань красного цвета) и слово *фуштёнке* различны как по своему происхождению, так и по стилистической нагрузке, а следовательно, строго говоря, не соотносимы. Но в данном случае они составляют один яркий и необычный образ, именно этой своей несоотносимостью усиливая декоративность детали.

Вот еще один вариант портретно-декоративного описания, когда иноязычному слову присуще четко выраженное функциональное значение:

Они щеголько ходят,
.....
Галуны зеленые, сами чернобровые
Черна шапка со пером
Позолочена *еуром*.
(Зеленыя моя вишенка, 1978, 228-229, № 301).

Слово *еуром* – (< рум. *aur* – золото) рифмуется с существительным *пером* в предыдущем стихе. Видимо, именно целью сохранения рифмы и можно прежде всего объяснить появление этой румынской лексемы с соответствующей флексией формы мужского рода единственного числа творительного падежа русской падежной системы – *еуром*. Кроме того, лексема *еур* в этом контексте может иметь переносно-расширительное значение и, по-видимому, воспринимается липованами как нечто отличное, особое, высшего качества, не обязательно отождествляемое с реальным золотом. С другой стороны, это перо могло быть действительно позолочено, в таком случае налицо попытка избежать явной тавтологии (ср.: позолочено золотом), заменить ее имплицитной.

Приведем пример использования румынского слова для обозначения переосмысленного понятия, принадлежащего румынскому крестьянскому быту:

Они сукны ватыкали,
На двянадцать штуке ирвали,
Се *мантауы* вашивали.
Нам не дороги *мантау*,
Были б деньги у кармане…
(Зеленыя моя вишенка, 1978, 173-174, № 226).

Мантауа здесь, конечно, не ‘шинель’, а ‘крестьянская (пастушеская) одежда’, которая действительно может быть вышитой. В этом смысле вся картинка вышивания, очевидно, появилась в русской песне как отражение румынского быта.

Помимо описанных случаев, встречаются также отдельные тексты, в которых наблюдаются изменения совсем иного плана – экспрессивно-оценочного:

А у майора прауды нет,
.....
Чужой жане башмачки,
.....
Своей жане лапотки,
.....
Чужой жане юпычку,
.....
Своей жане *катринцу*.

(Зеленыя моя вишенка, 1978, 148-149, № 192, каждая строка повторяется).

Контекст приведен довольно развернуто, с тем, чтобы более наглядно и убедительно показать в нем то эстетическое наполнение, которое приобретает слово *катринца*, будучи помещенным в один из двух рядов противопоставлений: *башмачки – лапотки*, *юпычка – катринца*. С экспрессивно-оценочной точки зрения первые компоненты противопоставлений имеют позитивный оттенок, вторые – негативный. Однако, на первый взгляд, употребление данного румынизма с отрицательной эмоциональной нагрузкой в рассматриваемом контексте кажется не вполне обоснованным: ведь катринца (< рум. *catrinţă*) – разновидность румынской национальной праздничной юбки. Ситуация проясняется, если предположить, что произошло частичное переосмысление слова, и *катринца*, как и *лапотки*, стала восприниматься как архаичная лексема, обозначающая отошедшую в прошлое реалию.

Интерес для анализа представляет также текст следующей частушки:

Раньше шили юбки –
Таперь *панталоны*.
Раньше ели бублики –
А таперь *бонбоны*.

(Частушки, 1980, 152, № 865).

В этом тексте, как и в предыдущем, представлены два ряда противопоставлений: *юбки – панталоны*, *бублики – бонбоны*. Слова *юбки* и *бублики* несут с себе смысловую нагрузку, связанную с прошлым, а используемые румынизмы *панталоны*, *бонбоны* соотносятся с настоящим. Однако в данном тексте, в отличие от рассмотренного ранее, прошлое не отмечено знаком «минус». В настоящем примере имеет место обычная констатация факта, который, в свою очередь, позволяет сравнительно более точно определить время создания частушки. Массовая мода на брюки («панталоны») у женщин пришла в середине 70-х годов. Это явление нашло свое отражение в частушке. Поскольку частушка складывалась на румынской почве, то и новомодная одежда была обозначена румынским термином. Что же касается противопоставления *бублики – бонбоны*, то оно представляется чисто формальным, вероятно, для поддержания рифмы, но ни одно из этих двух наименований не стало архаичным, реалии сохраняют свою актульность и по сей день.

Интересно употребление слова *цамбалики* в следующей частушке:

По той бок Дунай-реки
Дужа бють *цамбалики*:
Знать, мой милый-дорогой
Венчается с другой.

(Частушки, 1980, 137, № 770).

В данном случае в песне мы имеем дело с явлением локализации. Локализация, связанная с Дунаем, свойственна очень многим песням восточных славян, но в рассматриваемом контексте она сопровождена дополнительной мотивировкой, показывая, что русским, проживающим в этом регионе, известен данный музыкальный инструмент. Именно этим объясняется, на наш взгляд, появление соответствующего румынизма в русской частушке.

Необычное преломление явления локализации наблюдается и в следующем тексте:

Дайте с горечи пройтиться,
Ручеечек перейтить.
Дайте с миленьким проститься,
В *армату* ему идтить.

(Частушки, 1980, 150, № 854).

В русском языке есть слово *армия*, в звуковом отношении весьма сходное с румынским. Да и с необходимостью сохранения ритмики употребление указанного румынизма связать невозможно. Единственным объяснением может служить то, что герой идет не просто в армию, а именно в румынскую армию, которая всеми так и называется – *армата*.

Сам факт использования данного слова в частушке липован знаменателен и несет особую психологическую нагрузку: ведь старообрядцы долгое время в армии не служили, живя в Румынии обособленным кланом.

Иноязычное слово может использоваться и в случае необходимости перемещения героя в иную среду, к примеру, из сельской – в городскую:

Раньше я жила у дереуне,
Звали усе Лукеря.
А сейчас я у *спитале*
Сестра милосердя.

Слово *спитал* (< рум. *spital* – больница), являясь румынизмом, однако, как и во всех ранее рассмотренных случаях, отнюдь не разрушает художе-

ственную структуру текста (хотя, бесспорно, рифма *деревне – спитале* получилась более чем приблизительная), а напротив, придает определенный колорит.

Румынский лингвист Э. Врабие, изучавший влияние румынского языка на русские говоры в Румынии, составляя классификацию румынских лексических элементов по тематическому критерию, объясняет проникновение медицинской терминологии в великорусские говоры липован санитарным обслуживанием населения персоналом, не знающим русского языка (Vrabie, 1960, 955).

Румынизмы встречаются и в тех текстах, где сформированы новые художественные образы, базирующиеся на местном материале. Ярким примером может служить свадебная песня, записанная М. Маринеску в 1960 г.:

– Благослови, маменька,
Золотой венец принять
С чужим добрым детищем,
С Иваном Ивановичем.
На ихней сторонушке
Орлом поля узорына,
Изюмым засеина,
Бобром заскорожына,
Смаквинами обсожена.
– Не верь, мое детище!
На ихней сторонушке
Плугом поля узорына,
Папушой засеина,
Бараной заскорожына,
Фасольками обсожена.
(Частушки, 1980, 101-102, № 123).

Более древний вариант этой песни выглядит так:

Там поля горем засеяны
Да кручиной огорожены,
Горючими слезами поливаны.
Она [сторона] горем засеяна,
И слезами поливанная,
И тоскою покрыванная,
И печалью загороженная.
(Шейн, 1898, 652).

Ср. Она [сторонушка] горем усеяна,
Слезами поливанна,
Печалью огорожена.
(Киреевский, 1977, № 366).

Сравнивая эти тексты, мы видим, что у липован складываются новые символы хорошей и плохой жизни. Абстрактные символы, являясь единицами более высокого уровня, заменяются конкретными описаниями местной картины труда и природы, а это совершенно естественным образом приводит к использованию местной лексики. Так, понятие «кукуруза» обозначено румынским словом *папушой*, даже без адаптации к русской морфологической системе; более оправданным представляется употребление слова *смаквины* – инжир (дерево, произрастающее в Румынии и нехарактерное для России).

Интересно употребление в песне-балладе слова *канапка* (<рум. *сапареа* – диван):

Как пришел я, Рибянюша, до своей светлицы,
Моя мати старенькая *на канапке* сидит,
Маленького Рибянюшу усё на ручках держит.
(Маринеску, 1978, 214, № 281).

Эстетическая нагрузка этого слова отчетливо видна при рассмотрении всей баллады в целом, а не только лишь ее отрывка. Почему в тексте появилось румынское слово, да еще обозначающее не вполне обычный для деревенского быта предмет – диван? В балладе говорится, что мать пишет своему сыну письмо, в котором поносит невестку как плохую хозяйку. Разгневанный Рибянюша возвращается и жестоко расправляется с женой Катеринкой. Но что же он видит? Хозяйство процветает: «Кони вороные позачесаны/… возы кованые позастелены стоят/ … мати старенькая на канапке сидит». Канапка для деревни – признак зажиточности, и в общем контексте соответствующее слово оказывается очень выразительным знаком отражения благополучия. Этот же признак достатка несет слово в тексте, записанном на территории Молдовы:

Офицер спал на лавочке,
А майор *на канапочке,*
А парубчик, мой голубцик,
Со мной на кроваточке.
(Богомольная, 1968, 94, № 107).

В тексте три персонажа – майор, поручик и офицер. Хозяйка их всех укладывает спать. Майор, в понятии народа, – высокий чин, ему негоже спать на лавочке или простой кровати. Канапочка более подходит его положению. Таким образом, слово *канапочка* не механическим путем внедрено в текст, оно выполняет дополнительную смысловую и поэтическую функцию.

В тексте эта лексема снабжена русским уменьшительным суффиксом и поставлена тем самым в один ряд со словами *лавочка* и *кроваточка*.

К тем же выводам приводит и анализ следующего текста:
На столе стоить бутылка,
Кол бутылки *буклы*.
Приходили мене сватыть,
Я гуляла у куклы.
(Частушки, 1980, 101, № 529).

Румынизм *буклы* (< рум. *bucle*) переводится как «локоны». Понять первую часть частушки невозможно без второй. Если в последних двух строках речь идет о сватовстве, то вполне объяснимо, что

возле бутылки на столе появляются «буклы», то есть кудрявая голова жениха. Можно утверждать, что в данном случае мы имеем дело с явлением метонимии, использующимся для переноса значения слова и создания нового образа с помощью переосмысления румынской лексической единицы. Другим предполагаемым объяснением может быть толкование данного текста, основанное на метатезе *буклы* < *булкы* (булки) – ритуальный хлеб как элемент свадебного обряда.

В цитированном уже нами сборнике Р. А. Богомольной зафиксировано 4 текста, в которых употребляются румынизмы. Наиболее интересны тексты № 41 (Богомольная, 1968, 44) и № 4 (Богомольная, 1968, 22). Рассмотрим первый из них:

Не послушал дорогой же мой,
Стал корабль отъезжать,
Вдруг сорвалася *фуртунушка*,
Полил силен дробен дождь.

Необходимо, во-первых, отметить, что русский текст слегка украинизирован:

Бо ты в море утонешь…
Чи не выплывет…

Во-вторых, в тексте есть слово с основой из румынского языка – *фуртунушка* (< рум. *furtună* – буря, гроза).

Вдруг сорвалася *фуртунушка*,
Полил силен дробен дождь
.....
Повернулся кораблюшек
.....
А у поле рябинушка
.....
А у моря на донушке
.....

Слову *фуртунушка* придана ласкательная форма с помощью русского суффикса, тем самым оно ставится в общий ряд опорных слов в песне. К этому надо еще добавить, что уменьшительные формы такого характера вообще свойственны русским текстам.

Приведем примеры из русских песен Молдовы, поскольку в них эти формы не совсем обычны: *слободенушки* (Богомольная, 1968, 22) вместо ожидаемого *свободушки*, *кораблюшек* – явно местная форма, *донушке* – казалось бы, должно быть *донышке* и т. п. С учетом этого получается, что *фуртунушка* не только соответствует *рябинушке*, но и местной словесной форме *слободенушке* в плане аллитерации – текст как бы пронизан звуком [у] сверху донизу. Таким образом, румынское слово в русской диминутивной форме органично входит в звукописный ряд песни. Хотя с точки зрения смысла употребление слова со значением ‘буря’ (и, похоже, сильная буря, если она способна потопить корабль) в уменьшительной форме представляется не вполне ясным.

Румынизмы могут вводиться в тексты песен и для создания комической обстановки:

В семьдесят седьмом году
Объявил турок войну
На Россию-матушку
Турок *турмою* собрался
На высокую гору.
(Богомольная, 1968, 22).

Слово *турма* (< рум. turmă – отара), уподобляет вражеское войско стаду и вносит отрицательное и отчасти ироническое отношение к врагу. Кроме того, и в данном тексте наблюдается звукопись: «турок турмою».

Примерами использования румынской лексики, придающей текстам веселый, шуточный оттенок, могут служить частушки:

Выйду я на улицу,
Гляну на гору:
Усе хлопцы на конях,
А мой *на магару*.
(Частушки, 1980, 45, № 148)
Моя мила зафорала,
Ничеуо не кушила:
Семь тарелык боршу съела
И три *вадры* молока.
(Частушки, 1980, 44, № 136)

Специфический колорит русским текстам липован, живущих в румынском окружении, придают термины родства:

На *татику* и *мамику*
Поусогда буду серчать:
Дочку меньшу отдають,
О старшей не думають.
(Частушки, 1980, 116, № 628)
Не руби, *татика*,
Зялёнью осину.
Я гуляю, веселюся
Последнюю зиму.
(Частушки, 1980, 113, № 604)
Убил я, сгубил родного брата твого,
Родного брата твого и *кумната* моего.
(Зеленыя моя вишенка, 1978, 215-216, № 283)

Несомненный интерес представляет приведенная М. Маринеску свадебная песня, в которой жених отказывается от советов отца жениться на дочери богатого князя, мотивируя свое решение следующим образом:

Родимый мой тятенька!
На примете девычка –

Ближняя суседушка.
О, та жена мене будеть,
А вам и невестушка:
У поле она работница,
А у доме *куконица*,
У печи припечница,
А гостям приветница.
(Marinescu, 1988, 216)

Румынская лексема *cucoană* имеет широкий спектр смысловых значений: 1. барыня. 2. госпожа. 3. сударыня (Dicţionar român-rus, 1980). Все эти обращения указывают на особую степень уважения к женщине. Появление этого румынизма в русском тексте оправдано всей внутренней логикой произведения. Он является одним из доказательств глубокого и нежного чувства юноши к своей будущей жене, которая в его доме будет госпожой, пользующейся любовью своего супруга, уважением свекра, симпатией их друзей. Слово *куконица* адаптировано в русском тексте с помощью прибавления уменьшительно-ласкательного суфикса *-иц-*, который ставит его в один словообразовательный и звуковой ряд со словами *работница, припечница, приветница*, не нарушая мелодики песни.

Песни липован созданы на русском языке. Независимо от того, является румынское слово обиходным или нет – для нас это дополнительно значимый факт, поскольку он меняет песенный текст, выполняет одновременно экспрессивную и информационную функции, придает произведению определенный локально-колоритный оттенок, что свидетельствует об его аутентичности (Костомаров, 1971):

По три *банюшки* в день,
Куда хочешь, туда день.
(Зеленыя моя вишенка, 1978, 226, № 298).
Подружка дорогая,
Я уже продавала:
Одна дура на базаре
Три *лея* давала.
(Частушки, 1980, 100, № 518).

Таким образом, уточняется само определение русских песен липован: это именно песни липован Румынии, с той мерой стилевой специфичности, какую обретают тексты благодаря румынским лексическим единицам.

3. Румынская лексика в текстах украинской народной поэзии

Словарный состав украинского языка, как и любого другого, не является однородным по своему происхождению. Наряду с лексикой, созданной на собственной почве, полноправным компонентом словаря украинского языка являются многочисленные заимствования из различных языков народов, с которыми вступали в контакт его носители. Среди заимствований, как отмечает С. Семчинский, заметное место принадлежит лексическим элементам восточнороманского происхождения (Семчинский, 1985, 41). В качестве одного из наиболее авторитетных свидетельств исследователь приводит данные ЕСУМ («Етимологічний словник українськоі мови» – «Этимологический словарь украинского языкА»), где более двухсот заглавных слов на буквы А–Г ставятся авторами словаря в непосредственную связь со словами румынского языка (ЕСУМ, т. I, 1982).

Румынский исследователь Эмиль Врабие выделяет три категории заимствований: а) заимствования из румынского языка, неизвестные украинскому литературному языку; среди них ряд местных слов, распространенных на ограниченной территории; б) заимствования, известные в украинском литературном языке как областные слова; в) заимствования, рассматриваемые как литературные слова (Vrabie, 1967, 194).

Особенно часто заимствование украинским языком румынской лексики наблюдается на пограничной территории. «Семантика и употребление слов в восточнороманских языках в ряде случаев служат исходным моментом для объяснения особенностей семантики и словоупотребления в пограничных, а иногда и более отдаленных украинских говорах» (Мельничук, 1967, 55). Говоря о взаимодействии украинского и румынского языков на уровне словарного состава, о переменах, происходящих в унаследованных словах на семантическом уровне, ученые всегда подчеркивают, что эти процессы являются взаимными и изменения наблюдаются одновременно в двух контактирующих языках (Раевский, 1988, 232-244; Семчинский, 1973, 10).

В свете вышеизложенного вполне естественным выглядит тот факт, что число румынских лексем (см. Приложение № 4), обнаруженных нами в украинских фольклорных текстах (см. Приложение № 5) довольно значительно: 53 лексических единицы. Анализу подвергались украинские фольклорные произведения, зафиксированные в украинских селах, расположенных на территории Румынии (Хамчарка, Фынтына, Бродына, Чукурово, Дарманешть и др.), Молдовы (Стурзовка, Петруня) и Украины (Волчинец, Бахринешть, Черешенька). Появление иноязычного слова в фольклорном произведении корректирует традиционный текст в сторону его сближения с местной традицией, способствует созданию нового образа лирического героя, живущего в иной национальной и культурной среде. «Действительность входит в фольклор (в немалой мере и через иноязычную лексику – Л. Д.) в преломлении сквозь народно-бытовую практику. То, что не стало бытом, не может занимать фольклорное сознание. Фольклор в его интересах, в возможностях и масштабах отражения действительности замкнут в значительной степени в границы устойчивости, повто-

ряющейся, развивающейся и меняющейся бытовой жизни народного коллектива» (Путилов, 1976, 181).

При дальнейшем изложении, разбирая роль румынизмов в формировании поэтики и стиля украинских фольклорных текстов, мы будем их классифицировать по лексико-семантическому принципу и группировать тексты, в которых присутствует иноязычная лексика, в зависимости от семантической и поэтической нагрузки, которую эта лексика вносит в традиционные фольклорные произведения. В анализируемых нами произведениях встретились заимствованные лексемы почти всех тематических групп, представленных и в обиходной речи (Vrabie, 1967, 195), за незначительными исключениями: животный мир, человеческие поселения, топонимические апеллятивы.

В отдельную группу следует выделить заимствованные румынские лексические единицы, обозначающие одежду и обувь. Появляясь в песенных текстах, румынские слова создают новый внешний облик лирического героя украинского фольклора – героя, живущего на румынской земле. Нами было выделено пять румынизмов, включенных в портретно-декоративные описания: *манта* (рум. *manta*) – пальто, шинель; *чізмы* (рум. *cizmă*) – сапоги; *бокончі* (рум. *bocanci*) – ботинки на толстой подошве, *чинтура* (рум. *centură*) – пояс, ремень; *фуста* (рум. *fustă*) – юбка. Проанализировав различные тексты с иноязычными вкраплениями, мы пришли к выводу, что, в отличие от русских фольклорных произведений, в которых произошло изменение смыслового содержания заимствованных слов, обогащение их новыми значениями (см. примеры с лексемами *катринца* (рум. *catrinţă* – праздничная юбка) – в качестве одежды, вышедшей из моды; *манта* (рум. *manta* – шинель) – как одежда пастухов), в украинских текстах румынизмы выступают в том же значении, которое они несли в языке-источнике:

Панталони сорокаті, (Штаны рябые,
Камаши зелені. Ботинки зеленые,
А ферфманки напереді, ... впереди,
Чинтура з верені. Пояс из .....)
(Співаночки.., 1977, 286).

Та *сарачі* легіники, (Бедные парни,
Чого са дуждали, Чего дождались,
Би іх пани попид мури, Били их паны под заборами,
Чізмами топтали! Сапогами топтали!)
(Червона.., 1981, 210).

Та то ми тут надоіли, (Здесь-то мы уж надоели,
Корзани ряндаві, ...
Та ждут мене на касарни Ждут меня в казарме
Бокончі кораві. Жесткие ботинки.
....
Ремінчики-м віпуцував, Ремни отшлифованы,
Мантель замащений, Шинель запачканная,
Іде капрал с палицею, – Идет капрал с палкой –
Уже-м засмучений. Уже я загрустил.)
(Червона.., 1981, 206).

Как ясно видно из приведенных примеров, заимствования глубоко проникли в систему украинского языка, адаптировались на фонетическом и морфологическом уровнях и в результате придали украинским фольклорным текстам специфический характер, обусловленный румынским влиянием.

О степени адаптированности украинцев в румынской среде свидетельствует заимствованная ими румынская сельскохозяйственная лексика, нашедшая свое отражение в фольклорных произведениях и способствующая созданию фольклорной сюжетики, образности и стилистики текстов «путем осмысления, эстетической перекодировки элементов этносоциально-бытовой сферы народной жизни» (Путилов, 1976, 181).

«Значительное количество румынизмов относится к деятельности чабанов; даже начальника чабанов они (украинцы – Л. Д.) называют „валахом”» (Корлэтяну, 1982, 71). В фольклорных текстах зафиксировано семь иноязычных лексем: *ботей* (рум. *botei*) – стадо; *вурда* (рум. *urdă*) – сладкий овечий сыр; *г'ражда* (рум. *grajd*) – конюшня, хлев; *каруца* (рум. *căruţă*) – телега; *окол* (рум. *ocol*) – забор; *турма* (рум. *turmă*) – стадо; *кошара* (рум. *coşar*) – хлев, загон для скота. Приведем несколько примеров:

З-за трьох кічерьок (Из-за трех холмов
Війшов *ботей* овечок. Вышла отара овечек.
Ой, дай, Боже! Ой, дай, Боже!)
(Співаночки.., 1977, 134).

Устань, газдо, підведися, (Встань, хозяин, поднимись,
Йди в *кошару* подивиси, Иди в хлев, посмотри,
Коровки си вположили – Коровки отелились –
Самі бички породили. Одних бычков родили.)
(Співаночки.., 1977, 148).

В последнем тексте следует обратить внимание на румынскую лексему *газда*, употребленную в нем в звательном падеже. Встречается также и слово *газдиня*, снабженное славянским словообразовательным элементом -ин(я), служащим для создания слов женского рода (ср. укр. *господиня* в том же значении). Оба эти слова восходят к румынскому слову *gazdă* – хозяин. Адаптация румынизма к фономорфологической системе украинского языка (*г'аздиня, г'аздик, г'аздочка*) свидетельствует, по мнению Н. Г. Корлэтяну, о том, что это слово вошло в украинскую бытовую лексику, а затем в фольклорные произведения достаточно давно (Корлэтяну, 1982, 71). Указанные лексемы часто встречаются в украинских песенных текстах. Нами выявлено 28 текстов с ними:

Дай же ти, Боже, (Дай же ты, Боже,
На двір шестічко, Во двор здоровьичка.
В хату здоровля В дом здоровья

На всю *г'лоточку* — На всю ораву
Г'азді, г'аздине. — Хозяину, хозяйке.)
(Ой, у саду…, 1971, 36).

Появление румынизма *клака* (рум. *clacă*) 'работа миром' свидетельствует о принятии украинцами элементов традиционного уклада жизни румын:

А пудю я, хло, на *клаку*, — (Пойду я на клаку,
Роз'яжу волоку, — Развяжу пряжу,
Мого любка обнимают, — Моего милого обнимают,
Я стою избоку. — А я стою сбоку.)
(Червона.., 1981, 78).

К текстам, содержащим слова указанной лексико-семантической группы, примыкают и произведения, в которых встречаются румынские заимствования, обозначающие предметы домашнего обихода, термины родства и структуру семейной жизни: *балнуж* (рум. *balmuş*) – сваренная на сметане мамалыга; *вурда* (рум. *urdă*) – сладкий овечий сыр; *фемелия* (рум. *familie*) – семья; *бадика* (рум. *bădică*) – дядя, старший брат; *куфир* (рум. *cufăr*) – сундук; *парнина* (рум. pernă) – подушка:

Гей, Федоре та й Штефане, — (Эй, Федор и Штефан,
Лишіт лотроніти, — …….
А хапнітса та *балнужу* — Возьмитесь-ка и мамалыгу
Ему приваріте! — Ему сварите!)
(Червона.., 1981, 52-53).

Виб'еме му всі катуни — (Выбьем мы всех
Та и му *фемелію*, — И его семью,
Би не робив булше из нас — Чтоб больше не делал из нас
Таку комедію. — Такую комедию.)
(Червона…, 1981, 186).

Закувала зазулечка, — (Закуковала кукушечка,
Там, де біла глина. — Там, где белая глина.
Ци готовий, мамко, *куфир*, — Уже готов, мама, сундук,
Фівкае машина. — Сигналит машина.)
(Червона.., 1981, 221).

Появление румынизмов в поэтическом контексте украинских народных песен примечательно тем, что они вводят в украинские тексты молдавские/румынские обрядовые представления. Примером могут служить свадебные песни, в которых вот уже на протяжении более ста лет присутствует румынская лексема *зестре* (рум. *zestre*) – приданое. Впервые такой текст был зафиксирован П. В. Шейном в с. Волчинец на Украине (Шейн, 1870, т. I, № 156):

Отворіть, мамко, ліску, ліску, — (Откройте, мама, калитку,
Веземо тобі невістку. — Везем тебе невестку.
Таку файну, як калину, — Такую красивую, как калина,
Молоденьку, як дитину, — Молоденькую, как ребенок,
А солодку, як малину. — А сладкую, как малина.
Привезли *зестре*, — Привезли приданое,
Привезли скриню, — Привезли сундук,
Привезли молоду господиню. — Привезли молодую хозяйку.)

Эта же песня была записана Г. Бостаном в том же регионе (Украина, Черновицкая область, с. Черешенка) в 1965 г. Показательно, что румынизм *зестре* вновь присутствует в том же контексте: это свидетельствует о том, что из слова бытового обихода румынская лексема становится основой для создания устойчивого поэтического образа, который понятен украинцам как Буковины, так и Молдовы (Спивае.., 1995, 174-175):

Теперішні хлопці — (Теперешние парни
Слухаются сестрів, — Слушаются сестер,
Вони там са женя, — Они там женятся,
Де багато *зейстрів*. — Где богатое приданое.)

Из приведенного выше примера видно, что румынизм фонетически адаптирован к украинскому песенному тексту и удачно рифмуется с украинской лексемой, сохраняя единый ритмический строй песни.

Анализируя поэтические тексты русского фольклора, собранного на территории Румынии, и составляя словарь румынизмов, обнаруженных в этих текстах, слово *зейстре (зестре)* мы не зафиксировали. Однако в бытовой лексике эта лексема известна. Описывая русский свадебный обряд у липован Румынии, М. Маринеску акцентирует внимание на некоторых румынских обрядовых элементах, появившихся в липованских селах. «После засватания, – пишет автор, – устраивается *магарыч* или *вадра фетеі* и *вадра флэкэулуй*, но эти „вставки" в обряд не обязательны» (Marinescu, 1988, 367). Поясним, что *вадра фетей* (< рум. *vadra fetei*) – ведро вина, выставляемое гостям от имени девушки, и *вадра флэкэулуй* (< рум. *vadra flăcăului*) – ведро вина для угощения от имени парня. Далее речь идет о том, что после заручивания и девичника «жених отправляется в разукрашенной повозке *за зестрей*» (Marinescu, 1988, 367). В статье, написанной на русском языке, появляется румынизм *зестре*, который сам М. Маринеску переводит на русский язык. Видимо, в быту русских-липован Румынии приданое обозначается только румынским словом. Однако, будучи широко употребительным в обиходно-бытовой речи, данное румынское слово еще не заняло определенного места в образной системе русского фольклора и не зафиксировано в песенных текстах.

Румынские обрядовые представления оказали влияние и на украинский похоронный обряд. В фольклорном тексте, записанном на севере Румынии, о героине говорится:

В правуй ручці хустиночка – — (В правой ручке платочек –
Очки втирала, — Глазки вытирала,

Розмарінку зеленого	Розмаринку зеленого
На гробик дала.	На гробик положила.)

(Червона.., 1981, 201).

Обычай класть цветы на гроб или на могилу во время погребения является общеевропейским, однако появление конкретного растения, с характерным пряным запахом – *розмарина* (< рум. *rozmarin*) – уже свидетельствует о чисто румынском влиянии: розмарин кладут на могилу людей, умерших молодыми и не успевших обзавестись семьей.

Ряд текстов, кроме румынских лексем, содержит припевы, заимствованные из молдавских/румынских песен. Примером может служить шуточная песня, записанная от Анны Карпюк в с. Волчинец (Украина, 1982):

Ой, *сараку Унгурян*,	(Ой, бедный Унгурян,
……..	…….
Пішов в полі по бурян.	Пошел в поле по бурьян.
Тра-ла-ла-ла-ла.	Тра-ла-ла-ла-ла.
Він буряну не довіз,	Он бурьяну не довез,
Поломався йому віз.	Поломался у него воз.
Тра-ла-ла-ла-ла.	Тра-ла-ла-ла-ла.
– Чого віз ся поломав?	– Почему воз поломался?
– Молодіці цілував.	– С молодкой целовался.)

Явление заимствования песенных припевов не ново: оно уже отмечалось собирателями и фольклористами. Публикуя, например, украинскую народную песню «Гей, волошин сіно косить…» составитель одного из сборников народных песен обратил внимание на ту особенность, что «ее мотив, содержание, вместе с припевом „Гей! Тра-ля-ля-ля-ля” обнаруживают волошско-цыганские вкусы» (Українські.., 1929, 200).

В рассматриваемом нами тексте присутствуют также два румынских слова: *сараку* (< рум. *sărac*) – бедный и *Унгурян* (< рум. *ungur* – 1. венгр, 2. житель Трансильвании). Употребление лексемы *сараку* в качестве обозначения признака ‘бедный’, а не лица ‘бедняк’ – явление не столь частое и уже поэтому интересное, тем более, что это слово употребляется с ироническим оттенком и задает шуточный тон песне в целом. Что же касается имени собственного *Унгурян*, то мы в данном случае имеем дело с изменением содержания заимствованной лексической единицы, оставшейся неизменной в плане выражения. У румын *ungur* – обозначение национальности, а в украинском тексте эта лексема стала именем лирического героя. В результате словосочетание *сараку Унгурян* создает цельный, яркий, запоминающийся образ незадачливого «труженика», который за поцелуями с девушкой забыл о цели своей поездки. Возможно, это словосочетание воспринимается исполнителями и слушателями как имя нарицательное.

Как нам представляется, образ Унгуряна из шуточной песни не имеет ничего общего с героем известной лирико-эпической баллады «Миорица», ибо они различны как по своей внутренней сути, так и по той функции, которую выполняют в фольклорных произведениях: один участвует в братоубийственных раздорах периода феодализма, а другой является непритязательным героем шуточной песни.

Румынское имя собственное *Унгурян* не единственное, появившееся в украинском фольклоре. При анализе песенных текстов были обнаружены имена *Штефан* (Червона.., 1981, 52-53), *Петрика* (Видгонини.., 1974, 271) и *Гидикуш* (Червона.., 1981, 194). Для украинцев вполне естественно давать героям своих произведений румынские имена, так как, живя в румынской языковой среде, они воспринимают их, видимо, как свои собственные. К. В. Бахнян, проводивший социолингвистический анализ функционирования личного имени в фольклоре славян и восточных романцев, отмечает, что «восточнославянско-восточнороманские взаимосвязи стали органической составной частью народной истории, что находит свое подтверждение в фольклорном континууме данных народов, образующих в совокупности так называемый историко-культурно-лингвистический ареал» (Бахнян, 1996, 64).

Выделяется ряд песен, в которых румынские лексемы даются в кавычках. Наличие кавычек свидетельствует о том, что используемые слова, хотя и появились в произведениях народно-поэтического творчества, тем не менее ощущаются носителями фольклора как инородные. В фольклорном тексте есть свои строгие правила отбора языковых средств, исключающие появление слов, не несущих дополнительного поэтического или функционального значения (А. Н. Веселовский называл это «стилистическим Домостроем» – Веселовский, 1940, 272). Поэтому появившиеся в украинских текстах румынские лексемы должны, по всей видимости, нести в себе дополнительную семантическую и эмоциональную нагрузку.

Анализ произведений подтверждает наше предположение. Возьмем, к примеру, текст, в котором говорится о раненом воине, находящемся на лечении *в шпитале* (< рум. *spital* – больница). От решения врачей многое зависит в судьбе героя:

А дохторі молоденькі
Шидинцу зробили…

(Співаночки.., 1977, 46).

Лексема *шидинца* (< рум. *şedinţă*) – собрание в представлении исполнителей (слово *консилиум* им, видимо, неизвестно) наполнена особо значимым смыслом: это не просто собрание, а нечто более весомое, способное значительно повлиять на последующую жизнь героя.

В украинском народном творчестве появляется новый поэтический образ мира как антипода войны – *паче* (< рум. *pace*). В украинском языке, как и в русском, слово *мир* полисемантично: *мир* – покой, тишина, состояние без войны; земля, люди (Словник. ., 1973, т. 4). В румынском языке для понятия *мира* как состояния без войны существует конкретная лексема *pace* (Dicţionar.., 1959, v. I). Естественно, для усиления драматизма украинцы Румынии, будучи билингвами, в сознании которых, сложно переплетаясь, сосуществуют две языковые системы, выбирают слово, которое, на их взгляд, более точно доносит до слушателей основные моменты песни: трагедию войны и хрупкость мирного бытия:

Як са вздріло, што піхота (Как показалось, что пехота
Зачала рідити, Начала редеть,
Та й войночка тогда стала, То и война закончилась,
Дали *паче* бити. Начался мир.)

(Червона.., 1981, 229-230).

Лексема *розбою* (< рум. *războiu*) – война также присутствует в украинском фольклоре, однако она используется как естественное, «свое» слово для раскрытия песенного сюжета:

Я би озмив, (……
Та си бою. Но боюсь.
Маешь брата У тебя брат
До *розбою*. На войне.)

(Співаночки.., 1977, 304).

Румынизм адаптирован к тексту украинской песни и рифмуется с предыдущими стихами, сохраняя единую звуковую линию: «бою – розбою».

Заимствованная лексика может употребляться как в прямом значении, так и в переносном, органично вплетаясь в ткань устойчивых метафор. Примером этому служит употребление заимствованного из румынского языка слова *ізвор* (< рум. *izvor* – источник, исток), которое в украинском языке используется только в значении ‘источник’, то есть наблюдается сужение семантики слова:

1) использование иноязычного слова в прямом значении:

Та як того вже балнужу (Как будто бы балмужа,
Ерделі наівса. Белены наелся.
Кричіт боржі: Кричит громко:
Дай водички! – Дай водички! –
На ізворі сперса. На источник опираясь.)

(Червона.., 1981, 52-53).

2) иноязычная лексема в составе метафоры:

Та исходит ясне сонце, (Всходит ясное солнце,
Светит ізворами. Светит потоками.
Як са будет розлучати Как будет разлучаться
Из товаришами… С товарищами…)

(Червона.., 1981, 40)

Заимствованное румынское слово может быть составной частью традиционных сравнений, благодаря чему экспрессивный оттенок сравнения усиливается, обогащая тем самым поэтическую линию традиционного текста:

Показалися дві-три хмароньки,
То не хмароньки, білі *турмочки*.

(Ой у саду.., 1971, 149).

Румынизм *турма* (< рум. *turma*) – стадо, отара сравнивается с тучей и для сохранения рифмы снабжается уменьшительным суффиксом *-очк-*: *хмароньки – турмочки*.

Кроме существительных, базирующихся на заимствованиях из румынского языка, в украинских фольклорных текстах встречаются:

1. глаголы (в разных формах):

– А чім ти са, дівчіночко, (– А чем ты, девчоночка,
Чім ти са величіш, Чем ты гордишься,
А ци не тов питечінов, ……
Што на сято *зичіш*? Что на это скажешь?
– Та ци *зичу* ци не *зичу*, – Говорю – не говорю,
Се мениі погоже… Мне это нравится.)

(Червона.., 1981, 242-243);

2. прилагательные, в том числе и образованные от заимствованных из румынского языка существительных:

В мене двери скальовоі, (У меня двери, как утес,
А замочки *оцільові*. А замочки стальные.)

(Видгонини.., 1974, 141);

3. наречия (включая заимствование морфологического показателя сравнительной степени – чрезвычайно глубокий вид заимствования):

Ой, рано, рано (Ой, рано, рано
Куроньки піли, Курочки пели,
А ще *май рано* А еще раньше
Пан *газда* встав. Хозяин встал.)

(Ой у саду.., 1971, 40-41).

май – более (< рум. *mai* – показатель сравнительной степени наречия).

Анализируя тексты, мы сталкиваемся не только с заимствованием украинцами отдельных румынских слов, но и с калькированием целых словосочетаний. «Способ калькирования как своеобразный вид заимствований практически не имеет границ» (Паламарчук, 1972, 7). Результатом этого является возникновение новых лексических единиц, структура которых определена иноязычной моделью. Приведем в качестве примера следующий текст:

…продати (…продать
Сорок овец *из кошяри*, Сорок овец из хлева,

Вола голубого,	Вола голубого,
То як ми сі попивали	Вот как мы напивались
Вина черленого.	Вина красного.)

(Червона.., 1981, 178-179).

В песне представляет интерес словосочетание *вино черленое*, которое, как нам видится, является, с одной стороны, калькой с румынского *vin roşu* (красное вино), а с другой, выступает одним из доказательств адаптированности украинцев в румынской языковой среде.

В результате языковых контактов и семантической интерференции румынского и украинского языков возникает новая сочетаемость слов:

……	(……
Лежит, лежит у *шпитали*,	Лежит, лежит в больнице,
Вже хоче вмирати.	Уже хочет умирать.
Ой ви, браття-*камарадчики*,	Ой вы, друзья-товарищи,
Дайте мамци знати.	Дайте матери знать.)

(Співаночки.., 1977, 253).

В тексте присутствуют две лексемы, восходящие к румынскому языку: *шпиталь* (< рум. *spital*) – больница, *камарадчики* (< рум. *camarad*) – друзья. Появлению медицинской терминологии в речи и фольклорных текстах украинцев Румынии могло, вероятно, способствовать санитарное обслуживание населения персоналом, не владеющим украинским языком (аналогичные рассуждения по этому поводу, но относительно великорусских говоров см.: Vrabie, 1960, 955). Что же касается слова *камарадчики*, то оно входит в словосочетание *браття-камарадчики*, созданное по типу русской конструкции *друзья-товарищи*. В украинском языке нет идентичного по структуре сочетания, поэтому румынизм *камарадчики* был внедрен в словосочетание, созданное по типу указанного русского, в результате было получено новое звучное сочетание слов, органично вошедшее в песенный текст. Иноязычная лексема морфологически адаптирована к украинскому языку путем снабжения ее уменьшительно-ласкательным суффиксом *-чик-* и флексией множественного числа *-и*.

В результате анализа украинских текстов, в которых были зафиксированы румынские заимствования, сделаем ряд обобщающих выводов. Во-первых, румынские слова способствуют обогащению семантики и поэтики украинских традиционных фольклорных текстов. Во-вторых, иноязычные вкрапления «привязывают» фольклорные тексты к определенной этнокультурно-бытовой среде и свидетельствуют о формировании нового пласта народной культуры. «Постепенные изменения в рамках устойчивости и перерывы постепенности (имеются в виду значимые рубежи в истории этносов, связанные с переменами в социально-бытовой и культурной жизни коллектива – Л. Д.) – таковы два основных проявления фольклорного развития, каждое из которых имеет свою историческую типологию» (Путилов, 1976, 190). Второй вывод показывает на уровне микрочастиц (слов), как в результате смены культур, частичной утраты прежних традиций и в овладении новыми порождается качественно новый слой фольклорных произведений.

* * *

До сих пор мы рассматривали румынские образные слова, вошедшие в русские и украинские песни. Но это вовсе не означает, что молдавская/румынская народная поэзия не знает подобных привнесений и инфильтраций. Достаточно показать несколько примеров из румынских текстов тех же регионов, что и приводившиеся выше восточнославянские.

В «старой песне» из буковинского сборника А. Воевидки, записанной от Иона Чернэуцана, крестьянина 67-ми лет в селе Стулпикань, встречаем заимствованное слово *cordun*:

Şi l-am dat pe un pas de drum	(И сделал шаг по дороге,
Să pot merge-n ceal *cordun,*	Чтобы идти на заставу,
Să cerc vinu ori de-i bun.	Чтобы попробовать, хорошее ли там вино.)

(Voevidca, 1990, 209, № 179).

В прилагаемый словарь включено пояснение: *cordun* – граница, рубеж (Voevidca, 1990, 317). По происхождению это французское слово, но в лексикон носителей цитированной песни пришло, по всей видимости, не прямо из французского языка, а через восточнославянское посредничество; в начале нашего века кордонцами назывались русские заставы у Новоселицы и в других местах.

В другом тексте, тоже записанном А. Воевидкой, встречаем немецкую лексему:

Bucuros cătan-aş fi,	(Я был бы счастливым солдатом,
De-ar şi puşca din răchită	Если бы мое ружье было из лозы,
Şi *bruţacu* plin de pită.	А ранец полон хлеба.)

С пояснением на странице 317: «*bruţac* – вероятно, ранец для хлеба» (нем. *Brotsaic*).

В песне «Cîntă cucu în pădure» (Voevidca, 1990, 103, № 63):

…Pasările ţârâind,
Şi *bereznici* buciumînd…

(Voevidca, 1990, 317).

В словаре отмечено: «bereznic – лесник» .

Важно, что во всех трех случаях налицо заметное контекстуальное изменение формы и смысла слов, их нюансирование согласно тональности и стилю соответствующих румынских песен.

О такой адаптированности свидетельствуют и «рутенские» слова (т. е. западные украинизмы), отмечаемые в словаре, завершающем классический марамурешский сборник Т. Папахаджи, изданный в 1925 г. Например, *basada* – беседа (Папахаджи, 1925, 108); *bezdila* – зря, et. rut. *безділье* (Папахаджи, 214); *maşteh*ă – мачеха (Папахаджи, 1925, 214) и многие другие.

Остается сожалеть, что в более поздних публикациях текстов из контактных зон – от сборника В. Адэскэлицей и И. Чуботару (Adăscăliţei, 1969) до книги марамурешских записей, вышедшей в Кишиневе в 1993 г. (Cît îi Maramureşul, 1993), – при их несомненной ценности во всех других отношениях, редко дается проработка их поэтической лексики, по примеру той, что была предложена Т. Папахаджи.

Между тем, и в них отыскиваются лексемы, представляющие интерес с точки зрения не просто языковых, но и стилевых интерференций. Так, очень показательно своей «знаковой» сигнализацией о разноязычной среде и фольклорном общении слово *скрипка* в тексте из раздела «Strigături la joc» сборника В. Адэскэлицей и И. Чуботару (записано в с. Страдка):

M-o făcut mama şi tata (Меня сделали мама и папа
Şi din una, şi din alta. Из одного и из другого.
M-o scăldat în busuioc, Купали в базилике,
Unde-aud *scripca* – să joc, Где слышалась скрипка – танцевать,
Unde nu – să stau pe loc. Где нет – на месте стоять.)

(Adăscăliţei, Ciubotaru, 1969, 211).

В книге новейших записей из Черновицкой области в стригэтурах привлекают внимание два иноязычных нововведения, появление которых ощутимо усиливает шутливую, комическую тональность румынских текстов:

Săraca *cepiţa* mea, (Бедная моя кепка,
Pe ce deal a ramînea? На каком холме она осталась?)

(Folklor.., 1993, 429).

Cepiţa (ср. русск. *чепец, чепчик*), конечно, не просто «шапка» (*căciulă* – в подстрочном примечании), а именно нечто, отвечающее эпитету *săraca*. и составляющее с ним слитное обозначение убора, убого-эфемерного и смешного в своей ничтожности.

Şi-ar pupa *brama* la şură, (Целую замочную скважину,
Şi-ar gîndi că fata-n gură. Думая, что целую губы девушки.)

(Folclor.., 1993, 430).

Brama (из нем.) в украинском языке не просто ‘дверь’ (см. сноску на с. 430 указанного сборника), а ‘ворота’ (часто окованные железом), не случайно в одном из текстовых песенных примеров, иллюстрирующих это слово в словаре Б. Гринченко, *brama* – атрибут неволи (Грінченко, 1996, 92). Употребление этой лексемы усиливает акцент на контрасте мнимого, ожидаемого и реального.

В русских песенных текстах, записанных в Румынии, мы наблюдаем вкрапление не только румынских лексем, но также украинских словообразовательных модификаций:

…Вылятала муха з хати,
А и тоуо комарика рятовати.
Не было, что рятовати,
Надо яму *тронца сбудовати*.

(Маринеску, 1995, 39)

В примечании, сделанном автором, говорится «тронца сбудовати (укр.) – гроб сделать» (Маринеску, 1995, 39).

В свете приведенных данных, введение иноязычных лексем – общезакономерная стилевая примета фольклорных текстов, записываемых в контактных зонах.

Произведенный анализ дает возможность сделать следующие выводы:

1. В памяти языка, фольклорных жанрах и обрядах каждого народа закреплена его история, бытовая практика, бытовые отношения и психология культуры. Детальный анализ румынского лексико-стилистического элемента в русских и украинских фольклорных текстах, зафиксированных в Молдове и Румынии, позволяет увидеть за текстом, за его поэтикой самого носителя фольклора, понять глубинные изменения в психологии человека, живущего в другой языковой и культурной среде, доказать посредством фольклорного материала, что перед нами уже не русские и украинцы, живущие в России и на Украине, а русские и украинцы, находящиеся в ином конкретном историко-географическом пространстве. Судя по фольклорным текстам, у них складывается во многом специфическое «поэтическое сознание». Появление иноязычной лексемы создает новый внешний облик лирического героя в оригинальном тексте (лексические единицы, обозначающие одежду и обувь), свидетельствует о степени адаптированности русских и украинцев в молдавской/румынской среде (румынские заимствования, обозначающие предметы домашнего обихода; термины родства; слова, связанные с молдавскими/румынскими обрядовыми представлениями и структурой семейной жизни). Автор исследования показывает на уровне микрочастиц (слов), как в результате смены культур, частичной утраты прежних традиций и в овладении новыми порождается качественно новый слой фольклорных произведений.

2. Мы выделяем три основные причины появления лексических заимствований:

а) ***практическая логика***:

- нет эквивалента в воспринимающем языке;

- есть эквивалент, но он не адекватен с точки зрения экономии языковых средств;

б) ***эстетическая функция*** (иноязычные вкрапления обогащают исходные фольклорные произведения дополнительными стилистическими или семантическими оттенками);

в) ***практическая логика + эстетическая функция.***

3. В рассмотренных в данной монографии произведениях русского и украинского народного творчества заимствованные слова представлены следующими тематическими группами: сельскохозяйственная лексика, термины родства, обозначения пищи, наименования денежных единиц, лексемы, обозначающие одежду и обувь, предметы домашнего обихода, названия помещений и сооружений, наименования лиц или групп людей, обозначения музыкальных инструментов, лексические единицы, именующие национальность, профессию, виды транспорта, военная лексика и т. д. Помимо указанных групп лексики, включающих в себя существительные, имеются также лексемы, обозначающие качественные или относительные признаки (прилагательные), функции и действия (глаголы). В фольклоре отсутствуют заимствованные названия птиц и животных, а также наименования рельефа местности, хотя в обиходной речи они зафиксированы. Это свидетельствует о том, что, будучи употребительными в обиходно-бытовой речи, румынизмы данных тематических групп не заняли определенного места в образной системе русского и украинского фольклора.

4. Словарь румынизмов в русских фольклорных текстах, составленный автором настоящей монографической работы, насчитывает 24 слова (26 произведений); в украинских произведениях (101) – 53 слова. В русских текстах заимствованная лексика представлена только существительными – 100 %. В украинские фольклорные произведения румынизмы попали в следующих соотношениях: существительные (46 слов) – 95 %, глаголы (5 слов) – 4 %, прилагательные (2 слова) – 1 %. Количество заимствованных лексем в украинских фольклорных текстах в 2,5 раза превышает их число в русских текстах (соответственно 53 и 24). Одним из объяснений анализируемого явления может быть тот факт, что русские-старообрядцы (а именно они были нашими информантами) – это люди особого религиозного мировоззрения, долгое время жившие совершенно обособленно, не входя в тесный контакт с местным населением. Румынский язык был им не настолько знаком, чтобы они могли использовать его в быту, а тем более вводить румынские слова в свои фольклорные произведения. Уровень же контактов украинцев и румын отличался большей широтой, что нашло, естественно, отражение как в языке, так и в фольклоре.

5. Румынские слова, попадая в речь носителей русского или украинского языков, являющихся по своему строю языками синтетическими, видоизменяются. Причем не только в отношении словоизменения, но и словообразования, то есть обрастают разнообразными аффиксами, в основном, суффиксами эмоциональной оценки (главным образом, с уменьшительно-ласкательным и пренебрежительно-уничижительным оттенками). Румынские слова осваиваются также в фонетическом и морфологическом отношении: вместо флексии [ă] произносят [а], вместо дифтонга [оа] в корне слова произносят [о], вместо флексий [е], [і] произносят русское [ы] и т. д. Заимствованные иноязычные лексемы, как правило, не нарушают художественную структуру текста, сохраняя рифму и мелодику оригинала. Наблюдается своеобразная «игра» словом, сопоставление румынского и родного языков, эстетическое отношение к заимствованным лексическим компонентам, с целью придания исходному тексту определенного семантического или эмоционального эффекта.

6. В украинских фольклорных текстах заимствованная лексика может употребляться как в прямом значении, так и в переносном, органично вплетаясь в ткань устойчивых метафор. Румынизм может выступать составной частью традиционных сравнений, благодаря чему экспрессивный оттенок сравнения усиливается, обогащая тем самым поэтическую линию оригинального текста. При анализе фольклорных произведений наблюдается не только заимствование украинцами отдельных румынских слов, но и калькирование целых словосочетаний. В результате этого возникают новые лексические единицы, структура которых определена иноязычной моделью.

7. Анализ различных текстов с иноязычными компонентами выявил, что, в отличие от русских фольклорных произведений, в которых иногда наблюдается изменение смыслового содержания заимствованных слов, обогащение их новыми значениями, в украинских текстах румынизмы выступают в том же значении, которое они несли в языке-источнике.

8. В монографии были рассмотрены румынские образные слова, вошедшие в русские и украинские песни. Разумеется, процесс заимствования является двусторонним, и молдавская/румынская народная поэзия также знает немало подобных иноязычных привнесений. Однако подчеркнем, что автор не ставил перед собой задачу их анализа, хотя и рассмотрел ряд таких примеров.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проблема взаимодействия и взаимообмена контактирующих этнических традиций касается всех сфер культуры. Фольклор, являясь органичной частью развитой и сложной общекультурной среды, представляет особый интерес. Это объясняется тем, что в своем возникновении он генетически связан с языком, который, с одной стороны, является средством раскрытия глубинной сущности как отдельной личности, так и менталитета целого народа, а с другой, – представляет собой способ освоения богатств общечеловеческой культуры, выраженных в слове или других знаковых материалах. Фиксирование изменений в фольклорных произведениях на лексическом уровне дает возможность делать обобщающие выводы о способах исторического взаимосуществования и взаимопонимания народов, наций и культур, соседствующих друг с другом.

Как свидетельствует общее направление теоретических исследований в области народного творчества, в ближайшее время в центре научных интересов фольклористики останутся проблемы изучения фольклора в межэтнических контактных зонах. В настоящий период можно говорить об относительно полной зафиксированности, учтенности фольклорных произведений, во всяком случае, в подавляющем большинстве европейских регионов. Естественно, встают задачи изучения процессов, происходящих внутри наличного корпуса произведений: вероятная динамика сюжетов, трансформация словесной оболочки в сторону модернизации и другие изменения. Иными словами, будет стоять задача фиксирования динамики фольклорного сознания. Настоящая монография представляет попытку исследования фольклорного материала именно под таким углом зрения.

В плане проблем компаративисткого изучения фольклора автором был проведен структурный анализ фольклорного произведения на нескольких уровнях.

Лексико-стилистический анализ – исследование межэтнических лексических интерференций в текстах народно-поэтического творчества, частотность заимствований, экспрессивный характер использования иноязычной лексики и т. п. Подобный подход дает возможность выхода на проблемы этнолингвистики, психолингвистики и, шире, этнопсихологии, что, в свою очередь, позволяет делать выводы о подвижности, открытости культурным контактам или, напротив, культурной замкнутости того или иного народа, его толерантности или настороженности по отношению к инонациональному культурному окружению.

Структурный анализ сюжетно-композиционного стержня произведения. Анализ сосуществующих в соседних культурных пластах сходных произведений позволяет выявить внутренние художественные подходы к общим ритуальным основам произведения, а значит: а) проследить и осознать исторические судьбы этого произведения; б) понять внутренние психологические установки того или иного культурного слоя в использовании общего сюжета. В этом отношении представляется очень показательным анализ бытования в двух соседствующих этнокультурных традициях молдавского/румынского «Плугушора» и украинского «Гейкання», с последовательными многоэтапными взаимопередачами этого произведения от одного народа к другому. Естественно, для методологически выверенного анализа таких вариантов необходимо решить ряд вопросов, связанных с проблемами народного перевода: последовательность редуцирования или, напротив, наращивания выразительно-изобразительных пластов (в каждом случае по-своему); особенности использования ритуально-мифологических схем и т. д.

В свете вышеизложенных положений в работе был проанализирован разножанровый и разноязычный материал (около тысячи трехсот фольклорных текстов, из них 149 цитируются в работе), зафиксированный на территории Молдовы, Румынии, Украины.

Поднимаемая автором данной монографии проблема контактов и взаимовлияний различных этнических традиций (в аспекте народного перевода и использования иноязычного лексического компонента), позволяет приоткрыть сложные процессы, происходящие в фольклорном сознании, в его смысловых глубинах, в бесконечном разнообразии образов и образных смысловых сочетаний в произведениях народного творчества. Кажущаяся «мозаичность» на самом деле подчинена единой установке: рассмотрению проблемы взаимосвязей на микроуровне (метод лингвистического анализа может быть использован при исследовании любого фольклорного текста). Изучение взаимовлияний на уровне лексических единиц дает возможность выхода на обобщающие выводы исторического и теоретического характера в области фольклористики, этнолингвистики и этнопсихологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] У русских, в отличие от румын (и молдаван), обряд шествия с плугом сохранился очень слабо, хотя в прошлом он был широко распространен, о чем свидетельствуют несколько дошедших до нас запрещений. Патриарх Филарет Никитич в одном из своих указов требовал: «Кликать бирючу.., чтобы с кобылками не ходили и на игрища б мирские люди не сходилися… и коледы б и овсеня и плуги не кликали» (Карский, 1916, 97). В указе 1648 царя Алексея воеводе Шуйскому говорится: «И мы указали о том учинить на Москве и в городах и в уездах заказ крепкой, чтоб ныне и впредь никакие люди по

улицам и по переулкам в навечери рождества христова и богоявления коледь и плуг и усеней не кликали и песней бесовских не пели» (Пропп, 1963, 49). Что же касается песен о плуге или с упоминанием плуга, то, по мнению В. Я. Проппа, их у русских не сохранилось. Ю. М. Соколов выделяет одну песню, записанную в 1928 году в Дмитровском районе как плуговую (Соколов, 1938, 143). В. И. Чичеров более осторожно подходит к анализу данного текста и называет эту песню не иначе как «предполагаемая „плуга”» (Чичеров, 1957, 140). Текст представляет собой комплекс вопросов и ответов, связанных с сельскохозяйственной деятельностью:

Луга за лугой. Друга за другой.
Огни горят, вары кипят.
На что вары кипят? – Косу клепать.
На что косу? – Траву косить.
На что траву? – Коров кормить.
На что кормить? – Молоко доить.
На что молоко? – Свиней поить.
На что поить? – Горы рыть.
На что горы рыть? – Хлеб сеять.
Коровка, коровка, масляна головка,
Она в окошечко глядит, в подворотню шмырк.

[2] Очень примечателен в этом смысле детальный разбор В. И. Чичеровым овсеня, зафиксированного П. В. Шейном, где изображен некий Василий, едущий на свинье (Шейн, 1898, 307). На эту песню обратил свое внимание А. Н. Веселовский, который, суммируя взгляды своих предшественников на этот текст, писал: «Св. Василий – покровитель свиней… далее можно было представить себе авсеня (олицетворение Нового года, как и св. Василий), приезжающим на сивенькой свинке. Я принимаю обычное у русских исследователей (Афанасьева, О. Миллер) толкование овсеневой песни» (Веселовский, 1883, 109-110). Таким образом, толкование песенного образа Василия на свинье отождествляется с образом св. Василия. В. И. Чичеров не согласился с выводами, сделанными в работе А. Н. Веселовского, приводя следующие аргументы: мотив езды на животном или птице – популярная деталь русских корильных обрядовых и сатирических необрядовых песен; бытовое восприятие свиньи как нечистого животного противоречит пониманию образа Василия из овсеня как Василия Кесарийского (Чичеров, 1957, 144-148). «Следовательно, – пишет В. И. Чичеров, – Василий – только имя того, кому поют овсень» (Чичеров, 1957, 147).

[3] Этого мнения придерживается и известный румынский этнограф и фольклорист Петру Караман, который полностью присоединяется к мнению Витольда Клингера о том, что рождественские праздники можно сравнить с большой рекой, которая постепенно разрастается и в своем течении поглощает большое количество малых рек и течений. Подобным же образом развиваются и наши обычаи; постепенно в течение своего многовекового существования они вбирают в себя элементы из различных источников и из различных родников (Caraman, 1983, 351-352). Касаясь непосредственно «Плугушора», П. Караман считает, что аграрные мотивы новогодних праздников сосредоточены у румын именно в этом обряде, который был заимствован сравнительно поздно у славян. Славянами румыны были окружены на протяжении длительного времени, находясь с ними в тесном контакте (Caraman, 1983, 525). В свою очередь, славяне обнаружили определенные аграрные мотивы и традиции у древних фракийцев – предков румын, которые (фракийцы) заимствовали у поработивших их римлян.

[4] На определенные размышления в этом смысле наводят нас и некоторые замечания, содержащиеся в трудах Петру Карамана. В цитированной уже нами работе («Колядование у румын, славян и других народов. Исследование по сравнительному фольклору») автор указывает на то, что обычай вручения калачей и поздравлений по этому случаю, характерный для многих народов Европы, наблюдается и в румынском «Плугушоре». Нет никакого сомнения, отмечает исследователь, что обычай поздравления по поводу вручения калача является древнейшим аграрным языческим обычаем, на который наслоилось романское колядование у славян. «Тот аграрный обычай, который существовал у древних славян, – утверждает ученый, – и от которого румынский плугушор ведет свое прямое продолжение, имел, конечно, непосредственные связи с определенными церемониальными калачами. Эти калачи были привлечены обычаем колядования вместе с соответствующими пожеланиями (urarea respectivă); в противном случае было бы еще труднее объяснить, каким образом одно и то же поздравление у одних и тех же народов в различные периоды привязано к одному и тому же элементу обычая» (Caraman, 1983, 529).

Как видим, П. Караман в данном случае приближается к постановке вопроса о тесной взаимосвязи между воспринимаемым обрядом и его словесным оформлением. Еще ранее, в одной из своих ранних работ, озаглавленной «Критические замечания относительно генезиса и распространения баллады „Мастер Маноле” на Балканах» (1934) П. Караман, путем филологического анализа, проводит мысль о том, что эта жемчужина румынского фольклора – греческого происхождения и мотив этого произведения имел широкое распространение у балканских народов. В результате исследования автор приходит к выводу о том, что греческая пословица (автор приводит ее в румынском изложении) «Manole cu cuvintele construieşte [clădiri cu] etaje şi subsoluri», составляющая сердцевину данной баллады и получающая со временем самостоятельный иронический оттенок, не македоно-румынского происхождения, а именно греческого. Это ясно видно из того, считает автор, что румынский вариант «Manole cu vorbele clădeşte şi deasupra pamîntului şi dedesubt» – «не что иное, как ***дословный перевод***» (подчеркнуто мною – Л. Д.). Автор добавляет, что не только форма выражения но и смысл полностью совпадает с тем, что выражено греческой пословицей (Caraman, 1987, 187).

[5] В контексте поставленной нами научной проблемы определенный интерес представляет мало известное сегодня эссе румынского ученого Петру Карамана «Fresca huţula» («Гуцульская фреска»), опубликованная в 1940 году на страницах журнала «însemnări ieşene» («Ясские заметки»). Являясь своеобразным откликом на этнофольклорное исследование польского писателя Станислава Винценза «На высокой равнине. Образы, размышления и встречи на вершине гуцульских гор», вышедшее четырьмя годами раньше, автор, в свойственной ему широкой манере, рассматривает тесные исторические, культурные и этнофольклорные связи между карпатскими гуцулами (украинцами) и окружающими их румынами. Автор

выдвигает гипотезу о том, что гуцулы могли бы быть по своему происхождению древними румынами, которые «ославянились», либо, по крайней мере, представлять собой украинскую стратификацию на автохтонном материале, которая на протяжении веков ассимилировала, впитала в себя на территории Карпат Молдовы румынские элементы. Иначе, считает исследователь, ничем невозможно было бы объяснить наличие такого большого количества совпадений, которое наблюдается у этих двух народов. Особенно ярко выражено валашское влияние на гуцулов в их разговорной речи, в ее фонетическом оформлении, которое носит яркие следы румынского фонетизма. Множество румынских слов и словосочетаний, разбросанных на протяжении всего повествования польского писателя, румынский читатель воспринимает как путешествие по родным местам, в то время как для польского читателя эти этнофольклорные языковые вкрапления вносят в повествование элементы экзотики, неповторимой пейзажной живописи и глубокого реализма (Caraman, 1940, 497-498).

Так, среди заимствованных румынских слов ученый выделяет: *брындза, гугла, куртка, флоера, плекату, симрилла, опинка, згарда, манта, мамалига, ватра, сихла, плай, фортуна, аркан, мода, креминар (криминар), гаура, желетка, сербовати (а серба), трайста* и др. (Caraman, 1940, 498-499). Среди антропонимов – Фока, Пинта, Лупул, Лупайло, Булига, Чокан, Пихул и др. (Caraman, 1940, 500). Немало топонимов румынского происхождения, таких как Черодак (гора), Суха-Сихла (гора), Пушкари (гора) и др. (Caraman, 1940, 501).

Среди очень популярных у горцев обычаев и обрядов автор «Гуцульской фрески» особо выделяет колядование. Аналогии и заимствования наблюдаются и в других этнокультурных областях. В частности, П. Караман склонен усматривать в названии «гуцул» влияние румынского hoţul-haiduc – герой, вышедший из низов и храбро защищающий интересы бедного люда (Caraman, 1940, 514-515).

ЛИТЕРАТУРА

ИССЛЕДОВАНИЯ

Аксьонова Л. Романца популарэ // Фолклор молдовеняск. Студий ши материале. Кишинэу, 1968.

Акцелане А. Современное состояние фольклора в районах фольклористических экспедиций 1964–1965 гг. // Фольклор балтских народов. Рига, 1968.

Бахнян К. В. Социолингвистический аспект изучения восточнославянско-восточнороманских антропонимических взаимосвязей в фольклоре // Социолингвистические проблемы в разных регионах мира. Материалы междун. конф. Ин-т языкознания РАН. Москва, 1996.

Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле. Москва, 1965.

Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. Москва, 1979.

Бостан Г. К. Взаимосвязи молдавского и украинского календарно-обрядового фольклора // Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей. Кишинев, 1978.

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

Бостан Г. К. К исследованию молдавско-восточнославянской фольклорной общности // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.

Бостан Г. К. Типологическое соотношение и взаимосвязи русского и украинского фольклора. Кишинев: Штиинца, 1985.

Бостан Г. К. Молдавско-русско-украинские фольклорные взаимосвязи контактных зон (в контексте исторической родственности устно-поэтических традиций): Автореферат дисс. … докт. филол. наук. Москва, 1987.

Брандес М. П. Стиль и перевод. Москва, 1988.

Брянцева Л. И. О русско-украинских песенных взаимосвязях в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1987.

Брянцева Л. И. Русские хороводные и игровые песни в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Вып. 14. Уфа, 1984.

Брянцева Л. И. Украинские песни в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980.

Богомольная Р. А. Символика народных песен сел Молдавии // Эстетика молдавского фольклора. Кишинев, 1974.

Богомольная Р. А. Фольклор в русских селах Молдавии // Лимба ши литература молдовеняскэ, 1965, № 4.

Бэешу Н. М. Молдавская новогодняя обрядовая поэзия: Автореферат дисс. … канд. филол. наук. Кишинев, 1970.

Бэешу Н. М. Поезия обичеюрилор календариче // Фрумос е ла шезэтоаре. Кишинэу, Литература артистикэ, 1983.

Бэешу Н. М. Трудовые и эстетические идеалы календарной поэзии // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.

Бэешу Н. М. Фолклорул ритуалик ши вяца. Кишинэу, 1981.

Бэешу Н. М. Хэитуриле ной // Фолклор молдовеняск. Кишинэу, 1968.

Борев Ю. Эстетика. Москва, 1975.

Ботезату Г. Театрул фолклорик молдовеняск // Нистру, 1984, № 4.

Ботезату Г. Фолклорул – документ ал приетенией секуларе // Дружба народов, отраженная в фольклоре. Кишинев, 1961.

Ботезату Г., Чебан И., Чиримпей В. Молдавско-русско-украинские связи, отраженные в фольклоре // Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX в.). Кишинев, 1978.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Ленинград, 1940.

Веселовский А. Н. Румынские, славянские и греческие коляды: Розыскания в области русского духовного стиха. Сб. ОРЯС. Т. XXXII, № 4, в. 7. Санкт-Петербург, 1883.

Веселовский А. Н. Собрание сочинений. Т. XVI. Санкт-Петербург, 1889.

Гацак В. М. Восточнороманский героический эпос: Исследование и тексты. Москва, 1967.

Гацак В. М. Молдавско-русско-украинские интерференции в сказке // Отражение межэтнических процессов в устной прозе. Москва, 1979.

Гацак В. М. Неизвестный молдавский перевод украинской думы // Релаций фолклориче молдо-русо-украинене. Кишинэу, 1981.

Гацак В. М. Проблемы изучения конкретно-национального и общего в фольклоре // Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке. Кишинев, 1971.

Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. Москва, 1989.

Гацак В. М. Фольклор и молдавско-русско-украинские исторические связи. Москва, 1975.

Гацак В. М., Рикман Э. А. Легенда о Драгоше и отражение в ней средневековой этнической ситуации в восточном Прикарпатье // Этническая история и фольклор. Москва, 1977.

Гольдин М. Черты общности и связи в песенном творчестве латышей и соседних народов. Москва, 1978.

Друмя Л. Х. Аудиовизуальные способы презентации фольклорных текстов // Тезисы IV Международного симпозиума по лингвострановедению. Москва, 1994.

Друмя Л. Х. В гостях у липован Добруджи // Колумна, 1992, № 10-11.

Друмя Л. Х. Липованский фольклор в румынском контексте // Штиинца, 1992, № 8.

Друмя Л. Х. Некоторые соображения о типах межэтнической освоенности фольклора в Молдавии // Лимба ши литература молдовеняскэ, 1988, № 2.

Друмя Л. Х. Обзор архивных материалов иноязычного фольклора молдавской среды // Молодежь, наука, производство (тезисы докладов Конференции молодых ученых). Кишинев, 1986.

Друмя Л. Х. Песенные альбомы и народное творчество // Штиинца, 1993, № 2.

Друмя Л. Х. Песни мужества и борьбы // Горизонт, 1985, № 5.

Друмя Л. Х. Песни села Новая Обрежа // Горизонт, 1988, № 4.

Друмя Л. Х. Румынская (молдавская) лексика в украинских фольклорных текстах // Штиинца, 1996, № 2.

Друмя Л. Х. Свадебный обряд у старообрядцев Молдовы // Славянские культуры в инонациональной среде. Кишинев, 1995.

Друмя Л. Х. Украинские и русские народные песни в молдавских селах // Молодежь, наука, производство (тезисы докладов Конференции молодых ученых). Кишинев, 1984.

Друмя Л. Х. Фольклор в обучении русскому языку // Русский язык за рубежом, 1994, № 4.

Друмя Л. Х. Фрумос е ла шезэтоаре (подборка текстов). Кишинев, 1983.

Друмя Л. Х. Элементы свадебного ритуала старообрядцев Молдовы (предсвадебный сговор, канун свадьбы) // Русские Молдовы: история, язык, культура. Кишинев, 1994.

Друмя Л. Х. Энтузиасты народной культуры // Колумна, 1991, № 5.

Жирмунский В. М. Проблемы сравнительно-исторического изучения литератур // Взаимосвязи и взаимодействия национальных литератур. Москва, 1961.

Жирмунский В. М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса. Москва, 1958.

Зайковская Т. В. Национально-специфические особенности цветообозначений (на материале русского и молдавского языков) // Славянские культуры в инонациональной среде. Материалы международной научно-практической конференции. Кишинев, 1995.

Защук А. Рождественские праздники и встречи Нового года / Материалы для географии и статистики России. Бессарабская область. Ч. 1-2. Санкт-Петербург, 1862.

Карпухин И. Е. Взаимодействие русской и марийской свадеб в Башкирии. Фольклор народов РСФСР. Вып. 9. Уфа, 1982.

Карпухин И. Е. Взаимодействие русской и удмуртской свадеб в Башкирии. Фольклор народов РСФСР. Вып. 1. Уфа, 1980.

Карпухин И. Е. О взаимодействии частушек и тюркоязычных такмаков в Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1987.

Карский Е. Ф. Белорусы. Т. III. Очерки словесности белорусского племени. Москва, 1921– 1922.

Корлэтяну Н. Г. Лимба ноастрэ: с'о куноаштем ши с'о култивэм фиекаре! Кишинэу, 1981.

Корлэтяну Н. Г. Лимба молдовеняскэ литерарэ контемпоранэ. Лексиколожия. Кишинэу, 1982.

Корлэтяну Н. Г., Пуриче М. П. Скице де историе а лимбий молдовенешть. Кишинэу, 1986.

Косвен М. О. Очерки истории первобытной культуры. Москва, 1957.

Костомаров В. Г. Русский язык на газетной полосе. Москва, 1971.

Кругляшова В. П. Взаимодействие русской и мансийской повествовательных традиций // Фольклор народов РСФСР. Вып. 9. Уфа, 1982.

Курочкин А. В. Календарные праздники на украинско-молдавском пограничье и их современные судьбы // Советская этнография, 1987, № 1.

Лазарев А. О. О межэтнических связях национальных песен Челябинской области. Фольклор народов РСФСР. Вып. 10. Уфа, 1983.

Маринеску М. Фольклор русских-липован Румынии в записях 1959–1992 гг. // Живая старина, 1995, № 4 (8).

Маринеску М., Фодор Е. Культурологический аспект цветообозначений в русском и румынском языках // Filologie rusă. V. XIV. Referate şi comunicări. Bucureşti, 1994.

Мельничук А. С. Значение восточнороманских языковых данных для истории древнерусского и украинского языков // Восточнославяно-молдавские языковые взаимоотношения. Ч. II. Кишинев, 1967.

Микушев А. К. О принципах взаимодействия иноязычных фольклорных традиций (коми-ненецкие фольклорные связи) // Фольклор народов РСФСР. Вып. 9. Уфа, 1982.

Микушев А. К., Чисталев П. И. Коми народные песни. Вып. 2. Сыктывкар, 1968.

Молдаване. Очерк истории, этнографии и искусствоведения. Кишинев, 1977.

Морару С. Г. Лумя гичиторилор. Кишинэу, 1981.

Морохин В. Н. Волшебные сказки на русском языке в Марийской АССР // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1984.

Отражение межэтнических процессов в устной прозе. Москва, 1979.

Паламарчук А. С. Оновлення и збагачення лексики українськоі літературноі мови після Жовтня. Київ, 1972, № 4.

Петканова Д. Средновековна литературна символика. София, 1994.

Петров С. О пользе просторечия // Мастерство перевода. Москва, 1970.

Плисецкий М. М. Взаимосвязи русского и украинского героического эпоса. Москва, 1963.

Попович К. Ф. А в пісні – кохання і розпач, відгомін буремних подій, надія і віра в прийдешне // Співае Стурзовка. Кишинів, 1995.

Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава. Т. I – 1883, Т. II – 1887.

Прокопенко В. А. Молдавские элементы в лексике украинских говоров Буковины // Восточнославяно-молдавские языковые взаимоотношения. Кишинев, 1961.

Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986.

Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Ленинград, 1963.

Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. Ленинград, 1976.

Путилов Б. Н. Историко-фольклорный процесс и эстетика фольклора // Проблемы фольклора. Москва, 1975.

Раевский Н. Д. Контактеле романичилор рэсэритень ку славий (пе базэ де дате лингвистиче). Кишинэу, 1988.

Расцвет, сближение и взаимообогащение культур народов СССР. Уфа, 1970.

Ребошапка І. Нарождения символу. Аспекти взаемодії обряду та обрядовоі поезіі. Бухарест, 1975.

Романец А. С. Молдавско-украинские литературные взаимосвязи второй половины XIX века // Молдавско-русско-украинские литературные связи второй половины XIX в. Кишинев, 1978.

Романец А. С. Молдавско-украинские литературные связи второй половины XIX века // Молдавско-русско-украинские литературные связи второй половины XIX в. Кишинев, 1979.

Романец А. С. Молдавско-украинские связи в народно-песенном творчестве // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.

Романець О. Джерела братерства: Б. П. Хашдеу і східноромансько-українські взаемини. Львів, 1971.

Свенцицкий И. Різдво Христовов поході віків. Львів, 1933.

Семчинский С. Лексические заимствования из русского и украинского языков в румынском языке: Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Киев, 1958.

Семчинский С. Семантическая интерференция языков: Автореферат дисс. … докт. филол. наук. Киев, 1972.

Семчинский С. Слова восточнороманского происхождения в украинском языке // Лимба ши литература молдовеняскэ, 1985, № 2.

Сепир Э. Язык. Введение в изучение речи. Москва–Ленинград, 1934.

Соколов Ю. М. Русский фольклор. Москва, 1938.

Спатару Г. Еволуция драмей популаре молдовенешть // Эстетика молдавского фольклора. История, поэтика, музыкология. Кишинев, 1974.

Спатару Г. Историческая молдавская народная драма. Кишинев, 1980.

Спатару Г. Мотиве сочиале ши атеистиче ын театрул популар // Нистру, 1967, № 3.

Спатару Г. Ын лумя театрулуй популар. Кишинэу, 1984.

Спатару Г. И. Молдавский новогодний обрядовый фольклор // Фольклор и этнография. Ленинград, 1974.

Столбунова В. И. Молдавские лексические заимствования в русских народных говорах на Буковине. Черновцы, 1979.

Сумцов Н. П. Культурные переживания. Киев, 1980.

Сырку П. Святочные обычаи и песни у бессарабских молдаван на Рождество и Новый год // Кишиневские епархиальные ведомости, 1874, № 5.

Терещенко А. Быт русского народа. Ч. VI–VII. Санкт-Петербург, 1848.

Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Москва, 1959.

Толстой А. К. Собрание сочинений. Т. 4. Москва, 1964.

Фольклор русского населения Прибалтики. Сост. А. С. Белоусов, Т. С. Макашина. Москва, 1976.

Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Москва, 1976.

Фрэзер Дж. Фольклор в Ветхом Завете. Москва, 1986.

Хашдеу Б. П. Принчипий де лингвистикэ. Кишинэу, 1974.

Хынку А. Проблеме де женезэ а креацией поетиче популаре молдовенешть. Кишинэу, 1991.

Чебан И. Д. Молдавская народная лирическая поэзия. Кишинев, 1973.

Чиримпей В. А. Дин стрэфундул миленилор // Литература ши арта, 1984, № 52.

Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Ленинград, 1986.

Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. Москва, 1957.

Чубинский П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в западнорусский край. Т. III. Санкт-Петербург, 1872.

Чуковский К. Высокое искусство. Москва, 1988.

Швейцер А. Д. Перевод и лингвистика. Москва, 1973.

Шишков А. С. Рассуждения о старом и новом слоге российского языка. Санкт-Петербург 1803.

Шмаков В. В. Сказочница Екатерина Горячева из мордовско-русской деревни Каран Кучаргинского р-на БАССР // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1984.

Юзвенко В. А., Гайдай М. М., Шумада М. С. Межэтнические связи в песенном фольклоре на современном этапе (на материалах Украинской ССР) // Фольклорное наследие народов СССР и современность. Кишинев, 1984.

Adăscăliţei V. Istoria unui obicei. Pluguşorul. Iaşi, 1987.

Adăscăliţei V., Ciubotaru I. H. Folclor din ţinutul Rădăuţilor. Suceava, 1969.

Barht G. French to English // Meta, 1971. Vol. 16, № 1-2.

Băieşu N. Tradiţiile calendaristice la românii din fosta Uniune Sovietică // Imagini şi permanenţe în etnologia românească. Chişinău, 1992.

Breazul Ch. Relaţii muzicale româno-ruse. Bucureşti, Muzica, 1954, nr. 11-12.

Caraman P. Colindatul la români, slavi si alte popoare. Studiu de folclor comparat. Bucureşti, 1983.

Caraman P. Cu prilejul apariţiei cărţii lui Stanislaw Vinsent «Na visokiej poloninie» // Însemnări ieşene, 1940, nr. 3.

Caraman P. Studii de folclor. Vol. I. Bucureşti, 1987.

Eliade M. De la Zalmoxis la Genghis-Han. Paris, 1995.

European Centre for Tradiţional Culture. Bulletin I. Budarest, 1995.

Haşdeu B. P. Ştefan cel Mare şi Italia // Columna lui Traian. 1973, nr. 12.

Marinescu M. Cîntecul rusesc lipovenesc. Bucureşti, 1988.

Nida E. Science of translation // Language. 1969. Vol. 45, nr. 3.

Nida E., Taber C. The theory and practice of translation. Leiden, 1969.

Pop M. Obiceiuri tradiţionale româneşti. Bucureşti, 1976.

Stefănucă P. V. Folclor si tradiţii populare. V. I–II. Chişinău, 1991.

Vianu T. Studii de literatură universală şi comporată. Bucureşti, 1963.

Vinţeler A. Lexicul folclorului lipovenesc. Rezumatul tezei de doctorat. Cluj, 1974.

Vrabie E. Influenţa limbii române asupra graiurilor ruseşti din RPR // Studii şi cercetări lingvistice. 1960, nr. 4.

Vrabie E. Influenţa limbii române asupra limbii ucrainene // Romanoslavica. V. XIV. Bucureşti, 1967.

ПУБЛИКАЦИИ ТЕКСТОВ

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

Буковинські народні пісні. Упорядкування, вступна стаття та примітки Л. Ященка. Київ, 1963.

Воробкевич С. Вибрані поезіі. Київ, 1964.

Жунгиету Е. В. Аша жоакэ пе ла ной. Стригэтурь. Кишинэу, 1985.

Жунгиету Е. В. Дойне ши кынтече. Антоложие. Кишинэу, 1968.

Зеленыя моя вишенка. Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1978.

Колядки та щедрівки. Зимова обрядова поезія трудового року. Упоряд. предметова і прімітки О. І. Дея. Київ, 1965.

Кынтек ноу рэсунэ'н сате. Алк. И. Буруянэ. Кишинэу, 1984.

Молдавский фольклор. Кишинев, 1976.

Народні пісні Буковини в записах Юрія Федьковича. Упоряд склали прім. О. І. Дей та О. С. Романець. Київ, 1968.

Народні співанкі. Сост. І. Ребошапка. Бухарест, 1969.

Ой, Дунаю, Дунаю. Сост. В. Рицко. Бухарест.

Ой у саду-винограду. Сост. І. Ребошапка. Бухарест, 1971.

Поезия популарэ а обичеюрилор календариче. Алкэт. Г. Ботезату, Н. Бэешу ш. а. Кишинэу, 1975.

Скице де фолклор молдовенеск. Кишинэу, 1965.

Співае Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глоденського району Молдови. Кишинев, 1995.

Співаночкі моі любі. Сост. М. Шандро. Бухарест, 1977.

Українські народні пісні. Киів, 1929.

Частушки липован. Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1980.

Червона ружа. Збірник народних співанок. Сост. О. Бевка. Бухарест, 1981.

Шейн П. В. Великорус в своих песнях, обрядах, верованиях, обычаях, сказках, легендах и т. д. Т. I. Ч. I. Санкт-Петербург, 1898.

Cît şi Maramureşul… Culegere, alcătuire, note şi comentarii: N. Băeşu, G. Botezatu ş. a. Chişinau, 1993.

Folclor din Dobrogea. C. Brailoiu, E. Comisel, T. Găluşcă-Cîrşmariu. Bucureşti, 1978.

Folclor din ţara fagilor. Chişinau, 1993.

Fracite N. Vocalni muziski folklor srba i rumuna u Voevodini. Novi Sad, 1987.

Friedwagner M. Rumanische Volkslieder aus de Bucowina. Wurzburg: Konrad Triltsch Verlag, 1940.

Papahagi T. Graiul şi folclorul Maramureşului. Bucureşti, 1925.

Satul Petrunea la cîntec si la joc. Chişinau, 1995.

Stefănucă P. V. Folclor si tradiţii populare. P. II. Chişinău, 1991.

Voevidca A. Cîntece populare din Bucovina. Bucureşti, 1990.

Voronca E. N. Datinele şi credinţele poporului român. Cernăuţi, 1903.

СПРАВОЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА И СЛОВАРИ

Восточнославянский фольклор. Словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.

Етимологічний словник української мови. Т. І: А–Г. Київ, 1982. (ЕСУМ)

Мифы народов мира. Т. I–II. Москва, 1992.

Русско-румынский словарь. Москва–Бухарест, 1980.

Скурт дикционар етимоложик ал лимбий молдовенешть. Кишинэу, 1978.

Словарь иностранных слов. Москва, 1980.

Словник українськоі мови. Т. 4. Киів, 1973.

Словник українскоі мови. Упорядкував Б. Грінченко. Т. І. Киів, 1996.

Dicţionar român-rus. G. Bolocan, T. Medvedev, T. Voronţova. Bucureşti–Moscova, 1980.

Dicţionar rus-român. T. I. Bucureşti, 1959.

ДОКУМЕНТЫ

«Международная конвенция об охране нематериального культурного наследия», Париж, 17 октября 2003 г.

«Конвенция об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения», Париж, 20 октября 2005 г.

«Конвенция по охране культурного и природного наследия», Париж, 16 ноября 1972 г.

ПРИЛОЖЕНИЯ

В работе представлены 9 приложений, в которых приводятся текстовые подборки произведений народного творчества и словари иноязычных этнолексем, выявленных в разбираемых фольклорных произведениях. Систематизация материалов в данных аспектах производится впервые, и их подача отвечает конкретным целям нашей работы (см. Введение).

Источниками для составления приложений послужили:

– материалы Фольклорного архива Академии наук Молдовы (1946–1985 гг.);

– материалы Фольклорного архива Черновицкого университета;

– сборники текстов русского и украинского фольклора, изданные в Румынии (Маринеску, 1978, 1980; Ребошапка, 1969, 1971, 1975; Бевка, 1981; Рицко, 1980; Шандро, 1977);

– сборники текстов русского, украинского, румынского фольклора, изданные в Молдове (Богомольная, 1968; Спивае.., 1995; Satul Petrunea; Молдавский фольклор, 1976; Кынтек ноу, 1984; Folclor din ţara.., 1993);

– сборники текстов украинского и румынского фольклора, изданные на Украине (Voronca, 1903; Українські.., 1980; Сидір Воробкевич, 1964).

Часть материалов, данных в приложениях, представлена впервые. Ряд произведений, анализируемых в работе, был обнаружен в сборниках текстов, представляющих собой библиографическую ценность и недоступных для широкого круга читателей.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 1

СПИСОК АРХИВНЫХ ФОНДОВ

Фольклорный архив АНМ, Фонд № 19, Опись № 3:

1953 № 56
1957 № 85
1959 № 119
1960 № 133
1961 (1964, 1965) № 200
1961 № 137
1961 № 138
1962 № 140
1962 № 143
1963 № 146
1964 № 148
1964 № 150
1964 № 151
1955 № 152
1965 № 155
1965 № 156
1965 № 157
1965 № 158
1965 № 159
1966 № 160
1966 № 162
1966 № 163
1966 № 164
1967 № 166
1967 № 168
1967 № 173
1967 № 176
1967 № 178
1968 № 182
1968 № 184
1968 № 194
1968 № 195
1968 № 197
1968 № 198
1969 № 201
1969 № 202
1970 № 213
1970 № 217
1970 № 220
1970 № 221
1971 № 223
1971 № 227
1971 № 229
1971 № 231
1971 № 234
1971 № 238
1971 № 240
1972 № 242
1972 № 244
1972 № 246
1972 № 247
1973 № 248
1973 № 249
1973 № 251
1973 № 255
1973 № 256
1974 № 258
1974 № 261
1974 № 263
1974 № 268
1974 № 270
1975 № 273
1975 № 277
1976 № 286
1977 № 293
1981 № 361
2280

Черновицкий литературный музей Ю. Федьковича Ф. № 2277

Фольклорный архив Черновицкого государственного университета:

№ 35, л. 152-157
№ 47, л. 168-171
№ 55, л. 172-173
№ 66, л. 178

из личного архива доктора филологических наук, профессора Черновицкого госуниверситета Г. К. Бостана (записи 1966, 1969, 1973, 1979).

ПРИЛОЖЕНИЕ № 2

СЛОВАРЬ РУМЫНСКИХ СЛОВ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В РУССКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

А

армата – армия (< рум. *armată*). Частушка… № 854 (с. 150).

Б

банюшки (бан) – румынская денежная единица (< рум. *ban*). Зеленыя… № 228 (с. 226).

бонбоны – конфеты (< рум. *bomboane*). Частушка… № 865 (с. 152).

буклы – локоны (< рум. *bucle*). Частушка… № 529 (с. 101).

В

вадра – ведро, мера жидкостей и сыпучих тел (< рум. *vadră*). Частушка… № 136 (с. 44).

Е

еур (аур) – золото (< рум. *aur*). Зеленыя… № 301 (с. 228-229).

К

канапка – диван (< рум. *canapea*). Зеленыя… № 281 (с. 214-215). Русская… № 107 (с. 94).

канчелария – канцелярия (< рум. *cancelarie*). Зеленыя… № 17 (с. 38-39).

катринца – румынская национальная юбка (< рум. *catrinţă*). Зеленыя… № 191 (с. 148-149).

кумнат – муж сестры (< рум. *cumnat*). Зеленыя… № 283 (с. 215-216).

Л

лей – румынская денежная единица (< рум. *lei*). Частушка… № 518 (с. 100).

М

магар – осел (< рум. *măgar*). Частушка… № 148 (с. 45).

мамика – мама (< рум. *mămică*). Частушка… № 628 (с. 116).

мантауы (манта) – пальто (< рум. *mantaua*). Зеленыя… № 226 (с. 173-174).

П

панталоны – брюки (< рум. *pantaloni*). Частушка… № 865 (с. 152).

папушой – кукуруза (< рум. *păpuşoi*). Зеленыя… № 123 (с. 101-102).

С

спитал – больница (< рум. *spital*). Частушка… № 886 (с. 152).

смаквины – инжир (< рум. *smochină*). Зеленыя… № 123 (с. 101-102).

Т

татика – отец (< рум. *tătică*). Частушка… № 604 (с. 113), № 628 (с. 116).

турма – отара (< рум. *turmă*). Русская… № 4 (с. 22).

табор – лагерь (< рум. *tabără*). Русская… № 167 (с. 134).

Ф

фуштёнка (уменьш.) – юбочка (< рум. *fustă*). Зеленыя… № 335 (с. 253-254).

фуртунушка (уменьш.) – буря (< рум. *furtună*). Русская… № 41 (с. 44).

Ц

цамбалики (уменьш.) – музыкальный инструмент (< рум. *ţambal*). Частушка… № 770 (с. 137).

ПРИЛОЖЕНИЕ № 3

РУССКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ С РУМЫНСКИМИ ЛЕКСЕМАМИ

Зеленыя моя вишенка. Собр. М. Маринеску. Бухарест, 1978

№ 123 (с. 101-102)
– Благослови, маменька,
Золотой венец принять
С чужим добрым детищем,
Иваном Ивановичем.
На ихней сторонушке
Орлом поля узорына,
Изюмым засеина,
Бобром заскорожына,
Смаквинами обсожена.
– Не верь, мое детище!
На ихней сторонушке
Плугом поля узорына,
Папушой засеина,
Бараной заскорожена,
Фасольми обсожена.

№ 191 (с. 148-149)
…
А у майора прауды нет,
А у майора прауды нет:
Чужой жане башмачки,
Чужой жане башмачки,
Своей жане лапотки,
Своей жане лапотки.
Чужой жане юпычку,
Чужой жане юпычку.
Своей жане *катринцу*,
Своей жане *катринцу*.

№ 226 (с. 173-174)
На ногах ли сапоги,
А у руках держут платки.
Вот платки, платки, салфетки,
Они у разные клетки
Они сукны ватыкали,
На двянацыть штук ирвали,
Се *мантауы* вашивали.
Нам не дороги *мантауы*,
Были б деньги у кармане.

№ 281 (с. 214-215)
…
Как пришел я, Рибянюша, до своей светлицы,
Моя мати старенькая на *канапке* сидит,
Маленького Рибянюшу усе на ручках держит.

№ 283 (с. 216)
– Уж, ты сукин ты сын, ты разбойничек!
Ты ли князя убил, чи бояра сгубил?
– Как и убил я, сгубил, родного брата твово.
Родного брата твово и *кумната* моего.

№ 298 (с. 226)
Позавидовал мужик,
Что у солдатах добре жить.
…
У казну деньги не даёть,
А у казны деньги берёть.
Ой, ли, ой, люли ды люли.
По три *банюшки* у день,
Куда хочешь, туда день.

№ 301 (с. 228-229)
…
Полевые удалые,
Они щёголько ходят.
Приубраны хорошо:
Сапог черный, чулок белый,
Галуны зеленые, сами чернобровые.
Черна шапка со пером
Позолочена *еуром*.

№ 335 (с. 253-254)
Свет Настася выходила,
Стакан чаю выносила,
Усех ребятушек просила:
– Не бясуйте вы, ребята,
Не бясуйте, молодые!
У чем застали, у том и вышла:
Во кисейной рубашонке,
У кумашненькой *фуштенке*.

Частушки липован. Сост. М. Маринеску. Бухарест, 1980

№ 136
Моя мила зафорала,
Ничеуо не кушила:
Семь тарелык боршу съела
И три *вадры* молока.

№ 148
Выду я на улицу,
Гляну на гору:
Усе хлопцы на конях,
А мой *на магару*.

№ 518
Подружка дорогая,
Я уже продавала:
Одна дура на базаре
Три *лея* давала.

№ 529
На столе стоить бутылка,
Кол бутылки *буклы*
Приходили мене сватыть
Я гуляла у куклы.

№ 604
Не руби, *татика*,
Зяленыю осину.
Я гуляю, веселюся
Последнюю зиму.

№ 628
На *татику* и *мамику*
Поусегда буду серчать:
Дочку меньшу отдають,
О старшей не думыють.

№ 770
По той бок Дунай-реки
Дужа бють *цамбалики*:
Знать, мой милый, дорогой,
Венчается со другой.

№ 854
Дайте с горечи пройтиться,
Ручеечек перейтить
Дайте с миленьким проститься,
В армату ему йтить.

№ 865
Раньше шили юбки –
Таперь *панталоны*.
Раньше ели бублики,
А таперь *бонбоны*.

№ 866
Раньше я жила у дереуне,
Звали усе Лукерья.
А сейчас я *у спитале*
Сестра милосердя.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 4

СЛОВАРЬ РУМЫНИЗМОВ, ИСПОЛЬЗУЕМЫХ В УКРАИНСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Б

бадіка – дядя (< рум. *bădică*). Ой у саду… № 107 (с. 242-243), № 108 (с. 244-245); Співаночки… с.142-144.

бан – денежная единица (< рум. *ban*).

ботей – стадо (< рум. *botei*). Ой у саду… № 63 (с.150); Співаночки… с. 208, 134.

бола – болезнь (<рум. *boală*) Червона… с. 44, 45; Видгонини… с. 320.

банда – группа людей (< рум. *bandă*). Червона… с. 13, 14, 182, 229, 230.

бокончі – ботинки на толстой подошве (< рум. *bocanci*). Червона… с. 194, 200, 201, 206.

банка – банк (< рум. *bancă*). Червона… с.13, 14.

балнуж – сваренная на сметане мамалыга (< рум. *balmuş*). Червона… с. 52, 53.

бразда – борозда (< рум. *brazdă*). Ой у саду… № 27 (с. 79), № 24 (с. 74).

буката – кусок (< рум. *bucată*). Ой у саду… № 107 (с. 242-243); Видгонини… с. 276, 299; Співаночки… с. 142-144.

бурдей – погреб (< рум. *bordei*). Ой у саду… № 107 (с. 242-243); Співаночки… с. 142-144.

В

вурда – сладкий овечий сыр (< рум. *urdă*).

Г

г'азда – хозяин, г'аздиня – хозяйка, г'аздувати – хозяйствовать (< рум. *gazdă*). Ой у саду… № 7 (с. 42), № 8 (с. 43), № 9 (с. 45-46), № 10 (с. 47-49), № 11 (с. 50), № 13 (с. 53), № 14 (с. 55), № 16 (с. 59), № 17 (с. 61), № 18 (с. 62), № 20 (с. 66), № 21 (с. 68), № 22 (с. 70), № 24 (с. 74), № 25 (с. 76), № 31 (с. 88), № 23 (с. 72), № 27 (с. 79), № 34 (с. 94), № 35 (с. 97), № 36 (с. 100), № 37 (с. 102), № 38 (с. 103), № 41 (с. 108), № 42 (с. 109), № 43 (с. 111), № 44 (с. 114), № 54 (с. 133); Співаночки…с. 26, 48, 84, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 129, 133, 160, 173, 227, 237, 274, 275, 281, 285; Червона… с. 44-45, 229-230; Satul Petrunea… с. 98.

г'лота – толпа, гульба, куча (< рум. *gloată*). Ой у саду… № 8 (с. 44), № 4 (с. 36), № 13 (с. 53).

г'ражда – конюшня, хлев (< рум. *grajd*). Ой у саду… № 2 (с. 66); Співаночки… с. 87, 88.

Д

джерман – немец (< рум. *german*). Червона… с. 204, 205.

И

извор – ров, исток (< рум. *izvor*). Червона… с. 40, 52, 53.

З

зиче – говорить (< рум. *zice*). Червона… с. 242, 243.

зейстри – приданое (< рум. *zestre*). Співае… с. 175; ФА Черновицкого госуниверситета, записи 1982 г. в с. Бахринешть Черновицкого района.

К

кіш (кош) – часть мельничного устройства, из которого зерно сыплется на камень (< рум. *coş*). Співаночки… с. 193, 142-144.

каруца – телега (< рум. *căruță*). Видгонини… с. 318.

камраті – друзья (< рум. *camarad*). Видгонини… с. 307, 308; Співаночки… с. 253 (браття-камрадчики); Червона… с. 13, 213.

каміон – грузовик (< рум. *camion*). Співаночки… с. 45, 57.

кранджина – ветка (< рум. *creangă*). Червона… с. 76.

клака – разовая работа миром в помощь кому-либо (< рум. *clacă*). Червона… с. 78.

куфир – сундук (< рум. *cufăr*). Червона… с. 200, 201, 221.

Л

либеровати (-ся) – закончить военную службу (< рум. *a libera*). Червона… с. 40.

М

манта, мантилина – пальто, шинель (< рум. *manta*). Червона… с. 206; Співаночки… с. 53, 142-144.

О

окол – забор (< рум. *ocol*). Співаночки… с. 48, 53, 59.

оцільовий – стальной (< рум. *oțel*). Видгонини… с. 139, 141.

П

путеря – сила, мощь (< рум. *putere*). Співаночки. . . с. 202; Червона… с. 44, 45.

пазити – сторожить (< рум. *a păzi*). Співае… с. 33.

парнина – подушка (< рум. *pernă*). Видгонини… с. 244.

падурик – лесник (< рум. *pădure*). Видгонини… с. 253.

п'яц – базар (< рум. *piață*). Червона… с. 34, 167.

паче – мир (< рум. *pace*). Червона… с. 230.

Р

розбой – война (< рум. *război*). Співаночки… с. 60.

С

сарака – бедный (< рум. *sărac*). Співаночки… с. 171, 202, 271, 285, 292; Видгонини… с. 187; Червона… с. 204, 205, 210, 229, 230.

супара – сердить, печалить (< рум. а *supară*). Видгонини… с. 130.

стація (штація) – станция (< рум. *stație*). Видгонини… с. 310. Співаночки… с. 47.

салваря – скорая помощь (< рум. *salvarea*). Співаночки… с. 45, 55.

Т

турма – отара, стадо (< рум. *turmă*). Ой у саду… № 62 (с. 149).

трой-зиле – три дня (< рум. *trei zile*). Співаночки… с. 13.

Ф

фуста – юбка (< рум. *fustă*). Співаночки… с. 13, 170; Видгонини… с. 226, 295.

фемелия – семья (< рум. *familie*). Червона… с. 186.

флоер (флоір) – флуер (< рум. *fluier*). Видгонини… с. 211; Співаночки... с. 160.

Ц

цара – страна (< рум. *țară*). Співаночки… с. 127, 128.

Ч

чіжми – сапоги (< рум. *cizme*). Ой у саду… № 99 (с. 227), № 100 (с. 228); Червона… с. 210.

чобан – чабан (< рум. *cioban*). Ой у саду… № 29 (с. 84); Ой Дунаю… с. 82.

чинтура – пояс, ремень (< рум. *chingă*). Співаночки… с. 286.

Ш

шидинца – собрание (< рум. *ședință*). Співаночки… с. 46.

шпиталь – больница (< рум. *spital*). Видгонини… с. 295, 305; Червона… с. 201, 202; Співаночки… с. 45, 69, 107, 108, 114, 253.

ПРИЛОЖЕНИЕ № 5

УКРАИНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТЕКСТЫ С РУМЫНСКИМИ ЛЕКСЕМАМИ

Співаночки моі любі. Бухарест, 1977

- 13 -
А Маруся у лужку лежала
Білов фустинков зав'езала.
«А хто піде *трой-зиле* копати,
Той буде до шлюбу ставати».

- 19 -
Та ек пішла Еленочка
У своі комори
Вибрала та складала
Делікатні вбори.

- 23 -
В криваву ізтегае,
Біленьку вбирае,
Та до пана й ай
Романа тіліграму дае.
Той теліграм та коштуе
Золотого *лева*…

- 45 -
Поклали й'го на *«Салварю»*,
До *шпиталю* взели,
Та й до тата, до Шитрюка,
Телеграму били.
…
Сів вже Петро на *каміон*,
Іхае, іхае,
А він нічо та й не знае,
Шо брат умирае.

- 46 -
А дохторі молоденькі
«Шидінцу» зробили –
Тепер ему підписали
Тай трунву купили.

- 47 -
На *стаціі* в Сипітулі
Вагон утворили,
Були люди в дипозиті, –
Всі си посходили.

- 48 -
«А я тебе та й, Васильку,
Не можу лишити,
Маю ордин від *околу*
Та випря убити».

- 53 -
Але Том'як із Чоканом
Манти разібрали,
Та на землю постелили,
На манти поклали.
Занесли й'го до кабані
У Погоничору,
Та в телефон говорили
В фалків до околу.
Та й до церкви везли.

- 58 -
Напереді *фештри* ішли
Та й корони несли,
А дві парі его коней
Та й до церкви везли.

- 59 -
Ек інжінер *від околу*
Проповідь казали,
Котрі були добрі люди,
Усі заплакали.

- 60 -
Я би озмив
Та си бою
Маеш брата
До розбою.

- 77 -
Тогди сказав старший панок
В кішенях шукаті:
Ек у фештра шкупа в руках,
Муси й кули маті.
Пошукали *у кішени*,
Найшли куль п'етнадціть,
А у другі, вістрілених,
Було шош зо двацiть.

- 87 -
Кладе Юрко файну хату
Та й *гражд* зачінаі,
А Аничка із хлопцями,
П'е, си набувае.

- 88 -
Ідім, брате-товаришу,
Грошей заробиті,
Шоби було з чим почиту
Та *гражду* скінчіти.

- 121 -
Устань, *газдо*, пробудися,
Та й до стайні подивися –
Коровки ся поположили,
Самі бічки почінили.
…
Устань, *газдо*, пробудися,
До кошері подивися –
Самі баранчікі почінили.

- 127 -
Ой берут царя
У свою *цару*.
Й а в свою цару
Та на похвалу,
Панам на славу.

- 128 -
Ми тебе не зитнем, ми тебе не пустим,
А поведемо у другу *цару*
Панам на хвалу, а нам на славу.

- 134 -
З-за трьох кічерьок
Війшов *ботей* овечок
Ой дай, боже!

- 148 -
Устань, *газдо*, підведиси,
Йди до стайні подивиси,
Коровки са вположили –
Самі бички породили.
Устань, *газдо*, підведиси,
Йди в *кошару* подивиси.

- 160 -
А я буду ім співати
Та *в флоеру* дути,
Я би хотів всем онукам
На весіллю бути.

- 170 -
Опеночка – волочкова,
Бауенна *фусточка*.
А кіптарик сафьяновий, –
Карасна ж гуцулочка.
- 171 -
Та вбуймо си в пистолета,
Та вберім си в гачі.
Та й підім ми погуляти
«Гуцулки» – *сарачі*.

- 186 -
Будут воли та корови
У *стайні* гриміти,
А ти будеш, рідна мамко,
Сама з нев сидіти.

- 193 -
Пшениченька на дошках,
Мелник з Гандзев – в подушках.
Пшениченька *у коші*,
Мелник Гандзі до душі.

- 194 -
Шкода, синку, шкода, синку,
Коника теряти.
Прийшла карта від цісаря,
Хочут тебе взяти.

- 202 -
Ой *саракі* ті мужики
Богато терпіли,
Доків панів перебули,
Та й правду уздріли.

Як партія рабітнича
На путерю стала,
Усім людим накаженим
Она правду дала.

- 208 -
Ой овечки бурилечки,
Великий *бутею*,
Хто ж вас буде завертати,
Як я си оженю?

- 253 -
Ой у поли два явори,
Третій зелененький,
Лежит жовнір *у шпитали*
Хлопец молоденький.

Лежит, лежит *у шпитали*
Вже хоче вмирати,
Ой ви, *браття-камрадчики*,
Дайте мамци знати.

- 261 -
Ой ковала зозулечка
На кованім мості,
Пришла карта від цісаря
До Йванчика в гости.
А вин, каже, тоту карту
Борше прочитали,
Та Йванчика молодого
Засінтерували.

- 271 -
Ой *сарака* поляниця
Кукурудзу сіе,
Але ж тота гуцулія
На то си надіе.

- 283 -
А я ему відписала
Тай на білій карті:
А вже ж моя справедливість
Бігае по хаті.

- 285 -
Та пірвав він постолета,
Та пірвав і гачі.
А шо с того за заробок
Срілцеви, *сараче.*

- 286 -
Панталони сорокаті,
Камаши зелені.
А ферфманки напереді,
Чинтура з верені.

Ой *чинтура* із верені,
А шабелька збоку.
Подивітси, люди добрі,
Йкий жовнір, ніврoку!

- 292 -
Ой *сараку* чоловік,
Жінка йму хоруе.
Ой від пива – голова,
А від руму – зуби.

Видгонини віків. Бухарест, 1976

С. 53
Ввійшов жовнір, ввійшов жовнір
Из хорім до хаті,
Зачив, зачив *фустиною*
Слозочки втирати.

С. 130
«Ой пане Добощука,
Там буде *супара*, –
Варто би нам головочка
В Косові не встала».

С. 139
«В мене двері кругової, ох тір-дір дайна,
Й а замочкі *оцільові*, ох тір-дір дайна».

С. 141
«В мене двері скальовоі
А замочкы *оцільові*».

С. 187
Ой земля ся кынула,
Кулі засвысталы,
Та *сарачі* легінькы
Всі на землю впали.

С. 211
Ідіе жовнір із коршмині
В *флоірочку* йграі,
Ідіе за ніим дівчіночка,
Слози проливай…

С. 226
Ой чи дівчина, ой чи не дівчина
Цюю *фустиночку* шила,
Бо вона мене, парня молодого,
Ізсушила, і зв’ялила.

C. 244
«Стели му, ба й мамина,
Ой білу *парнину*
Та бери ти го на руку,
Як малу дитину».
«Я *парнину* му постелю,
Тоненьку, біленьку,
Ей, міні з нелюбочком
Лігати гірненько».

C. 253
Ой ковала зазуличка
В вішні полоніині,
Тай убили *падурика*
В глибокій долині.
Та ек везли на тарабі,
На широку річку,
Та й убили *падурика*
За душку Маричку.

C. 271
«Та шо ж тобі й а Петрику,
Лиха я зробила,
Шо я свою оградочку
Кривцев сповеніила?»
Та ек пушов й а Петричок
У нові комори.
Гырші лишив, крашші найшов
Дорогі одори.

C. 276
Ой як пішов легіничок
А й зачав плакати,
Серце му са розділило
На штири *букати*.
C. 285
Бодай тоті свині здохли,
Та й куча згоріла,
Шо мені ой молодому
Симбриля доіла!

C. 295
А ек уна іх вибила,
Вни стали пишшеті,
Шоби йшли синтарі,
До *шпіталю* взеті.
А приході синітари
До *шпіталю* браті, –
Такі дуже пораніені,
Аж не мож ківаті!
…
А вже іму, – каже, – *шпіталь*
Та там ні поможе,
Бо ні ручок та й ні ножок,
Ой Боже мый, Боже!

C. 299
Я не буду із тобою,
Коло твоі хати, –
Кровця з мене бо ізтекла,
А з тіла – *букати*!
Кровця з мене бо ізтекла,
А з тіла – *букати*, –
Туй без свічки, без родини
Мушу я вмерати.

C. 302
«Добий меніе, товаришу,
Най выдразу чину,
Та напиши білу карту
У край Буковину».
…
Беріт, меніе, товариші,
Несіт до *шпіталю*,
Та най такій молодіенькій
Туткі ні вмираю.

C. 305
Як озмили санотиці
Та й в вагон поклали,
Та завезли до *шпіталю*,
Там дохторьом дали.

C. 307-308
Пышов Юрій, пышов Юрій
Та й на *кочінтрарю*,
Та в Бакові впав из моста,
Бо був пілі краю.
…
Пышов Юрій, пышов Юрій
Зачив говориті:
«Котрий з-межи вас, *камраті*.
Уміеті плиті?»

C. 310
А в нищистя овьш упав –
Дохторі пирили,
В Леурдині на *штаціі*
Левинти го ймили.

C. 314
Вы. браччікі моі любі,
Ні забюудьтіе меніе,
Пишіт, пишіт дрібний листок
В чужину до меніе.
Хоть листочок, ні листочок,
Хоть одну карточку,
Та шоби я си довідав,
Шо е ви в світочку.

C. 318
А браччікі ек то вчули,
Та й стали казаті,
Та й узели вніи коніиків
В *каруцу* впрегаті.
Та й зачили та коніиків
В *каруцу* впрегі,
Стали ітти на ту гару
Жинку іго браті.
Але пишли навстрічь іго
Та й на ту гарочку,
Та й привезли в неділеньку
Вже вмерлу Міцьочку.

C. 320
Покі були молодіенькі,
Вніи файно тривали,

Прийшла *бола* – тіжкий тіфус
Си розпарували.

Червона ружа. О. Бевка. Бухарест, 1981.

С. 13-14
Ходив Добош молоденький
Попид чорний гори,
Ци повернет, ци обийдет
Каменовий мури.

Ой, хлопці, моя *банда*
Штес вам бу казати:
Што ми ймаме сеі ночі
Банку розбивати.
…
Але хлопці-товариші
Так са догварили:
Серед ночі-опівночі
Банку розломили.

Ой *банку* розломили
Опришки хороші,
Та у міхи набивали
Золотенький гроші.
А як гроші спаковали
Та й са виддалили,
Та жандарі на коніках
Мало іх не ймили.
…
Та як вергли муст у воду,
Та й са видклонили,
А гусарі на тум боці
За чолу са ймили.

Та што беме, *камараді*,
Што беме чінити,
Варе як би, варе як би
Добошя імити?

С. 34
Один видци, другий видти
На *п'яцу* са зняли,
Та вже зашли до Бирція,
За стул посідали.

С. 40
Та исходит ясне сонце,
Світит *ізворами*,
Як са будет розлучати
Из товаришями…
…
Заковала зазулечка
З зеленоі груші,
Та як би са *ліберовав*,
Коли вже без душі?

С. 44-45
Овин, хлопец молоденький,
Держався в *путери*,
Ци вживати, ци вмирати,
Товариші, варе?
Та не чути, не видати
Его голосочку,
Бо вже *бола* без жялости
Взяла головочку.

Чесний *газди*, добрий люди,
За мнов бануете?
Де ви е-сте, і я там був –
Та й ви туй прийдете!

С. 52-53
Гей, Федоре, та й, *Штефане*,
Лишіт лотроніти,
А хапнітся та *балнужу*
Ему приваріте!

Та вже хлопці, як воробці
Колибов ходили,
На пана Ерделія
Скоса са дивили.
Та як того вже *балнужу*
Ерделі наівса
Кричіт боржі: Дай водички! –
На *ізворі* сперса.
…
Та як зачав на ізворі
Водичку сурлати, –
Видий, видий,
добрий хлопці,
Бет ми помогати.

С. 73
…
Заклади сі *кошярочку*
Поруно з лісами,
Та лиши сі ти овечки
На богонька й сами!

С. 76
Ой ішов легіничок
Попереd хлівова,
Ирушила клабучіну
Кранджіна сливова.

С. 78
А пудю я, хло, на *клаку*,
Роз'яжу волоку,
Мого любка обиймают,
Я стою избоку.

С. 167
Поклала ня горівочка
На джеклу п'яничку,
Нема из чім са справити
На *п'яц*, чоловічку.

С. 178-179
Як бет чия, філиночку,
Довжок подавати,
Сорок овец из *кошяри*
Гия бет продати.

Сорок овец из *кошяри*
Вола голубого,

То як ми сі попивали
Вина черленого.

С. 182
Скоро-смо ся ізубрали
В «шорокозов» стали,
Банда сумно як заиграла,
Ми всі заплакали.

Та нас *банда* удправляла,
Ми машірували.
В мені серце до розпуки, –
Як хлопці співали.
С. 186
Не пустити, хло, австрала
У наші долини,
Беме бити му катуни
Та й его родини!

Виб'еме му всі катуни
Та й му *фемелію*,
Би не робив булше из нас
Таку комедію.

С. 194
Гигидушу молоденький,
Добре тя познаю,
Та замов ми сеі-тоі,
Най сі розгадаю!

Тепер е-м са розданцовав,
Тепер мені мовте,
Розудрав е-м *бокончата*
Та другий готовте!

Та готовте *бокончата*
Лумер не парует,
Та пилуйся, легінику,
Копітан пилует.

С. 201
А в тум саду стоіт грушка,
Зверху зелена,
Пуд тов грушков стоіт мила
Та й засмучена.

В правой ручці хустиночка –
Очки втирала,
Розмарінку зеленого
На гробик дала.
…
Подь ся, мила, подивити
В тоти *шпиталі*,
Як там хлопці молоденькі
Лежать ранені!

С. 200-201
Затужила зазулечка
Там, де цвила слива,
Ци готовий, мамко, *куфир*, –
Бо свишшіт машина?
…
Уставайся, рудна мамко,
Як явур зелений, –
Бо я іду на войночку
Смутний, не веселий.
…
Та як тото мамко вчула,
В *бокончі* са вбула.
Ой синочку муй рудненький,
Вже-м тя са избула!
С. 204-205
На хлопців са подивляе
Штоби іх не вбили,
Летят кулі вид *джермана*
Через полонини
…
Нахилився оден гусар
На широкум поле,
Головка го заболіла,
Та из боку коле.

Та упав му гвер из плеча
У глину зарився,
Як, *саракул*, позівае,
Та, хло, зажурився.
…
Та не буду я з тобою,
Коло твоі хати,
Пришла куля *джерманова*,
Та мушу вмирати.

С. 206
Та то ми тут надоіла
Шапочка биркова,
Та жде мене на касарни
Шапка памутова.

Та то ми тут надоіли
Корзани ряндаві,
Та ждут мене на касарни
Бокончі кораві.
…
Ремінчики-м віпуцував,
Мантель замащений,
Іде капрал з палицею, –
Уже-м засмучений.

С. 210
Та *сарачі* легіники
Чого са дуждали,
Би іх пани попид мури
Чізмами топтали!

С. 213
Та зачали легінцеви
До прошші казати,
Камаради додомочку
Листок толковати.
…

С. 221
Закувала зазулечка
Там, де біла глина,
Ци готовий, мамко, *куфир*
Фівкае машина.

С. 222
Стое кулі на столику,
Карабін на клинку,
Прийшла мати до *шпиталю*:
Шо туй діеш, синку?

Прийшла мати до *шпиталю*,
Тяжко заплакала,
Де е тота біла ніжка,
Шо я і кохала?

С. 229-230
Уже горна затрубіла,
Та й ім *банда* била,
Ой *сарака* нашя мамка, –
Пусто нас ростила.

Ой пусто нас ростила
Та й пусто нас кохала,
Би са нашя головочка
На фронті устала

Бо на фронті кулі орят
Так, як *газда* плугом,
Течет кровця з легінику
Зелененьким лугом.
…
Як са вздріло, што піхота
Зачала рідити,
Та й войночка тогди стала
Дали *«паче»* бити.

С. 242-243
А чім ти са дівчіночко,
Чім ти са величіш,
А ци не тов питечінов,
Што на сято *зичіш*?

Та ци *зичу*, ци не *зичу*,
Се мені погоже,
Та ти, лемо дурнуватий
Федоре небоже!

Ой у саду-винограду. І. Ребошапка. Бухарест, 1971.

№ 2. «Блудили блудці сімсот молодців» (колядка)
…
Ой здоров, здоров, та не сам собов,
Та не сам собов, а і з *г'аздинечков*,
А із *г'аздинечков* та з діточками,
На шесті та на здоров'і.

№ 4. «У цего пана золота брама» (колядка)
…
У мене, *г'азди*
Тесові столи,
Тесові столи
Позастелені,
А на тих столах
Круті колачі
Дай же ти, боже,
На двір шестічко,
В хату здоровлічко,
В хату здоровля
На всю *г'лоточку*
Г'азді, г'аздине.

№ 6
Ой рано, рано
Куроньки піли,
А ще *май рано*
Пан *г'азда* встав.
Пан *г'азда* встав,
Три свічки зсукав.
…
А я цим словом
Будь, *г'азда*, здоров.
Будь, *г'азда*, здоров
З свойов *г'аздинев*
Та з діточками,
І з колідничками.

№ 7
Уни іли й пили, благословили,
Шоби цей *г'азда* мав усего доста:
Поуні комори, поуні обори,
Стоги пшеніці,усекой пашниці,
У хату шшестечко та й здоров'ечко,
Г'азді й *г'аздини* на головочку.

№ 8
Дай же вам Боже, пане г'осподарь,
На двир шшестечко на худобочку,
У хату здоров'е на всю г'лоточку,
Г'азди й г'здини на г'оловочку.
…

№ 13. «Прийшли ми д-двору та й д-веселому» (колядка)
…
Дай же вам Боже, пане г'осподарь,
На двир шшестечко на худобочку,
У хату здоров'у на усю г'лоточку,
Г'азди й *г'здини* на г'оловочку.
…

№ 20. «Добрий вечір, щідрий вечір»
…
Прилетіла щідра пташка
Та й зачила щідрувати,
Свого *г'азду* вікликати:
Віди, *г'аздо*, підведи си,
В свою *г'раждинку* подиви си:
В ті *г'раждині* божа милість,
Всі кобилки си пожеребили,
Всі лошета понародили.
Добрий вечір, щідрий вечір,
Добрим людим на світ вечір.
Прилетіла щідра пташка
Та й зачила щідрувати,
Свого *г'азду* вікликати:
Віди, *г'аздо*, підведи си,
В свою *г'раждинку* подиви си:
В ті *г'раждині* божа милість,
Всі коровки поположились,
Всі телички народили.
Добрий вечір, щідрий вечір,

Добрим людим на світ вечір.
Прилетіла щідра пташка
Та й зачила щідрувати,
Свого *г'азду* вікликати:
Віди, *г'аздо*, підведи си,
В свою *кошерю* подиви си,
В ті *кошері* божа милість,
Всі овечки покотились,
Всі егнета народили.
…

№ 21. «Щедрий вечір, добрий вечір»
…
Прилетіла ластівочка,
Сіла собі край віконця
Та й зачила щебетати,
Свого *г'азду* пребуджати:
Устань, *г'аздо*, підведиси,
До *кошері* подивиси,
Бо в *кошері* твоя радість –
Сами бички починили.
…
Прилетіла ластівочка,
Сіла собі, защебетала,
Свого *г'азду* пребуджала:
Устань, *г'аздо*, підведиси,
До *кошері* подивиси,
Бо в *кошері* твоя радість –
Усі коровки си уположили,
Самі телички уположили.
…
Устань, *г'аздо*, підведиси,
До *кошері* подивиси,
Бо в *кошері* радість твоя –
Усі вівці си покотили,
Самі баранчики покотили.

№ 21. «Щедрий вечір, добрий вечір»
…
Прилетіла ластівочка,
Сіла собі край віконця
Та й зачила щебетати,
Свого *г'азду* вікликати:
Устань, *г'аздо*, прибудися,
До *кошері* подивися –
Овечка ся покотили,
Самі баранчікі починили.
…

№ 24
А його синок волики водит,
А його донька волики гонит,
А цей пан *г'азда* за плугом ходит.
Приходе д-ним іх дедичок,
Іх дедичок та й мамочка:
Оріт ви ниви, нивки корнавки,
Нивки здовженька, *бразди* здрібненька,
Та й посіемо еру пшеницу,
Еру пшеницу, срібне зеренце…

№ 27. «Гей рано, рано устав пан г'оспдарь»
…
Заводі г'азда
У першу *бразду*,
Вігоні у конец
Та й оглядаються:
За ними *бразда*
Постелилася.
Заводі *г'азда*
У другу *бразду*
За ними *бразда*
Позеленіла.
Загоні *г'азда*
У трету *бразду*,
За ними жито
Пополовило,
Вже добре жети.
…

№ 29
У г'осподаря нова хатина
Ой дай, Боже!
Нова хатина, срібле подвіря.
На тім подвірю білі вівці,
Коло тих овец три чобаники,
Два-три чобани, два-три вівчари.
Перший чобаник світий Некулай,
Другий чобаник світий Юрій,
Третий чобаник сам г'осподарь.
…

№ 50. «Ой рано, рано кури запили»
…
А мама каже:
Це мій син іде.
По чім пізнавші?
По *кошулечци*,
Ек день біленька,
Ек лист тоненька.
…

№ 51
Ой мамка каже: То мий синок іде!
По чім пізнати? – По *кушулецці*:
Як день біленька, як лист тоненька.

№ 62. «Ой з-за гори, з-за высокоі»
…
Ой дай, Боже!
Показалисі дві-три хмароньки.
То не хмароньки, білі *турмочки*.
За ними ходит файний молодец,
Файний молодец, (Василько) хлопец.

№ 63. «З-за трьох кічерьок»
…
З-за трьох кічерьок
Війшов *ботей* овечок,
Ой дай, Боже!
З тими овечками
Та й вівчеречок.
…

№ 99. «Вінчуемо, чесні г'азди»
…
А ви, тето, просіт дівку,
Най нам нарве *розмарінку*,

Розмарінку зеленого,
Мушкатлику черіного.
А ви, уйку, тягніт *чіжми*
Та пуйдемо до сусіди.

№ 100
…
Тягни, *г'аздо*, горі *чіжми*,
Подь із нами до сусіди,
А сусіду скорняемо
Та й собі погуляемо.
…

№ 101.
…
Три кузли сіна, а п'ять отави,
Аби вам тучні волі, корови
Навсегда.
А вам, *г'аздине*, повно у скрини,
Масла, сметани ще й солонини
Навсегда.

Ой Дунаю, Дунаю. В. Рицко. Бухарест, 1980.

С. 14. Колядка «Прилетіла ластівка»
…
Вийди, вийди, хазяіну,
Подивися на *кошару*,
Чі всі вівці покотились.
С. 15. «Маланка»
…
Повісила на фірточки,
Висуши фартух краще квіточки,
Повісила на *кошару*,
Висуши фартух краще жару.
…

С. 82. «Полюбила чабана»
Ох Боже, мій Боже,
Що я наробила,
Полюбила чабана
За грудочку сира.
Покушаю сира,
А сир солоденький,
Погляну я на чабана,
Чабан молоденький.
…

ПРИЛОЖЕНИЕ № 6

ВАРИАНТЫ «ГЕЙКАННИЙ»

1. ГЕЙКАННЯ

Добрий вечір, добрий вечір, грешні панове!
Вішов *бадіка Василі* на високу гору,
На високу гору, разорав на двое, на трое,
На четверо, на п'етеро, на шестеро,
Посіев еру пшеницу,
Росичка паде, пшеничка росте.
Воронов заволочив,
Дав бог дощ і відмочив,
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!

Взев *бадіка Василі,*
Сів на *таркатого* коня,
Пішов до короткого села,
А в тім селі ані плота, ні кола.
Наймив сімсот женців,
Обіздрівся назад себе –
Клани над кланями,
Стирти над стиртами,
Машини над машинами,
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!

Взев *бадіка Василі*,
Пішов до Радівців
Та купив дванацять кобилів.
Та кобили ногами шприйсували,
Фостами замітали,
Зубами міхі трімали –
Каушів не потребували,
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!
Взев *бадіка Василі*
Дві кобилі цубові
Та й пішов до млина,
Та й насипав у *кіш*:
Не йде мука але грис.
Крикнув на мелника,
Мелник біжит,
У свинцких постолах,
У клочіних волоках,
З яйцем у руках:
Збив яйце,
Намастив колесо –
Йде мука ек мае бути.
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!

Приіхав він додому,
Взела тета Василиха
Питльовани сита,
Питльовани корита,
У десятьох розчинила,
У п'етьох замісила,
Спекла колач.
У дванацітеро медом помастила,
Золотом помастила,
У піч усадила.
Вітегла з печі,
Дала нам по *букаті*
Уліимо попід свої *бурдеі* ходити.
Попід ваші двори,
Грейціря заробити,
Тягніть, хлопці.
Гей, гей!

Купили сяку таку *мантилину*,
Без ковпаків і без клинів,
Убрали жінку і дитину,
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!

Такий старий дід,
Шо мав бороду –

Припічкі замітав,
А постолами каглу замітав.
Не мав чим орати,
Запряг дві-три бабі,
Зачіпив орчік у корчік,
Як пукнув з гарапника лінного,
Аж земня ся розпукнула,
Тягніть, хлопці,
Гей, гей!

(Ой у саду-винограду. Сост. И. Ребошапка. Бухарест, 1971, 242-243, № 107.

Записано в селе Рогожешты Ботошанского уезда. Записала Мирослава Шандро от Тоадера Оленюка, 75 л.).

ГЕЙКАННЯ

Добрий вечір, добрий вечір,
Пане г'осподаре,
Ми ще гори не разорали,
Ви вже спали полягали!
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Бадіка Василь пішов до Радовец,
Купив пару лошаків,
Розорав на двое, на трое,
Засіяв яру пшеницю.
Дощ йде, роса паде.
Пшениця красно росте,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Бадіка Василь пішов за шість місяців –
Пшениця, як ліс,
Солома, як тростина,
Колос горобці об'їдають,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Бадіка Василь наймив сімсот женців,
Які жали, в'язали
І у клани складали,
Бадіка Василь лиш додому возив,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Бадіка Василь пішов до Радовец,
Купив дванацять кобилів,
Які копитами молотили,
Фостами замітали,
Носами перевівали,
У хати міхи носили,
Тягніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Бадіка Василь наклав *гарабу* міхів,
Пішов на гору у млин,
Всипав у *кіш* пшениці,
Та не йде мука але грис:
Пане мельник, би ти пук, би ти тріс,
Чому не йде мука але грис?
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Мельник си напудив,
Втік поза гори, поза ліс,
Мельничка така добра була,
Назад си вернула,
Збила три ейце, камінь помастила,
Назад добре було,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!
Бадіка Василь дав муку Василисі,
Василиха встала, очі умила,
Богу си помолила,
В шестеро колачі спекла,
Дала тому, шо на постели,
Дала тому, шо коло стола,
А то решту в кут,
Най сидит тут,
Аби *бадіка Василь*
Мав шо вінести колідникам,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Ми не е з цего села,
Ми з того села, шо ні плота, ні кола,
Напереди вогонь горит,
Ззаду вода замерзае,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Ми не е з цего села,
Ми з того села, що колачі по вербах,
Плоті з кубасів, а потоками
Молоко тече.
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Ми не е з цего села,
Ми с того села, що дві синиці в колісниці,
Два медведі напереді,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

Ми не е з цего села,
ми з того села, що баби у фірах си возют,
Дівки у ярмах ходют,
Гоніть, мой хлопці,
Гей, гей!

(Ой у саду-винограду. Сост. И. Ребошапка. Бухарест, 1976, 244-245, № 108.

Записано Танасием Яворинчуком 25.01.1968 в селе Негостина Сучавского уезда от Микиты Герасимюка, 60 л.).

ПРИЛОЖЕНИЕ № 7

ОБРАЗЦЫ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПЕРЕВОДОВ

Павленко Лидия Федоровна, 49 лет,
с. Белая Криница Глыбокского р-на
Черновицкой обл., Украина.
Архив Г. К. Бостана.

Возвращение дочери

Ехал моряк на восток,
Тоненькие губки,
Возьми, миленький, с собой –
Пойду в одной юбке.

Я у матери родной
Попрошу совета,
Что я еду с моряком –
Край белого света.

Мать совета не дала.
Брось ты, дочь, матроса.
Матрос тебя не возьмет,
Только насмеется.

Но не слушала она
Матери совета.
И поехала она
Край белого света.

Жила годик, полтора,
Наконец, вернулась.
На руках она несла
Матросенка-сына.

(варинт: Год прошел. Она идет
С головой унылой.
На руках она несет
Матросенка-сына).

Прими, мать. Прими, родная.
Семья небольшая.
Матросенок будет звать –
«Бабушка родная».

Иди, дочь, иди к тому,
Кого полюбила.
Ты совета моего
Слушать не хотела.

Идем, сын, идем, родной,
Нас не понимают.
В синем море, голубом
Там нас ожидают.

* * *

Топало Василий Дмитриевич,
1900 г. р., с. Багриновка Глыбокского р-на
Черновицкой обл. (вариант А).
Записал М. Препелица в 1976 г.
Онеску Мария Васильевна,
с. Дяковцы Глыбокского р-на Черновицкой обл.
Записал Г. К. Бостан (вариант Б). (ФА № 35, л. 152-157).

– Marinare, marinare,
Dulce ţi-i guriţa.
Ia-mă, bade (dragă), pe vapor,
Merg cu o rochiţă.
– Du-te la măicuţa ta,
Cere-ţi învoire.
Eu rochiţă ţi-oi lua
Albă-albăstrie.

– Du-te, fata mea, de-aici,
N’asculta pe nimeni. Marinarul te …
Ş’a rîde de tine.

А. Fata mamei n’a-ascultat
A mamei sfătuire.
Cu marinarul a plecat
În largul mării line.

Б. Dar fata n’a ascultat
De cuvîntul mamei.
Pe vapor ea s’a urcat
Ş’a plecat în lume.

А. Trece-un an şi trece doi,
Marinaru-o lasă.
Rămîne fata plîngînd
Cu-n copil în braţe.

Б. Trece-un an şi trece doi,
Marinaru-o lasă.
Vine fata înapoi
Cu-n copil acasă.

– Primeşţi-mă, maica mea,
Şi nu-mi zi pe nume.
Marinarul mititel
Bunică-ţi va spune.

– Du-te, fata mea, de aici
La cel care-ţi place,
Marinar ai îndrăgit,
Acum fă ce-ţi place.

– Haide, fiule, de-aici,
Că nu ne primeşte,
În largul mării adînci
Vom fi hrană la peşte.

* * *

Беженарь Лидия Андреевна, 1941 г. р.,
с. Арионешть Отакского р-на.
Записал Гацак В. М. в 1961 г. (Фонд 19, Оп. 3, № 137, 1961, 30).

Лист зеленый, цвет мимозы,
Три девчонки, словно розы,
Мое сердце окружают,
Похитить его желают.

Что мне делать, как мне быть
И какую полюбить?
Трактористки молодые
И в труде передовые.
По соседству проживают,
Влюблены в меня, я знаю.
Что мне делать, как мне быть
И какую полюбить?

Лист зеленый шелковицы.
Вот пришли ко мне девицы.
Все на свадьбу приглашают,
Что мне делать – я не знаю.
Видно, милые друзья,
Сразу трех любить нельзя.

* * *

ФА Черновицкого университета,
№ 55, л. 172-173; № 47, л. 168-171.

Ой, чорна я, си чорна,
Ой, чорна я циганка.
Тай же ж си полюбила (2)
Чернявого Іванка.

Іванка полюбила,
Іванка та недурня.
Я би го не збудила, (2)
Що став би до полудня.
Іванко, ти Іванко,
Сорочка вишиванка.
Високий та струнký (2)
Ще й на бороді ямка.

Не я його полюбила,
Полюбила його мати,
Сама ми приказала,
Сама ми приказала (2)
Сорочку вишивати.

– Марусю, ти Марусю,
Люблю я твою вроду.
Люблю дивитися, (2)
Як ти йдеш по воду.

У ліси два дубочки,
Обоі – зелененьки.
Ми такі паровані (2)
Обоі молоденьки.

Ой рушив поізду, рушив,
Маруся заплакала,
Іванкові призналась, (2)
Що в нього закохалась.

Ой, піду я в лісочек,
Дубочки поколищу.
Я звідеі не поіду, (2)
Кохання не залишу.

Кынтек ноу рэсунэ'н сате.
Составитель И. Буруянэ.
Кишинев, 1984.

Foaie verde, trei nuiele
Foaie verde, trei nuiele,
Trei copile frumuşele,
Trei copile rumeoare
Îmi topise inimioara.

Ce să fac eu, ce să fac,
Dacă toate trei îmi plac?
Toate trei îs tractoriste,
Toate trei – stahanoviste…

Ce să fac eu, ce să fac,
Daca toate trei îmi plac?
Foaie verde, trei nuiele,
Trei copile frumuşele…

Pînă ce m'am lăudat,
Toate s'au şi măritat.

***

Горе Валентина Васильевна, 1929 г. р.,
с. Корнчаны Новоселицкого р-на Черновицкой обл.
Запись Г. К. Бостана в 1969 г.
Гужук Серафим Трофимович,
1921 г. р. с. Стальновцы Новоселицкого р-на Черновицкой обл.
Запись Г. К. Бостана в 1979 г. Материалы хранятся в архиве Г. К. Бостана.

Negruţă, tu negruţă…
Negruţă, tu negruţă,
Negruţă ţigăncuţă.
De ce l-ai îndrăgit (2)
Pe dragul Ionică. II. Pe mîndru Ionică.

Ionele, tu Ionele,
Cu ochii ca mărgele,
Naltuţ şi subţirel, (2)
Cu cămaşa brodată.

Mărie, tu Mărie,
Ce mult îmi placi tu mie
Iubesc a mă uita (2) II. îmi place-a mă uita
Cum mergi tu după apă.
Hai bade, bădişor,
Să ne iubim cu dor,
Frumos să ne iubim, (2)
Că noi ne potrivim.

Dar iată că sosire
Plecarea fara ştire.
Măria a oftat (2)
Şi a'nceput a plînge.

Of, trenule, tu trene,
Cum eşti tu fara milă.
Mi-1 iei pe Ionel (2)
Şi ramîn fara nimeni.

Negruţă, tu negruţă,
Negruţă ţigancuţă,
Dacă l-ai indragit, (2)
Iubeşte-l pîn'la moarte.
***

ПРИЛОЖЕНИЕ № 8

МОЛДАВСКИЕ/РУМЫНСКИЕ
И УКРАИНСКИЕ ОБРАЗЦЫ «МАЛАНКИ»

Ой у саду-винограду. Сост. И. Ребошапка. Бухарест, 1971. С. 254.

Malanca
Bună vremea, bună vremea,
Bună vremea cu Malanca.
Nu primiţi Malanca-n casă?
Că Malanca-i friguroasa
Şi iarna îi cam geroasa
Căci Malanca de-a crăpa
Domnia voastră seama-ţi da.
Arde focul după deal
Cu pară de buştean
Şi cu fumul de smicele
Să nu-i fie Malancei jele.
Cind n-are la gît mărgele,
Pe la mînă lănţujele
Şi pe degete inele.
Busuioc verde-n cărare
Răsădit de-o fată mare.
Astă vară n-o plouat,
Busuiocu s-o uscat.
Am plătit de l-o udat
Cu banii de pe sărutat.
La mulţi ani cu sănătate,
Că-i mai bună decît toate.

(Погода прекрасна, погода прекрасна,
Погода прекрасна с Маланкой.
В дом не примете Маланку?
Маланка холода боится,
А зима морозная.
Если что с Маланкой случится,
Вам придется ответ держать.
За холмом огонь горит
Пламенем высоким
И дым…
Чтоб не было Маланке грустно,
Когда нет бус на шее,
И на руках браслетика,
И на пальцах колец.
Базилик зеленый на дорожке,
Выращенный молодой девушкой.
Прошлым летом дождь не выпал,
Базилик высох.
Уплатил, чтоб его полили
Деньгами от поцелуя.
На долгие лета.
Она лучше всех.)

Cules de Dh. Dheorghiuain, Calineşti–Suceava.
Din: B. P. Haşdeu. Răspunsuri la chestionarul lingvistic. Vol. 1, fila 38.

Буковинські народні пісні. Упорядкування, вступна стаття та примитки Л. Ященка.
Київ, 1963. С. 48.

Ой учора а звечора
Ой учора а звечора
Пасла Маланка бай качура. 2 р.

Ой пасучи загубила,
Та й шукаючи заблудила. 2 р.

Заблудила в чистім полі,
Аж там і і Василь оре. 2 р.

А ні оре, ани плуже –
За Маланочков барзенько туже. 2 р.
Іде Васильчик а з корчми п'яний:
Втвори, Маланко, – я твій коханий. 2 р.

Васильчику, бай чирчику,
Посію ж тебе в городчику. 2 р.

Буду ж тебе шанувати, –
Сім раз на день поливати. 2 р.

Сім раз на день поливати,
В неділю рано обривати. 2 р.

В неділю рано обривати
Та й Маланочку обтикати. 2 р.

Ой мала нічка петрівочка,
Не виспалася Маланочка. 2 р.
Шовки пряла, шервети ткала
Та й до милого посилала. 2 р.

Шовки пряла, шидри ткала
Та й до милого посилала. 2 р.

Не моі шовки, не моі шидри,
Лиш моя мила Маланочка!

Записала О. Тыминская в с. Горишни-Шеривци Кицманского р-на от О. М. Софронийчук и Г. А. Мунтян в 1931 г.

Буковинські народні пісні. Упорядкування, вступна стаття та примитки Л.Ященка.
Київ, 1963. С 46.

Ой в петрівочку нічка маленька…

Ой в петрівочку нічка маленька,
Не виспалася наша Маланка. 2 р.

Наша Маланка-подністрянка
Дністром плила, ноги мила. 2 р.

Дністром плила, ноги мила
Та й тонкий фартух замочила. 2 р.

Повій, вітре буйнесенький,
Висуши фартух тонесенький. 2 р.

Повій, вітре, із болота,
Висуши фартух, як золото. 2 р.
Повій, вітре, туди і сюди,
Висуши фартух помежі люди. 2 р.

У ваших дверях чотири дошки, –
Пустіть Маланку до хати трошки. 2 р.

Пустіть до хаты – будем плясати,
Дасте горіхів – будем кусати. 2 р.

Пустіть до груби загріти зуби,
Пустіть до печі погріти плечі. 2 р.

Записал П. Мотуляк в с. Клишкивци Новоселицкого р-на от группы ребят в 1953 г.

Мстиславская Мария Георгиевна, 1934 г. р., украинка.

Записала Л. Х. Друмя в с. Коркмаз Суворовского р-на в 1988 г.

Маланка

Ой учора увечора
Пасла Маланка два качура. 2 р.
Пасла, пасла й
Заблудилася.
В чистое поле приблудила, 2 р.
В чистое поле приблудила.
Там, где Васильчок
Плужком оре. 2 р.
Він оре, оре,
Погоняе,
Ще й на Маланку
Поглядае. 2 р.
Ой, Васильчок, мій чебчик,
Посію тебе, горобчику. 2 р.
Буду тебе шанувати,
По тричі на день
Поливати.
Василько мене б цілувати.
А наша й Маланка
Не робоча.
На ній рубашка парубоча. 2 р.
На ній сорочка парубоча
А наша й Маланка
Не лінива,
Вареничків нам наварила. 2 р.
– Іште, хлопци, і мовчіте
Та й про Маланку вспоминайте.

А наша Маланка
На Дністрі була.
На каменцях
Ножки вона мила. 2 р.
На каменцях
Ножки вона мила,
Біленький фартух
Замочила. 2 р.
Повій, вітре, буйнесенький,
Висуши фартух тонесенький.
Повій, вітре, через діброву,
Висуши фартух як калину. 2 р.

(Ой, вчера, вчера
Пасла Маланка две утки.
Пасла, пасла
И заблудилась.
В чистое поле забрела,
В чистое поле забрела.
Туда, где Василек
Плужком пашет.
Он пашет, пашет,
Погоняет
Да еще на Маланку
Поглядывает.
Ой, Василек, мой чебчик,
Посею тебе, воробышку.
Буду тебя уважать,
Трижды в день поливать.
Василек меня бы целовал.
А наша Маланка не работящая,
На ней рубашка ребячья,
На ней рубашка ребячья.
А наша Маланка
Неленивая,
Варенников нам наварила.
– Ешьте, хлопцы, и молчите
Да о Маланке вспоминайте.
А наша Маланка
На Днестре была.
На камешках
Ножки она мыла.
На камешках
Ножки она мыла.
Беленький фартук замочила.
Повей, ветер буйный,
Высуши фартук тоненький,
Повей, ветер, через дубраву,
Высуши фартук, как калину.)

ФА АН МССР. Фонд 19, опись 3, № 386 157, 1965.

Черная Нина Петровна. 26 лет, 4 кл., с. Кодрень Дондюшанского р-на.

Записала Л. Г. Савина.

Маланка

(колядка)

Ой на речки на Йордані
Там Маланочка біль білила
Біль білила, витівала
До батинки видсилала
Чи твої кедри
Чи твої шовки
Чи твоя дочка
Маланочка
Не моі кедри, не моі шовки
Не моя дочка Маланочка
Ой на речки на Йордани
Там Маланочка біль білила
Біль білила, вишівала
До матинки видсилала
Чи твої кедри
Чи твої шовки
Чи твоя дочка Маланочка
Не моі кедри, не моі шовки
Не моя дочка Маланочка
Ой на речки на Йордані
Там Маланочка біль білила
Біль білила, витівала
До брата видсилала
Чи твої кедри
Чи твої шовки
Чи твоя дочка Маланочка
Не моі кедри, не моі шовки

Не моя сестра Маланочка
Ой на речки на Йордані
Там Маланочка біль білила
Біль білила, вишівала
До милого видсилала
Чи твої кедри
Чи твої шовки
Чи твоя милая Маланочка
Ой, моі кедри, ой моі шовки!
Ой, моя милая Маланочка!

Folclor din ţara fagilor, Chişinău, 1993, 61. AF, 1971, 238, 70;

Dinauţi–Novoseliţa; inf. Pîslaru Parascovia, 34 ani, 6 cl.; col. N. Baieşu.

Mălăncuţa
(colindă)

Mălâncuţa din Hîrlău-oi
S-a primblat prin Movilău-oi,
Pe movila cei mai mare-i
S-a primblat ca o fată mare-i;
Pe movila cei mai mică
S-a primblat ca o păunică-i,
Paunic' cu pene verzi-oi,
Săriţi, băieţi, s-o prindeţi-oi.
Sus la cer s-a ridicat-oi,
Din aripi a raminat-oi,
Gospodari s-au deşteptat-oi.
Busuioc verde pe masă-oi,
Sloboziţi Malanca-n casă-i,
C-afară plouă de varsă-i,
Din streşină picurează-i,
N-aveţi bani să le platiţi-oi,
Nici galbeni să le cumpăniţi-oi.
Busuioc verde-n cărare-i,
Semănat de-o fată mare-i,
De prăşit a înnaimit-oi,
Da de zmuls a clăcuit-oi;
La flăcăi l-a daruit-oi,
La flăcăi făr-de musteaţă-i,
Cari se-nvaţă-a strînge-n braţe-oi
S-a săruta cu dulceaţă-oi.
Turte dulci şi coarne mari-oi -
La (numele fetei de casă)-n buzunar-oi
Scoate-afar'la băitani-oi;
Dă la mic şi dă la mare-oi,
Nu fie cu supărare-oi;
Nu vă pară bănat-oi,
Asta-i seara cei de-mblat-oi.
După aceste după toate,
Ramîneţi cu sănătate
Şi norocu-ntre bucate.
La anul şi la mulţi ani!

(Мэлэнкуца из Хырлэу, ой,
Гуляла по Мовилэу, ой,
По большой горке, как взрослая девушка,
Гуляла, как павушка,
Павушка с зелеными перьями.
Давайте, ребята, поймаем ее.
Высоко к небу поднялась,
Крыльями помахала,
Хозяева проснулись.
На столе зеленый базилик.
Пустите Маланку в дом,
Так как на улице дождь проливной,
Из-под навеса капает,
Нет денег у вас заплатить им
И золотых для успокоения.
Зеленый базилик на дорожке,
Посеянный взрослой девушкой,
Прашевать наняла
И на прополку клаку устроила;
Ребятам подарила,
Парням безусым,
Которые учатся заключать в объятья
И сладко целовать.
Сладкое печенье и большие рожки
У (имя девушки, хозяйки дома) в кармане.
Выведи ее из дому к ребятам,
Дай маленькому, дай большому,
Чтобы обидно не было.
Этот вечер как раз для того,
Чтобы ходить за всеми ими.
Оставайтесь в полном здравии,
Изобилия на столе.
La anul şi la mulţi ani!)

* * *

Поезия популарэ а обичеюрилор календариче, Кишинэу, 1975, с. 211-215.

Malanca
colinda

Tipul I

Gospodarilor de casă,
Sloboziţi Malanca'n casă,
C'afară plouă, de varsă,
Şi straiele ne-a strica,
Straie mîndre'mpărăteşti,
Nu este vrednic s'le plăteşti;
Că Malanca chef va face
Şi Malanca va juca,
Focu'n vatră v'aţîţa-re
Şi casa v'a mătura-re,
Şi blidele va spăla-re!

(Хозяева дома,
Пустите Маланку в дом,
Так как на улице идет проливной дождь
И нашу одежду испортит.
Одежда редкостная, царская,
Не в состоянии заплатить за нее;
Ибо Маланка гулянье устроит
И станцует,
Огонь в печке зажжет,
И дом подметет,
Посуду вымоет.)

2. Mine anul se'nnoeste
Şi Malanca se porneşte,

Malanca noastră frumoasă,
Daţi-i drumul s'intre'n casă,
C'afară plouă, de varsă.
Baba casa matura,
Moşul gunoiul l-a da.

(Завтра год обновляется
И Маланка отправляется,
Наша красавица Маланка,
Пустите ее в дом,
На улице дождь идет проливной,
Баба дом подметет,
Старик мусор вынесет.)

3. Frunzuliţă de mătasă,
Daţi drumul Malancei'n casă,
C'afară plouă, de varsă,
Udă straie de mătasă.
Ea în casă de-a intra,
Tare frumos v'a juca,
Blidele vi le-a spăla
Şi vetrele vi le-a unge,
Şi vacile vi le-a mulge,
Şi hîrleţul v'a lua,
Şi'n gradină v'a săpa,
Busuioc v'a semăna,
Busuiocul fetelor,
Dragostea nevestelor.

(Листок шелковый,
Пустите Маланку в дом,
Так как на улице проливной дождь,
Мокнет шелковая одежда.
Если в дом она войдет,
То очень красиво вам станцует,
И посуду вам помоет,
И пол (стены) (глиной) вам помажет,
И коров подоит,
И лопату возьмет,
И огород вам вскопает,
И базилик посеет,
Девичий базилик,
Любовь невест.)

Gospodarul ist de casă
N'a primi Malanca'n casă?
C'afară plouă, de varsă,
Din streşina rouă pică,
Mîndre haine ne noi strică;
Că Malanca-i gospodină
La covata cu făină.
Ea casa v'a mătura
Şi blidele v'a spăla,
Şi cuptorul vi l-a unge,
Şi vitele vi le-a mulge.

(Хозяин дома,
Не примет ли он Маланку в дом?
Так как на улице дождь проливной идет,
Из-под стрехи капает,
Дорогую одежду портит;
Ибо Маланка – хорошая хозяйка
У корыта с мукой.
Она дом подметет,
Посуду помоет,
И печь помажет (глиной),
И скотину подоит.)

Tipul II

1. Mălancuţa din Hârlău
Se primbla prin Movilău
În rochiţă şi-n coftiţă
Ca o dalbă hulubiţă.
Busuioc verde'n cărare,
Semănat de-o fată mare,
A'nnăimit de l-a plivit,
A dat bani de l-a'grădit
Să aibă de dăruit
La flăcăi fără musteaţă,
Ce se'nvaţă-a strînge'n braţe.
Fata mare de'mpărat,
S-a cerut la măritat,
Părinţii au aşteptat
Să le pice mai bogat.
Mai bogat nu s-a tîmplat,
A dat peste un blestemat,
Că manîncă nespălat
Şi se culcă ne-nchinat.
Gospodari cinstiţi de casă,
Primiţi Mălancuţa'n casă,
C'afară plouă, de varsă,
Şi din streşină ne pică,
Bune straie pe noi strică.
Las'să strice, că nu-mi pasă,
Că mai am vreo trei acasă.

(Мэлэнкуца из Хырлэу
Гуляла по Мовилэу
В платьице и в кофточке,
Как белая голубка.
Зеленый базилик на дорожке,
Посеянный (взрослой) девушкой,
Она наняла людей, чтобы прополоть его,
Заплатила, чтоб огородить его,
Чтобы иметь что дарить
Безусым парням,
Которые учатся заключать в объятия.
Эта царская девушка
Попросилась замуж,
Родители ждали,
Чтобы появился более богатый (жених),
Более богатый не попался,
А попался проклятый,
Который садится за стол неумытым,
А ложится спать, не помолившись.
Высокочтимые хозяева дома,
Примите Мэлэнкуцу в дом,
Так как на улице ливень
И хорошую одежду портит.
Пусть портит, меня мало волнует,
Ибо у меня дома имеется еще
Не менее трех видов такой одежды.)

Mălăncuţa din Hârlău
Se primbla prin Movilău,

În papuci şi în rochiţă,
Parcă-i dalbă hulubiţă.
Mălăncuţa-i fată mare,
Fată mare de'mpărat,
S-a cerut măritată,
Dar părinţii n-au lăsat-o.
A cerut-o ghinărariu,
Ghinărariu, boier mare.
Dar părinţii n-au lăsat-o,
C-a cerut-o mai bogat,
Mai bogat, dar n-a luat-o.
A luat-o un blestemat,
De manîncă nespălat
Şi se culcă ne'nchinat.
Busuioc verde'n cărare,
Semănat de-o fată mare,
S-a'nnăimit de l-a plivit,
S-a'nnăimit de l-a prăşit,
Ca să fie dăruit
Tot la flăcăi făr'de musteaţă,
De se'nvaţă a strînge'n braţă.
Poftim, boieri mari, la masă,
Primiţi Mălăncuţa-n casă,
C'afară plouă, de varsă,
Şi din streşini că ne cură,
Şi ne cură, şi ne pică,
Bune haine pe noi strică.
Las'să ploaie, nici nu-mi pasă,
Noi avem Malanca'n casă.
Poftim, boieri mari, la masă!
Roade'n pline şi-n bucate,
La mulţi ani cu sănătate!
Boieri, să vă fie
La mulţi ani cu bucurie!

(Мэлэнкуца из Хырлэу
Гуляет по Мовилэу
В туфельках и в платьице,
Как белая голубушка.
Мэлэнкуца – взрослая девушка,
Взрослая девушка на выданье,
Девушка царская,
Захотела выйти замуж,
Но родители не согласились.
Ее руки попросил генерал,
Генерал, великий барин,
Но родители не разрешили,
Потому, что хотел на ней жениться более богатый,
Но он ее не взял,
А взял ее проклятый,
Который садится за стол неумытым,
А спать ложится, не помолившись.
Зеленый базилик на дорожке,
Посеянный (взрослой) девушкой.
Она наняла людей, чтобы прополоть его,
И наняла людей, чтобы прашевать его,
Чтобы дарить его
Тем безусым ребятам,
Которые учатся обнимать.
Пожалуйте, великие бояре, к столу,
Примите Мэлэнкуцу в дом,
Ибо на улице ливень,
И из-под навеса течет,
Хорошую одежду нам портит.

Пусть идет дождь, нам все равно,
У нас есть Маланка в доме.
Пожалуйте, великие бояре, к столу!
Пусть будет урожай в поле и на столе,
Много лет здравия!
Бояре, пусть у вас будет
Много лет удачи!)
3. Mălăncuţa din Hîrlău
Se primbla pe un Movilău,
Pe-o movilă, pe-o cărare
Se primbla ca o fată mare,
Cu doi bani în buzunar
Şi cu doisprezece lăutari.
Busuioc steble-n cărare,
Răsădit de-o fată mare,
Şi-a'nnămit de l-a'ngrijit
Şi-a dat bani de l-a plivit
La flăcai far'de musteaţă,
Cari se'nvaţă-a strînge'n braţă
Şi sărută cu dulceaţă.
Primiţi Mălăncuţa'n casă,
C'afară plouă, de varsă,
Şi din streşină rouă pică,
Straiele Malancii strică!

(Мэлэнкуца из Хырлэу
Гуляла по холмам,
По горке, по дорожке,
Как взрослая девушка,
С двумя банами в кармане
И с двенадцатью лэутарами.
Базилик прямой на дорожке,
Посаженный (взрослой) девушкой,
Она наняла, чтобы ухаживать,
И заплатила, чтобы прополоть,
Безусым ребятам,
Которые учатся обнимать
И сладко целуют.
Примите Мэлэнкуцу в дом,
Так как на улице ливень,
И из-под навеса капает,
Одежду Маланки портит!)

Bună sara, gospodari,
Gospodari şi gospodine!
Eu vă rog pe dumneavoastră,
Să primiţi Malanca'n casă,
C'afară plouă, de varsă.
Plouă, plouă şi stropeşte,
Haină nouă ponoseşte:
Cojocel de trei carboave,
Cuşmuliţă brumărie,
Ciubotele fantezie.
(Добрый вечер, хозяева,
Господа и госпожи!
Я к вам обращаюсь с просьбой,
Примите Маланку в дом,
Так как на улице ливень,
Дождь идет и брызжет,
Новую одежду портит,
Куртку за три карбованца,
Серую овечью шапочку
Сапожки-фантазию.)

Tipul III

Malanca'n postul crăciunului
Mătase torcea,
Zestre-şi făcea,
La maică-sa o trimetea,
Iar maică-sa îi zicea:
– Tu nu eşti fiica mea!
Malanca'n postul Crăciunului
Mătase torcea,
Zestre-şi făcea,
La taică-său o trimetea,
Iar taică-său îi zicea:
– Tu nu eşti fiica mea!
Malanca'n postul crăciunului
Mătase torcea,
Zestre-şi făcea,
La frate-său o trimetea,
Iar frate-său îi zicea:
– Tu nu eşti sora mea!
Malanca'n postul crăciunului
Mătase torcea,
Zestre-şi făcea,
La sora-sa o trimetea,
Iar soră-sa îi zicea:
– Tu nu eşti sora mea!
Malanca'n postul crăciunului
Mătase torcea,
Zestre-şi făcea,
La amantu-său o trimetea,
Iar amantu-său îi zicea:
– Zestrea este toată a mea
Şi tu eşti nevasta mea!
Anul Nou, care ne vine,
Să-l petrecem toţi cu bine.
La mulţi ani cu sănătate!

(В рождественский пост
Маланка шелк пряла,
Приданое себе готовила,
Матери своей его посылала,
А мать говорила:
– Ты не моя дочь!
В рождественский пост
Маланка шелк пряла,
Приданое себе готовила,
Отцу своему его посылала,
А отец говорил:
– Ты не моя дочь!
В рождественский пост
Маланка шелк пряла,
Приданое себе готовила,
Брату своему его посылала,
А брат говорил:
– Ты не моя сестра!
В рождественский пост
Маланка шелк пряла,
Приданое себе готовила,
Сестре своей его посылала,
А сестра говорила:
– Ты не моя сестра!
В рождественский пост
Маланка шелк пряла,
Приданое себе готовила,
Любимому своему его посылала,
А любимый говорил:
– Приданое все мое,
А ты моя невеста!
Новый год, который наступает,
Мы проведем все, как положено,
Много лет здравия!)

ПРИЛОЖЕНИЕ № 9

УКРАИНСКИЕ И МОЛДАВСКИЕ/РУМЫНСКИЕ ОБРАЗЦЫ «КОБЗАРЯ»

Сидір Воробкевич. Вибрані поезії. Київ, 1964.

Заграй
Заграй ти, цигане старий,
Такоі, як гадаю;
І грошей дам, вина ти дам,
І всього, що лиш маю.

Бо лютий біль от тут горить
І груди розпирае
І бідне серце так болить,
Що гине, умирае.

Заграй, старий, от тую піснь,
Що то колись співала
Старая ненька, як мене
В колисці колисала.

Чаруй мені мінувши дні,
Літа ті молоді і,
Прегарні, золотаві сни,
Той рай і ті наді і …

Провадь мене ти звуком тим
В садочок, де я грався,
Чаруй и другів всіх моіх,
Що ними я пишався.

Чаруй мені й дівчину ту,
Що мною гордувала;
Збуди тих всих, що вже земля
Навіки покрывала…

Збуди, чаруй минуле все;
Но йще хоч раз заплачу,
Бо сліз немае, відколи
Я доленьки не бачу.

Заграй, старий! Як потечуть
Дві сльози по ліченьку,
То легше стане на душі
І легше на серденьку!

Заграй ти, цигане старий,
Такоі, як гадаю, -
І грошей дам, вина ти дам,
І всього, що лиш маю.

* * *

Буковинскі народні пісні. Упорядкування, вступна стаття та примітки Л. Ященка.
Київ, 1963. С. 592.

Заграй ми, цигане старий
Заграй ми, цигане старий,
Якоі я гадаю;
Вина ти дам и грошей дам, 2 раза
І всього, що лиш маю.

Заграй, старий, ти пісню ту,
Що то колись співала
Старая ненька, як мене 2 раза
В колисці колисала.

Провадь мене ти звуком цим
В садочок, де я грався,
Згадай і друзів всіх моіх, 2 раза
Що ними я пишався.

Заграй, старий, хай потечуть
Дві сльози по личеньку,
Та легше стане на душі 2 раза
І легше на серденьку.

Записано Л. Ященко в 1962 году от Ф. Ф. Гулей в с. Черногузи Вижницкого района.

* * *

Билецкая Ф., 1900 г. р., с. Дубовка Глубокского района Черновицкой обл.
Запис. Тома Н.

Să-mi cânți, să-mi cânți, cobzar bătrân,
Să-mi cânți ce știi mai bine,
Căci vin ți-oi da și bani ți-oi da,
Și haina de pe mine.

Să-mi cânți, sa-mi cânți, cobzar bătrân,
Să-mi cânți și din ghitară,
Căci poate s-a isprăvi cândva
Ș-o viață atât de amară.

Lăsați-mă lângă pahar,
În crâșma întunecoasă,
Să beau, să cânt și-apoi să uit
De ce-am iubit odată.

Lasați-mă lângă pahar,
În crâșma de lângă măsline,
Să beau, să cânt, apoi să mor
Cu vinul langă mine.

* * *

Нимижан Савета А., 1930 г. р., с. Порубное Глубокского района Черновицкой обл.
Запис. А. В. Мельничук в 1966 г.

Să-mi cânți, cobzar, din cobza ta,
Să-mi cânți ce știi mai bine,
Că vin ți-oi da, și bani ți-oi da,
Și haina de pe mine.

Lăsati-mă în fund să stau
În crâșma'ntunecoasă,
Să beu, să cânt ș'apoi să uit,
Căci n-am copii și casă.

Lăsați-mă lângă pahar,
De viață nici nu-mi pasă,
Să beu, să cânt ș'apoi să uit,
Căci am iubit odată.

* * *

Кирилюк Сильвия, 28 лет, с. Магала Новоселицкого района.
Запис. Войценевич Ф. в 1973 г.

Să-mi cânți, să-mi cânți, cobzar bătrân,
Să-mi cânți, să-mi cânți, cobzar, să-mi cânți
Ce știi mai bine,
Căci vin ți-oi da,
Și bani ți-oi da,
Și haina de pe mine.

Să-mi cânți, cobzar bătrân, ceva,
Să-mi cânți și din vioară
Că doar s-a isprăvi vreodată.
O viață atăt de-amară.

Să-mi cânți ceva, cobzar bătrân,
Să-mi cânți ce știi mai bine,
Că m-ai făcut ca să trăiesc
De-atâta fericire.

Lasă-mă lângă pahar.
Nici nu-mi pasă,
Căci sunt copilul nimărui,
Și n-am nici bani, nici casă.

Lăsați-mă în fund să stau
În crâșma întunecoasă,
Să beau, să cânt și-apoi să uit,
Că am iubit odat' o fată.

* * *

Банчу Вера, с. Хорбова Глубокского района Черновицкой обл.
Архив Черновицкого госуниверситета, № 66, л. 178.

Cobzar bătrân

Să-mi cânți, cobzar bătrân, sa-mi cânți,
Să-mi canți ce știi mai bine,
Căci vin ți-oi da și bani ți-oi da,
Și haina de pe mine.
Lăsați-mă langă pahar,
De viața nici nu-mi pasă,
Căci vin ți-oi da, și bani ți-oi da,
Și haina de pe mine.

Lăsați-mă în fund să stau
În crâșma'ntunecoasă

Să beau, să cânt ş’apoi să uit
Ce am iubit în viaţă.

C’aşa-i viaţa,
Şi omul la beţie
Uită de sărăcie.

* * *

Процюк Равека Ивановна, 1934 г. р., с. Ронча Сторожинецкого района Черновицкой обл.
Запис. Процюк А. Т.

Cântecul *Cobzarul*

Să-mi cânţi, cobzar bătrân, sa-mi cânţi,
Să-mi cânţi ce ştii mai bine,
Căci bani ţi-oi da şi vin ţi-oi da,
Şi haina de pe mine.

Să-mi cânţi, cobzar bătrân, să-mi cânţi,
Să-mi cânţi chiar din ghitară,
Căci sânt copilul nimănui,
Şi duc o viaţă-amară.

Să-mi cânţi, cobzar batran, să-mi cânţi,
Să-mi cânţi doina frumoasă,
Căci sânt copilul nimănui,
Şi n-am nici bani, nici casă.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

Республика Молдова

Баранюк Георгий Алексеевич, 1927 г. р., с. Стурзовка Глоденского р-на

Беженарь Лидия Андреевна, 1941 г. р., с. Гординешты Единецкого р-на

Борончук Петр Иванович, 1938 г. р., с. Стурзовка Глоденского р-на

Голбан Нина Владимировна, 1935 г. р., с. Петруня Глоденского р-на

Кислый Андрей Яковлевич, 1934 г. р., с. Стурзовка Глоденского р-на

Лазэр Владимир, 1903 г. р., с. Петруня Глоденского р-на

Мстиславская Мария Георгиевна, 1934 г. р., украинка, с. Коркмаз р-на Штефан Водэ

Мстиславский Борис Александрович, 1933 г. р., украинец, с. Коркмаз р-на Штефан Водэ

Останчук Спиридон Симионович, 1915 г. р., 2 кл. , украинец, сторож, с. Сэрата Галбене Хынчештского р-на

Унгуряну Елизавета Александровна, 1951 г. р., с. Петруня Глоденского р-на

Черемуш Дмитрий, 1928 г. р., с. Стурзовка Глоденского р-на

Черная Нина Петровна, 26 лет, с. Кодрень Дондушенского р -на, зап. в 1965 г.

Румыния

Адоамней Еудокия, 1908 г. р., крест., с. Маноля, уезд Сучава

Василева Дария, 1940 г. р., крест., с. Липовень, уезд Сучава

Ганчир Параска, с. Калинешть Енаке, уезд Сучава

Гетеш Андрей, 1933 г. р., с. Нисипит, уезд Сучава

Гетеш Иван, 1938 г. р. с. Нисипит, уезд Сучава

Гощук Ярина, 1945 г. р., с. Лунка ла Тиса, уезд Марамуреш

Зюзяк Мария, 1894 г. р., с. Копачеле, уезд Караш-Северинский

Иванов Мелания, 1939 г. р., крест., с. Климэуць, уезд Сучава

Игнат Елена, 1954 г. р., с. Гиндэрешть, уезд Констанца

Ион Анна, 1946 г. р., рабочая, г. Роман

Ион Тихон, 1915 г. р., пенсионер, г. Роман

Карачук Василий, 1897 г. р., с. Бродына, уезд Сучава

Картел Марфа, 1907 г. р., крест., с. Каркалиу, уезд Тульча

Кирилов Агафия, 1912 г. р., домохозяйка, г. Роман

Кирилов Сава, 1942 г. р., студент, г. Брэила

Никифор Михайло, 1911 г. р., с. Фынтына Маре

Николау Катерина, 1933 г. р., воспитательница, с. Слава Черкезэ, уезд Тульча

Оленюк Федор, 75 лет, с. Рогожешты, уезд Ботошаны

Ребошапка Мария, 1879 г. р., с. Дарманешты, уезд Сучава

Рицко Федор, 1892 г. р., с. Чукурова

Сава Евдокия, 1926 г. р., крест., с. Маноля, уезд Сучава

Саса Дмитрий, 1929 г. р., с. Крчечунешты, уезд Марамуреш

Сухая Домника, 1951 г. р., с. Журиловка, уезд Тульча

Тихон Настасия, 1926 г. р., крест., с. Маноля, уезд Сучава

Файчук Федор, 1900 г. р., с. Нисипит, уезд Сучава

Федилова Домника, 1896 г. р., домохозяйка, г. Брэила

Федоров Елена, 1932 г. р., крест., с. Слава Черкезэ, уезд Тульча

Цеги Петр, 1930 г. р., с. Нисипит, уезд Сучава

Чумаченко Явдоха, 1903 г. р., с. Хамчарка

Украина

Априней Екатерина Георгиевна, 1905 г. р., с. Михорень Глубокского р-на Черновицкой обл.

Билецкая-Флоря Н., 1900 г. р., с. Дубовка Глубокского р-на Черновицкой обл.

Горе Валентина Васильевна, 1929 г. р., с. Корнчаны Новоселицкого р-на Черновицкой обл.

Гужук Серафим Трофимович, 1921 г. р., с. Стальновцы Новоселицкого р-на Черновицкой обл.

Гулей Ф. Ф., с. Черногузи Вижницкого р-на Черновицкой обл.

Карпюк Анна, с. Волчинец Глубокского р-на Черновицкой обл.

Кирилюк Сильвия, 28 лет, с. Магала Новоселицкого р-на

Нимижан Савета А., 1930 г. р., с. Порубное Глубокского р-на Черновицкой обл.

Онеску Мария Васильевна, с. Дяковцы Глубокского р-на Черновицкой обл.

Павленко Лидия Федоровна, 49 лет, с. Белая Криница (русское) Глубокского р-на Черновицкой обл.

Процюк Равека Ивановна, 1934 г. р., с. Ронча Сторожинецкого р-на Черновицкой обл.

Софронийчук О. М., Мунтян Г. А., с. Горишни-Шеривци Кицманского р-на

Таранчук Д. Л., 1920 г. р., 7 кл., с. Дубовка Глубокского р-на Черновицкой обл.

Топало Василий, с. Бахринешть Глубокского р-на Черновицкой обл.

Топало Василий Дмитриевич, 76 лет, с. Багриновка Глубокского р-на Черновицкой обл.

Шеберко Дмитрий, 1889 г. р., с. Черешенька Вижницкого р-на Черновицкой обл.

СПИСОК СОБИРАТЕЛЕЙ

Республика Молдова

Буруянэ И., Ботезату Г. Г., Бэешу Н. М., Гацак В. М., Друмя Л. Х. , Мельничук И., Морару С. Г., Панько В. Д., Попович К. Ф., Савина М. Г., Хропотинский А., Чернега К. С., Чиримпей В. А.

Румыния

Дем. Агрицкулесей, Думитру Бусуркэ, Олена Горбач, д-р Федор Кирилэ, д-р Михай Маринеску, Микола Месарош, Иван Ребошапка, Симеон Савин, Паша Солома, Надя Федоров, Тимофей Феоклист, Мирослав Шандро, Иван Шмуляк, Танасий Яворинчук.

Украина

Бостан Г. К., Войценевич Ф., Мельничук А. В., Мотуляк П., Препелица Ш. М., Процюк А. Т., Романец А. С., Тома Н., Тыминская О.

АННОТАЦИЯ

Основная цель данного исследования – изучение восточно-романских – восточно-славянских фольклорных взаимосвязей и взаимовлияний в аспекте народного перевода, контаминации и роли лексического элемента в формировании стиля и поэтики произведения устного народного творчества.

В монографии был проанализирован разножанровый и разноязычный материал (около 1 300 фольклорных текстов, из них 149 цитируются в работе), зафиксированный на территории Молдовы, Румынии, Украины.

ADNOTARE

Obiectivul de bază al cercetării rezidă în studierea interferenței şi interacțiunii folclorului popoarelor est-romanice şi est-slave sub aspectul traducerilor populare, contaminării şi al rolului elementului lexic în formarea stilului şi poeticii creațiilor populare orale.

Studiul monografiei s-a axat pe material folcloric divers ca gen şi limbă (cca 1300 texte de folclor, inclusiv 149 citate în lucrare), înregistrat în pe teritoriile Republice Moldova, României şi Ucrainei.

SUMMARY

The main aim of this scientific research is to study East-Romantic – East-Slavic folk-lore interconnections and interrelations in the aspect of folk-lore translation, contamination and the role of lexical element in the process of creation the stale and poetic of the folk-lore work.

Multi-genre and multi-linguistic folk-lore works (approx. 1300 folk-lore texts, among them 149 were quoted in the scientific research) were analyzed. The folk-lore works were written in the territory of the Republic of Moldova, Romania and Ukraine.

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

М. Н. ГУБОГЛО

САМ СЕБЕ ЭТНОЛОГ. ИЗ АВТОБИОГРАФИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ

«Память – создательница прошлого, историческая способность находиться во времени; в универсальном значении – это отбор, хранение и воспроизведение информации… Но человеческая память не просто конец информации, она формирует опыт, соотносит прошлое с настоящим и будущим, индивидуальное с родовым, единичное с общим, преходящее с устойчивым» (Шкуратов, 1997, 435-436).

В нашем узком этнологическом сообществе, а тем более в широких российских кругах, порой бытует мнение, не соответствующее реальному положению вещей. Согласно такому легковесному стереотипу (а подвержен стереотипам едва ли не весь багаж и арсенал этносоциологических исследований), все сводится к массовому анкетному опросу. Обладателям этого предубеждения, во-первых, неведом тот факт, что «создать хорошую анкету или схему опроса не так просто, как кажется» (Перспективы социальной психологии, 2001, 117); во-вторых, их не смущает то обстоятельство, что сами этносоциологи не менее других специалистов, изучающих социальную сущность этничности и этническое многообразие социального бытия, имеют в своем методико-процедурном вооружении разнообразные приемы от фокус-групп до персональных интервью (Дробижева, 1996; Тишков, 2008).

Упреки, адресованные этносоциологам носителями указанного стереотипа, нельзя признать справедливыми по той простой причине, что на самом деле этносоциологи «питаются» не только «чужим умом», ограничиваясь сбором, анализом и осмыслением урожая собранных в поле мнений, но постоянно соотносят изучаемые факты и образы со своим жизненным опытом, в том числе обращаясь к собственному жизненному пути, углубляясь при этом в сюжеты из прошлой жизни и опираясь на личное и общественное интеллектуальное и этнокультурное наследие.

И тот интерес к истокам этносоциологии, который выразился в проведении методологического семинара в Институте этнологии и антропологии РАН летом 2006 года в Комратском государственном университете совместно с Институтом культурного наследия (Курсом изменяющейся Молдовы, Т. 1, 2006), связан не с необходимостью закрепления своей «этносоциологической» идентичности и пропиской в определенной нише в системе гуманитарного знания, а с настоятельной потребностью в осмыслении исторического опыта, драматизм и парадоксальный магнетизм которого ощущается как самими этносоциологами, так и их потенциальными оппонентами.

Востребованность путешествия в ранние периоды жизни человека становится тем острее, чем сильнее истлевающие нормы и институты соционормативной и танцевально-игровой культуры советского или досоветского времени становятся предметом интеллектуального ерничества или огульного отрицания адептами постмодернистских течений, настроений и устремлений. Личный этнокультурный биографический опыт профессионала-этнолога, являясь сегодня достоянием прошлого, понятно, приобретает не только романтический характер. Он облекается в ностальгические одеяния и отражается в затесях памяти о лучезарном детстве.

Но если при этом в детстве и юности имели место сдвиги эпох и смещение человека из одной этнокультурной среды в другую, факты и образы такого опыта (погружение в поле саморефлексии) приобретают не только романтический лад, лирический оттенок, но и аналитический смысл.

Редко кому из нас не хотелось бы вернуться в детство. Спазмы подобного желания, как нереальной мечты, испытывают едва ли не все выпускники средней школы, попадая на вечера встреч своих однокашников.

Между тем на взрослых этапах жизненного цикла имеются свои возможности, соединяя приятное и полезное, для возвращения в детство.

Этносоциология, как новое междисциплинарное направление (Междисциплинарные исследования, 2004), вместе с социальной психологией (Перспективы социальной психологии, 2001) предоставляют такую возможность совершить путешествие в детские годы, а вместе с тем, как в нашем случае, в советские времена, воспринимая и те и другие в качестве ассоциированного предмета «включенного наблюдения» как жанра и методики исследования. Такой биографо-автобиографический подход в этносоциологическом исследовании дает возможность проследить судьбу тех или иных элементов соционормативной культуры, в том числе танцевально-игровой традиции на различных точках жизненного цикла.

1. ХОРУ: МИР ТАНЦЕВАЛЬНО-ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЫ

За последние 50-60 лет в этносоциальной жизни, в том числе и в повседневных семейных, общественных отношениях гагаузов, а также в формах их межличностных коммуникаций, произошли огромные, необратимые изменения. Новейшие инновации в ряде случаев полностью заменили прежние институты и традиции. Так, например, вместо традиционной встречи молодежи на Хору («Хору Ери») по воскресеньям при дневном свете, сегодня гремит музыка в ночных дискотеках, отшумели и канули в небытие классические ярмарки по четвергам в Чадыр-Лунге и по вторникам в Комрате, благодаря которым в середине прошлого века четверги в Чадыр-Лунге и вторники в Комрате были больше «воскресеньями», чем сами воскресенья. Почти полностью ушли в прошлое общесельские и межсельские курбаны (праздники с жертвоприношениями), сохранившись лишь в отдельных селениях в виде курбанов, организуемых одной семьей или в кооперации с двумя-тремя соседями.

Я не уверен, насколько адекватно сохранила моя память те формы хозяйственных, бытовых и праздничных коммуникаций, что я наблюдал в раннем детстве. Однако из церемониальных коммуникаций, мне кажется, прежде всего я хорошо помню хору как танцевально-игровую традицию; местом для его проведения служила часть лугового пространства между речкой Лунгой, там, где она делала крутую дугу, и участком железнодорожной линии, соединяющей Кишинев и Рени. Хотя я понимаю, что прошлое в моих видениях не лишено черт «искусственного продукта современности».

В классическом виде это хору я наблюдал, вероятно, где-то в 4-5-летнем возрасте и, частично, в первые послевоенные годы накануне депортации нашей семьи в 1949 г. На хорошо вытоптанной площадке, специально выбранном месте, молодежь и люди среднего возраста обычно собирались в три круга. В самом центре малого круга находились музыканты. Наряду с традиционным барабаном – королем гагаузского оркестра – обязательно были скрипка, чыртма (маленькая дудка) и кавал (флейта).

В данном случае за достоверность рассказа из моего доисторического детства я ручаюсь тем, что, во-первых, звук барабана по воскресным дням доносился до нашего дома, а, во-вторых, когда я наблюдал хору со своего харман (армана) – у большинства гагаузов – «отдаленная от дома часть двора» (Мошков, ЭО, 1902, № 4), в усадьбе нашей семьи – отдельная от двора круглая и ровная площадка (гумно, ток) для обмолота урожая. Хотя меня и хору разделяла речка Лунга, расстояние от наблюдательного пункта с пригорка нашего армана до Хору составляло не более полукилометра. Разумеется, я не помню и не различал тогда, какие именно мелодии и танцы – молдавские, болгарские, гагаузские, русские – были в репертуаре чадыр-лунгского хору.

Впервые перечень основных гагаузских танцев, исполняемых на хору, был приведен в начале 1930-х годов в работе Михаила Чакира «История гагаузов Бессарабии», опубликованной сначала в Кишиневе на румынском языке в журнале «Viaţa Basarabiei» (1933, № 9; 1934, № 5), затем – отдельной книгой на гагаузском языке (1934) и повторен в кандидатской диссертации М. П. Губоглу «Găgăuzii în lumina istoriei» («Гагаузы в свете истории»), защищенной в 1938 году в Черновицком университете (Ciachir, 1934, 2007; Guboglu, 1938).

По свидетельству Михаила Чакира, наиболее популярными танцами среди молодежи являлись «düz horu», «moldovan horusu», «bulgarca», «blagaräska», «çernouska», «çıfıtça», «hardal», «susuyak», «padure», «yılan horusy», «prava horu». Кроме этих 11 танцев, юноши и девушки танцевали «kadınca», «ţıganca», «kazaçok», «ayı oynusu», «tavşam oynusu» и некоторые другие (Ciachir, 2007, 97; Guboglu, 1938, 368).

Позднее, во второй половине 1960-х годов, краткий список исполняемых мелодий во время хору перечислил и даже зарифмовал гагаузский просветитель – известный писатель, поэт, композитор, дирижер Д. Н. Танасоглу в знаменитом стихотворении «Генч пазары» (Выходной день молодежи»), опубликованном в сборнике «Чал тӱркӱм».

«Молдованжа», «Дӱз ава»,
Бир «Кадынжа», бир «Кундак»,
Бир «Туканжа», «Ӱч айак»,
«Чингенейжа», «Краковяк»,
Тä «Русаска», «Полька» тä
Бир «Чекиргä» биткидä

(Танасоглу, 1966; Цит. по: Чеботарь, 1993, 20-21).

По моим воспоминаниям о полнозвучном музыкальном сопровождении гагаузского хору в Чадыр-Лунге, с особой отчетливостью слышится звук барабана. Однако в этнографических трудах, в том числе в знаменитой монографии В. А. Мошкова, а также в художественных произведениях современных гагаузских авторов в перечне музыкальных инструментов, звучащих на хору, барабан не упоминается. Между тем в одном из популярных рассказов, записанных В. А. Мошковым в конце XIX в., у бессарабских гагаузов, более похожем на байку или легенду, чем на сказку, повествуется о танцах русалок, затеянных в поле на ночь глядя. Этот шабаш происходил в праздник Святого духа («русальная неделя»), который начинался в понедельник на следующий день после Троицы: «Сӧлер бир адам, о кӱчӱккän вармыш оники jашында, онун кардашы-да он jашында. Гидерлäр икиси кojун гӱтмä русали jортуларында. Да аушам ӱстӱ чыкajор бир адам бир ӱk – ӱстӱндän.Да о адамын вармыш бир стыжин бojу, кафасы да демирли-

кадар бўўкмўш. Да башламыш кавал чалмаа. Бири да чыкмыш кўчўжўк бир аршын-кадар боjу, кафасы демирли-кадар, о да даул дўвäрмиш» (Радлов, 1904,).

«По рассказам одного человека, когда он был малолеткой, два братца, одному из которых было всего двенадцать, а другому десять лет, отправились пасти овец в день "Праздника Русалии". Когда стало вечереть, они увидели, как спускается с кургана огромный человек с головой размером с "демирли" (деревянная кадка, окованная железными обручами, емкостью до 22 кг зерна – М. Г.) и начал играть на флейте. Вдруг появился маленький человек ростом с аршин, но с головой как демирли, и начал бить в барабаны» (Перевод – М. Н. Губогло).

Приведенная легенда была дословно заимствована болгарским исследователем А. И. Мановым (Мановъ, 1938, 75), но не из книги В. А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», как ошибочно считает Е. Н. Квилинкова (Квилинкова, 2005, 68), а из 10-го тома серийного издания «Наречия тюркских племен» (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым, 1904, 33). В одном из рассказов С. С. Булгара – «Бийаз гелин» («Невеста в белом») – свадебный кортеж с невестой встречают в доме жениха под торопливый барабанный бой и звуки приветственной мелодии, исполняемой «профессиональными» певцами (Булгар, 1990, 203).

Красочность и даже некоторую фестивальную торжественность хору как праздничной акции придавали яркие одежды юношей и девушек, сочетание белых шелковых платков и черных или серебристых каракулевых шапок – в холодную погоду и круглых войлочных шляп с полями (паралйä) – в теплую. Красочность нарядов и задор юности производили сильное, неизгладимое впечатление. От хору веяло жизнерадостной колдовской силой и вдохновляющей энергией.

Отсутствие на хору полюбившейся девушки трагически воспринималось ее возлюбленным. Согласно народной частушке, записанной С. С. Курогло, посещение хору означало «выход в свет», подобно первому балу Наташи Ростовой как ее первому «выходу в свет».

«Нар ааҗына чий дўшмўш, –
Йапраҗыы йыл мазланмыш,
Йäрим форуйа чыкмамыш,
Олмалы, о назланмыш»

(Маанелер, 1998, 38).

«На гранатовое дерево выпала роса, –
Листочек дерева студеным сделала она,
Любимая моя на хору не вышла,
Не капризной стала ли она»

(Перевод М. Н. Губогло)

Несколько иную конфигурацию гагаузского хору и его функциональное предназначение изобразил прекрасный знаток истории своего родного края, нравов и обычаев гагаузского народа – известный писатель Николай Игнатьевич Бабоглу. В своем панорамном эпическом полотне, посвященном досоветской жизни гагаузского села Копчак в два предвоенных года, он описал импровизированное, не предусмотренное традицией хору, которое состоялось после первого сельского схода, в момент установления советской власти, на котором были избраны члены сельсовета. Нас в данном случае больше всего интересует композиционное сходство хору в двух разных селах: в Чадыр-Лунге (по моим воспоминаниям) и в родном селе Бабоглу – Копчаке.

«Внутри круга, – завершает свой рассказ о копчакском хору Н. Бабоглу, – сделали второй, а внутри второго – третий. Самый большой круг двигался медленно, второй – немного быстрее, а третий – еще быстрее» (Бабоглу, 1986, 77).

Запомним этот трехслойный круг и воздержимся от каверзного вопроса: «Как под одну и ту же мелодию каждый круг двигался в разном темпе?». Отнесем сообщение об этом за счет редакционной шероховатости. Важнее общая этнографически воспроизведенная картина хору как коммуникационного праздника.

«После собрания, – продолжается документальный рассказ в повести Н. Бабоглу, – люди не расходились. Пришли сельские музыканты: кларнетисты Кеор Симу и Азманка Тоди, скрипачи Стоюнун Митиси и Чингеня Тодур, барабанщик Тодур Модаларын. Без них не проходило ни одно событие в Долукиойе. Музыканты играли не отдыхая, переходя от одной мелодии к другой. Дюз ава сменилась калгымайжой, затем пошли маарамжа, кадынжа, солдатча (названия гагаузских народных танцев), и так без конца. Пары старались переплясать друг друга – то плавно, грациозно, то до буйства энергично, весело, шумно, высоко подпрыгивая. В самом центре площади плясали знаменитые на весь Буджак исполнительницы народных танцев Модаларын Маринка, Станилерин Санда и другие, притопывая ногами, пощелкивая пальцами и хлопая в ладоши. Молодежь старалась не отставать от них, танцуя изящно и стремительно, а зрители подбадривали их возгласами и аплодисментами. Вскоре в танец были вовлечены все присутствующие. Круг стал таким огромным, что на площади не хватало места» (Бабоглу, 1986, 77).

В современной литературе о гагаузах и их традиционной культуре, в частности, в публикациях Е. Н. Квилинковой и в полевых записях С. С. Курогло, приводятся отдельные сведения о хору, но этот красочный полифункциональный праздник трактуется не как один из важнейших институтов соционормативной культуры гагаузов, не как общепризнанный народный университет по этнопедагогике, а явно на более заниженном уровне, лишь как синоним танцев. Такое усеченное понимание смыс-

ла, содержания и сценария социо- и этнокультурного значения хору, как мне думается, несовместимо с бытующей до середины XX века реальностью – по крайней мере на примере опыта Чадыр-Лунги.

Кроме того, в трудах Е. Н. Квилинковой обнаруживается, в явной или скрытой форме, стремление представить хору составной частью ярмарок (панаиров) или вмонтировать хору в систему религиозных, общесельских или межсельских праздников, что вольно или невольно умаляет общественное значение и место, занимаемое хору в светской традиционной культуре и в жизнедеятельности гагаузов, находящейся под влиянием православия, но не подчиненной целиком и полностью религиозным канонам. Напомним попутно, что, согласно описаниям В. А. Мошкова, не хору выступало частью ярмарки, а базары устраивались как приложение к хору.

«Если случится в праздничное время посетить гагаузское село какому-нибудь чужеземцу, то и он придет на хору ери вместе со своими знакомыми. Тут же устраивается и базар, если он бывает в селе» (Мошков, 1900, 71).

Однако, листая страницы публикаций Е. Н. Квилинковой, не будем голословными… Во время межсельских праздников, как свидетельствует Е. Н. Квилинкова, варненские гагаузы во время празднования Хедерлез (День Святого Георгия 23 апреля/6 мая), не уступающему по значимости в религиозном календаре Пасхе, проводили в течение трех дней ярмарки (панаир, сбор). «Во время сборов, – приведем ее сообщение еще раз дословно, – устраивали народные гулянья, *танцы* (хору) (выделено мной – М. Г.), состязания по борьбе (гюрешмяк), скачки (бейгир кошусу), ярмарки».

В докладе на международной конференции «Разнообразие культурного выражения в традиционной жилой среде», состоявшейся в г. Кишиневе 2-4 августа 2007 года, Е. Н. Квилинкова свое наблюдение по варненским гагаузам смело экстраполировала на традиционную культуру всего гагаузского народа. Снова обратимся к цитате. «На общесельские и межсельские праздники, – как размашисто обобщается в опубликованном тексте доклада, – приезжало много гостей из соседних сел, а также родственники. По окончании молебна начиналось пиршество, после которого устраивались *танцы* (хору) (выделено мной – М. Г.), спортивные состязания – скачки (кошу), борьба (гюреш), театрализованное представление ряженых, ярмарки (панаир) и др.» (Квилинкова, 2007, 306).

Как видно из приведенного, емкого по смысловой нагрузке описания, обрядность нескольких традиционных институтов, имеющих вполне самостоятельную нишу в контексте соционормативной культуры гагаузов, сведена воедино: религиозный праздник Храма, празднование Хедерлез (день Святого Георгия), хору и ярмарка. Поистине: «Все смешалось в доме Облонских».

Согласно полевым записям, и, очевидно, смею предположить, по воспоминаниям С. С. Курогло, «до установления Советской власти жители сел Дмитровка (родное село С. С. Курогло – М. Г.), Александровка (бывшее Сатылык-Хаджи), Ново-Трояны, Огородное (бывшее Чийшия) продолжали устраивать традиционные “сборы”. При этом дата их проведения была приурочена к одному из календарных дней, “и в соседних селах знали, когда и в каком селе, по традиции, должен быть проведен сбор”. Из этого следует, что в результате запрета Церкви место проведения сборов переместилось с почитаемого камня, находившегося на меже этих сел, в границы одного из сел (поочередно). Кроме того, дата его проведения каждый раз могла меняться. Вместе с тем, сохранилось прежнее содержание “сборов”, составной частью которых были спортивные состязания (борьба, скачки), танцы (хору), ярмарки» (Квилинкова, 2007, 315-316).

Итак, на основе имеющейся у Е. Н. Квилинковой и С. С. Курогло информации, слова *хору* и *танцы*, выступая синонимами, отражают суть одного и того же явления. Мои воспоминания о Чадыр-Лунгском хору ограничены только моим опытом. До 1949 года я, будучи ребенком, никуда, кроме с. Кирсово, где жили мои дедушка и бабушка с материнской стороны, не выезжал. Поэтому несовместимость моих личных представлений о хору как об особом «Хору Ери» (место проведения хору), как о рынке невест и, следовательно, как особом институте соционормативной культуры, ограничена опытом только двух смежных сел (Чадыр-Лунги и Трашполи) и не экстраполируется на другие села Буджака. Тем не менее опыт Чадыр-Лунги – однозначен: танцы без хору могут иметь место сколько угодно, где и когда угодно, но хору без танцев не бывает. Не исключено, что танцы гагаузов бывали и в поле, и на меже или у святого камня, или источника (чешме), возле церковного забора, на окраине села, на перекрестке дорог, по ходу свадебных процессий и предбрачных церемоний молодежи и т. п. Чадыр-Лунгское хору проводилось только по воскресеньям и только на заранее определенном, постоянном, одном и том же месте. Между прочим, именно таким, как в Чадыр-Лунге, в середине XX века, функционировал хору на рубеже XIX–XX веков в селе Бешалма, согласно описаниям В. А. Мошкова.

«В каждом гагаузском селе, – читаем в непревзойденном по богатству этнографическом источнике – монографии В. А. Мошкова, – есть раз и навсегда назначенное место для хоровода, или, как его здесь называют, хору. Место это называется хору ери. Оно всегда бывает на самой большой площади села, в центре его, около церкви, но не в ее ограде» (Мошков, 1900, 70).

В ценной с информативной точки зрения таблице «Сравнительный материал по календарным праздникам, обычаям и обрядам гагаузов Болгарии и Молдовы», приложенной к одной из книг Е. Н. Квилинковой, хору и танцы также толкуются как синонимы (Квилинкова, 2005, 227).

2. ХОРУ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Хору как принадлежащая XIX и XX векам традиция, как эффективный институт социализации и этнизации, весь в брызгах веселья и радости, хору как парад мод и нарядов, как рынок невест и женихов угасал на глазах практически в жизни одного (моего) поколения. Я не помню, чтобы хору кто-либо по-большевистски отменял или запрещал. Но его никто из власть имущих и не поддерживал. Принято считать, что «судьба переменчива: плохие дни чередуются с очень плохими». Однако судьба хору исторически была предопределена и предрешена урбанизацией, интеллектуализацией, накрывшими гагаузское сообщество как волны цунами, все сметающие на своем пути.

В первые годы советской власти годы в Чадыр-Лунге ходили слухи, что при вступлении в комсомол надо отрекаться от веры в Бога и в доказательство своего отречения непременно топтать икону. От хору никто не заставляет отказываться. Но юноши и девушки Гагаузии, поступившие в институты и проживающие в городах, подозревались в недостойном поведении. Посещение ими Хору не вызывало энтузиазма ни с той, ни с другой стороны. Неприязнь между сельскими аборигенами, посетителями хору и маргинальными «горожанами» становилась обоюдной. Впрочем, справедливости ради надо сказать, что отдельные случаи такого взаимного неприятия встречались уже в межвоенные годы, когда редким гагаузам удавалось поступать в гимназии и университеты за пределами Гагаузии. Мой родственник – профессор Михаил Петрович Губоглу, гимназические и студенческие годы которого пришлись на 1930-е межвоенные годы, с грустной улыбкой и какой-то незабываемой душевной раной рассказывал о нескольких своих попытках посещения Чадыр-Лунгского хору во время летних каникул с целью завести знакомство с понравившейся ему девушкой. Однако, будучи зачисленным сначала в гимназию в Бендерах, а потом в университет в Черновицах, он в общественном мнении адептов хору автоматически зачислялся в разряд «городских», подвергался остракизму и, как «отторгнутая» фигура из лона хору, не пользовался доверием местной красавицы – непоколебимой блюстительницы традиционализма. Эту свою неудачу, видимо, он запомнил на всю жизнь, так как, по его рассказам, ему очень хотелось, чтобы «Она», неудачно выйдя замуж и став взрослой, узнавала бы подробности его блестящей научной карьеры и его общепризнанные достижения в области востоковедения и тюркологии.

3. ХОРУ: ПРАЗДНИЧНЫЙ ФЕСТИВАЛЬ ИЛИ ВЫСТАВКА МОД

Сборы и шествия молодежи по улицам Чадыр-Лунги на хору представляли собой довольно торжественное и красочное зрелище, чем-то отдаленно напоминающие шествие кинодив и кинозвезд от памятника Пушкина ко входу в кинотеатр «Россия», перед открытием в Москве очередного кинофестиваля, где их встречал прославленный режиссер Никита Михалков или кто-нибудь еще из числа известных кинодеятелей.

Из многих улиц и Чадыр-Лунги, и Тирасполя (Трашполи) стекались нарядно одетые юноши и девушки. Обязательным атрибутом посещения хору считались белые шелковые платки с длинными кистями, обязательно несколько длинных платьев, одетых одно на другое, а поверх – украшения из серебряных монет, крупных золотых монет («лифт») и мелких монет («махмудä» – от *махмудия*, золотая монета первой половины XIX века, времен султана Махмуда II, выдававшего себя за Петра Великого Османской Империи, достойного преемника Мехмеда Завоевателя (1445-1453 гг.) и Сулеймана Великолепного (1520-1566 гг.) (Лорд Кинросс, 1999, 472).

В будни, как поется в песнях, украшения состояли из золотых сережек и серебряных браслетов (Gagauz halk türküleri, 2001, 108).

Этот «язык украшений» играл большую информативную роль в системе соционормативной культуры, манифестируя не только имущественное положение родителей девушки, оказавшейся на рынке невест, но и эстетический вкус самой девушки, понимающей толк в соразмерности украшений и в красоте жизни.

По тому, какое количество лифтов было в комплексе украшений на девушке, сами женихи, наблюдатели и родственники могли заранее представлять возможную величину и масштабы приданого невесты. Не случайно бешалминские гагаузы, вполне серьезно «просвещали» В. А. Мошкова в том, что «иная из женщин носит у себя на шее не одну пару волов». В самом деле, по свидетельству этого наблюдательного автора, на рубеже XIX-XX вв. самым дорогим расходом на свадьбе были золотые украшения в форме монет, которые девушки и женщины носили в виде ожерелий на груди.

Когда заневестилась младшая сестра моего отца и пришла пора провожать ее на хору, в семье пошли разговоры о количестве лифтов, которые мой дед, ее отец, сможет обеспечить.

И когда она заявила, что ей приглянулся сын владельца винзавода, это вызвало недовольство деда, так как для богатого жениха надо было справ-

лять адекватное по величине и стоимости приданое. Деду, дабы не ударить лицом в грязь, пришлось продать какое-то количество лошадей, чтобы подготовить младшую дочь к свадьбе. Потом, даже в годы депортации в Сибирь, неоднократно приходилось слышать незлобивое дедово ворчание: «Зять любит взять». Там, в Сибири, после чарки, он произносил эту приговорку без особого упрека. Его дочь и ее семья, также, как и наша, была депортирована в 1949 году в Курганскую область.

Выдать дочь замуж за сына владельца винзавода, конечно, было для деда престижно, но объем средств, необходимых для приданого, так, чтобы люди не осудили («инсан маана булмасын»), ввергли его в достаточно напряженные для него расходы.

Мне сегодня, разумеется, трудно судить о тогдашней стоимости каждого лифта, но, когда наша семья вернулась из депортации, нам не вернули наш дом, из которого мы были выселены. За две или три такие золотые монеты, чудом сохраненные мамой в годы депортации, мы купили в 1958 году небольшой старенький, доживающий свой век домик с 3 комнатами и кухней и несколько соток земельной площади в придачу – почти на окраине центральной улицы бывшего Тирасполя (ныне – часть Чадыр-Лунги), неподалеку от места, где стояла знаменитая на весь юг Молдавии мельница самого крупного в Чадыр-Лунге богача – хаджи Саввы Кусурсуза.

К счастью, сохранились записи В. А. Мошкова, по которым можно с долей условности и приблизительности судить о рыночной стоимости одного такого лифта. Согласно этим записям, в сравнительно бедном селе Бешалма, не отличающемся обилием богатых людей, один золотой лифт стоил от 18 до 20 рублей.

Когда бешалминские родители, по свидетельству В. А. Мошкова, готовили свою дочь к свадьбе, они должны были приобрести для нее около 40 штук мелких золотых монет (монетообразных кружков), пара которых стоила 5 рублей, т.е. на общую сумму до 100 рублей, от 4 до 12 монетообразных кружков среднего размера («махмудя»), каждый из которых стоил, сколько стоят 8 алтынов, и, наконец, от 3-х до 4 лифтов (самых крупных золотых монет), по стоимости от 18 до 20 рублей за каждую такую монету.

В одной из народных песен, записанных Д. Н. Танасоглу, поется о девяти лифтах, необходимых для свадьбы. Для этого жених и невеста должны вместе собрать урожай пшеницы, продать и на вырученные деньги подготовить свадебные украшения:

«Ха, мари Оли, мерайа,
Боодай бичелим йарыйа.
Боодайлары саталым,
Алтын пара алалым,
Докуз лифта такалым»

(Буджактан сеслäр, 1959, 84)

«Пойдем-ка, Оля, в поле,
Пожнем пшеницу вместе в доле
Потом пшеницу продаем,
Золотую денежку берем,
И с украшеньем в девять лефтов
На свадьбу вместе мы пойдем»

(авторизованный перевод – М. Г.)

Если теперь сопоставим, на основании сведений, сообщаемых тем же В. А. Мошковым, стоимость одного лифта (монетообразного золотого кружка) со стоимостью дома до 160 рублей, то увидим, что обычный гагаузский дом можно было построить за 8-9 лифтов. Дороговизна женских украшений, состоящих из золотых серёг (кўпä), серебряных браслетов (блезик) и золотых монет различного калибра, сильно удивляла и напрягала самих гагаузов. Но мало кто решался грести против течения, не рискуя вызвать на себя гнев общественного мнения.

Не случайно крупный знаток культуры и быта гагаузского народа М. В. Маруневич сообщала, что в середине XX века «ожерелье из золотых монет (лифт) имели только богатые гагаузки» (Маруневич, 1988, 115).

Возвращаясь к своим воспоминаниям о традиционном хору в Чадыр-Лунге, необходимо дорисовать картину. Вспоминается, что юноши и девушки на хору танцевали и вместе, и раздельно. В одном случае в первом круге, ближе к музыкантам, темпераментно и лихо отплясывали юноши. Во втором круге более плавно двигались в такт музыке девушки. Иногда первый и второй круги смыкались воедино и образовывали один общий круг. За пределами первого и второго кругов стояли празднично одетые молодухи с малолетними детьми; родители, озабоченные судьбой своих детей, достигших брачного возраста для посещения хору, профессиональные сплетницы, а также наблюдатели, которые представляли затем на суд общественного мнения события, происходящие на хору. Это был своего рода зоркий глаз общественного мнения, неукоснительному контролю которого подвергалось все, что происходило на хору.

Совсем иную форму имела композиция хору у варненских гагаузов, судя по фотографии 1930-х годов, помещенной в книге Атанаса Манова «Происхождение гагаузов и их обычаи и нравы». Внутренний круг составляют девушки, плавно двигающиеся, взявшись за руки. В отличие от Чадыр-Лунгского хору, варненские гагаузки одеты в просторные куполообразные шаровары («шальвары», по сообщению чешского академика К. Иречека). Поверх кофт, преимущественно белого цвета, нет никаких украшений, ни лифтов, ни махмудä, ни мелких золотых монет. Единственный музыкант пожилого возраста играет на гайде. На внешней стороне широким полукругом с темпераментным взмахом рук танцуют юноши, одетые в разноцветные рубашки, в головных уборах, преимущественно в шляпах (Мановъ, 1938, 158-159).

Никогда не стареющий, увы, теперь уже только в прошлом, вечно молодой и юный хору гагаузов завораживал праздничным весельем, заражал жизнелюбием и радостью, давал разрядку от тяжелого крестьянского труда и бесконечных бытовых забот.

Резким диссонансом с Чадыр-Лунгским хору первой половины и середины XX века выглядит хору, изображенное на фотографии, помещенной в монографии В. А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда». Такое впечатление, что неподвижная масса людей, взявшись за руки, в застойном молчании стоит по периметру одного большого круга, окаймляя пустынную площадь с. Бешалма. Хору без музыкантов в круге, без признаков динамики танцующих, производит впечатление скорее какой-то безысходности, чем динамичной праздничности.

Между тем, восстанавливая в памяти удивительно яркие Чадыр-Лунгские хору по воскресным дням, я вспоминаю, как однажды мой отец, не выдержав избытка чувств от гремящей музыки и яростно танцующих неженатых парней, бросился через внешний круг и, вклинившись во внутренний («мужской») круг, выделывал лихие коленца. Маму, танцующую на хору, я никогда не видел. Вероятно, будучи из другого села и из бедной семьи, выданная замуж за богатого вдовца, она себя какое-то время чувствовала не вполне уютно, так как вдовые мужчины не пользовались большим спросом у юных чадыр-лунгских невест.

4. ХОРУ: РЫНОК НЕВЕСТ

Однако содержание, сценарий и смысл хору не сводился к сочной яркости и красочности праздника. На самом деле хору – это не только танцы, но и рынок невест, и многое другое, в том числе – один из институтов соционормативной культуры, находящейся под контролем общественного мнения. Особое впечатление производила церемония знакомства, сценарии индивидуальных встреч и бесед, имеющих место на хору параллельно с музыкой и танцами. Кавалер, согласно ритуалу, приглашал свою избранницу не на танец, а с танца, предлагая ей выйти на разговор из танцевального круга. Получив ее согласие, сначала он шел впереди, а она – сзади. Потом они становились лицом к лицу, и он медленно наступал на нее, следя, чтобы она, пятясь, не оступилась или не наступила на что-нибудь.

При этом, то ли от реальной робости и застенчивости, то ли от ритуального канона, не было предела манифестируемой стыдливости девушки. Сегодня, когда довольно отчетливо всплывают в памяти эти воркующие парочки, с пылающими от смущения лицами, лучами расходящиеся в разные стороны от танцевального центра хору, одновременно вспоминаются гениальные строки из шедевра И. А. Бунина: «И в короне павлин, громко кличет с запретного древа о блаженном стыде искушаемых дев». Мне кажется сегодня, что я своими глазами видел этот «блаженный стыд» на гагаузском хору в 1940-е годы.

Однако во время таких «переговоров» как важной составной части хору молодежь не только утоляла рождающиеся чувства любви, привязанности и проникновенного взаимного доверия, но и собирала важную рациональную информацию о собеседнике или собеседнице, а также о материальном положении, харизме и психологической атмосфере в родительских домах. Иными словами, за внешней, порой искусственно манифестируемой стыдливостью и скромностью, когда девушка действительно не вправе была громко разговаривать, беспричинно смеяться, заглядываться на соседние парочки или на других парней, скрывались и трезвые расчетливые интересы.

Случалось видеть и сдвоенные парочки, когда молодежь беседовала вчетвером в случае, если в разговор были приглашены близкие подруги. Несмотря на обилие музыки, танцев, эйфории, атмосфера хору не сводилась к досуговому времяпрепровождению. Не исключено, что часть беспечно настроенной молодежи посещала хору с целью отдохнуть и расслабиться. Однако для значительной части юношей и девушек, наряду с «расслаблением», посещение хору означало и определенную психологическую мобилизацию с целью получить максимальную информацию об интересующем потенциальном брачном партнере.

Коротко говоря, хору играло важную танцевально-«терапийную» роль в формировании ментальности гагаузской молодежи, в том числе в понимании того, что человек обязан не только трудиться и добиваться успехов и счастья, но и душа его должна играть и петь, любить и танцевать, получать наслаждение и очарование от участия в творческом коллективном действе, как в сотворчестве.

Бывало, что во время таких «раундов» в руках у юноши оказывался платочек, вышитый девушкой, что давало лично ему некоторые надежды на продолжение встреч; общественному мнению – информацию для обсуждений или осуждений, а вездесущим малолеткам, не достигшим «хору-возраста», неустанно снующим между взрослыми, – очередную порцию пищи для дразнилок каждой такой уединенной парочки: «Жених и невеста».

Беседующие на хору парочки, их достоинства и недостатки обстоятельно обсуждались затем в круговерти сплетен и слухов и непременно – на советах в родительских домах. Общественное мнение в каждом мааля беспрестанно перемалывало косточки как самим молодым, так и их родителям и родственникам, выявляя и всесторонне муссируя их авторитет, имидж, достижения и пороки. Так, например, по свидетельству В. А. Мошкова, «ког-

да гагауз выбирает невесту для себя или для своего сына, то первый его вопрос бывает: “йыкрам япаермы ябанджия?”, т. е. умеет ли она оказывать уважение к чужому гостю?» (Мошков, 1901, № 2, 16).

В соответствии с принципами соционормативной культуры, умение взрослой девушки «принимать гостей» составляло важную часть усвоенного ею опыта по части гостеприимства – тщательно соблюдаемой традиции, входящей необходимой составной частью в более широкую этнонравственную ценность «адамлык» («человечность»), что было, в свою очередь, непременной чертой этничности в представлениях гагаузов.

Разумеется, в ходе этих прилюдных переговоров не допускались ни пьянство, ни пошлость. Как только юноша пытался проявить какую-либо чрезмерную активность, разговор тут же переключался на обсуждение хозяйственных и осенних дел, когда наступала пора свадеб. И уж, конечно, не было случаев, как в нынешние времена, когда возвращающиеся поздно ночью из дискотеки девушки были злостно изнасилованы преступниками, как об этом неоднократно сообщалось в газете «Вести Гагаузии».

Приходить на хору и покидать его в одиночку не было принято. Каждая девушка шла на хору («выходила в свет») в сопровождении подруг, соседок или близких и дальних родственников. Такие коллективные красочные шествия ручейками текущей на хору молодежи происходили на глазах у лиц среднего и пожилого возраста.

В случае счастливого знакомства молодежи на хору как на «рынке невест», оно имело продолжение в доме невесты во время помолвки, на которую приходили посредники со стороны жениха во главе с главным сватом («дюнюрджю башлы»). Начиналось предварительное решение финансово-затратных проблем. Красноречиво эти предсвадебные «торги» были показаны в конце XIX века в книге В. А. Мошкова (Мошков, 1901, № 1, 102-103), а в новейшее время – в стихотворении «Адетлär» («Обычаи») известного гагаузского поэта Федора Занета:

«*Йапыныз:* “*боба хакы*”
Хем “*ана топу*”, “*чыкы*”
Гелинä: бариз, чизмä,
Җанынкер, алтын кӱпä,
Седефтän блезик, бонҗук,
Гӱмӱштän колан, ӱзӱк,
Плат, махмуди хем да лефт…»

(Васи Филиоглу, Тодур Занет, Федор Мариноглу, 1990, 128).

Стороны договаривались приготовить, во-первых, подарки свекру («боба хакы»), теще и свекрови («анна топу») соответственно от жениха – матери невесты и от невесты – матери жениха, во-вторых, подарки самой невесте, в том числе прозрачный шелковый платок («бариз»), сапожки («чизмä»), телогрейку, крытую сукном («жанынкер»), золотые серьги («алтын кӱпä»), жемчужные бусы («блезик») и браслет («седеф»), пояс («колан»), и колечко из серебра («ӱзӱк»), отрез материи («плат»), мелкие («махмудя») и крупные золотые монеты («лефт»).

5. ХОРУ: ИНСТИТУТ СОЦИАЛИЗАЦИИ

Итак, полифункциональное предназначение гагаузского хору как социального учреждения, занимающего в жизни гагаузов видное место, состояло в том, что это был не только праздник, не только рынок невест, но и один из важных институтов соционормативной культуры, благодаря которому происходила социализация и этнизация молодых поколений. Хору «работал» на обретение, сохранение и воспроизводство этничности путем освоения и научения доверительности, ответственности, лояльности, солидарности.

О важной роли хору, воспеваемого в одном типологическом ряду с восходом солнца, с материнской любовью и вечной молодостью, имеется свидетельство в устном народном поэтическом творчестве гагаузов. Так, например, в одной из песен, записанных на рубеже 1940-1950-х годов известным специалистом в области гагаузского языка и фольклора профессором Л. А. Покровской, хору воспринимается как эликсир молодости, как зов предков и как утренняя заря:

«Йаптырасыныз бана бир мезар,
Бир мезар ӱч пенчерейлäн;
Ӱч пенчерейлäн, ал черчевейлäн,
Бир пенчереи гӱндуусуна дору,
Гӱн дуудунан бен гöреим.
Бириси да анеме каршы,
Анам ааладыкчан бен ишидеим.
Бирси да хоруйа дору,
Генчлäр ойнадыкчан бен сиредеим»

(Буджактан сесläр, 1959, 63)

«Возведите мне мавзолей,
Один мавзолей с тремя оконцами;
С тремя оконцами,
С ярко-красными косяками оконными.
Одно из них с видом на восток,
Чтобы солнца восход я видеть мог,
Другое с видом туда, где мать моя,
Чтобы слышать плач ее смог.
Третье с видом на хору,
Молодежь танцующую наблюдать чтобы мог»

(перевод М. Н. Губогло).

Вариант этого же сюжета был записан несколько лет тому назад в с. Бешалма Е. Н. Квилинковой в контексте песни «Cumaaya karşı bän bir düş gördüm» («Накануне пятницы мне приснился сон»).

«Yaptırasınız bana, malı-ma,
Bir eni evcääz.

O evcääz da olsun, mali-ma,
Olsun dört köşeylän.
Olsun dört köşeylän, mali-ma,
Üç ta pençereylän.
«Bir pençeresi olsun, mali-ma,
Gün duusuna dooru,
Açan gün duvacek, mali-ma,
Bän da göreyim.
Biri pençeräsi olsun, mali-ma,
Horuya dooru.
Gençlär oynarkan, mali-ma,
Bän da siiredecäm»

(Moldova gagauzların halk türküleri, 2003, 138).

«…Возведите для меня
Новый домик, матушка моя,
Чтобы был тот домик, матушка моя,
С четырьмя углами,
С четырьмя углами
И с тремя оконцами.
Чтоб одно из окон, матушка моя,
Было с видом на восток.
Чтобы солнца восход, матушка моя,
Я увидеть бы смог.
Другое оконце, матушка моя,
Чтобы было с видом на хору,
Чтобы за танцующей молодежью,
Матушка моя, наблюдать я смог».

(перевод М. Н. Губогло)

Сравнивая оба варианта народных песен со сходным сюжетом относительно хору, когда в одном случае речь идет об «одной могиле с четырьмя оконцами», а в другом – о «новом домике с четырьмя углами и тремя оконцами», я счел возможным думать, что речь в каждой песне идет скорее о мавзолее, чем о простом надгробии. Наконец, еще в одной редакции этой грустной песни, записанной Марией Дурбайло, «выражается просьба построить маленький домик с окнами так, чтобы можно было наблюдать за восходом и заходом солнца и за дорогой, по которой приближается и плачет мать» (Gagauz halk türküleri, 2001, 104).

Полифункциональная институциональная сущность гагаузского хору на рубеже XIX-XX вв., на примере с. Бешалма, была с особой чувствительностью уловлена В. А. Мошковым. Согласно его наблюдениям, «для всех жителей гагаузского села, от мала до велика, «хору ери» является чем-то вроде клуба с периодически правильными собраниями, где всегда людно, всегда весело, можно всех повидать, обо всем поговорить, обо всем услышать, что есть новенького, если не на свете, то по крайней мере, в родном селе и в его ближайших окрестностях» (Мошков, 1900, 70).

Во время встреч на хору молодые проникались доверием, выясняли отношение к хозяйственным делам, к ценностям жизни своих семей. В конечном итоге субъективная равнодействующая различных объективных элементов института хору проявлялась в сохранении приверженности к этнической самобытности народа, в том числе через такие основополагающие понятия и ценности, как «адамлык» («человечность») и «гагаузлук» («гагаузство») (см. об этом чуть ниже).

Функцию хору по социализации молодежи и ее этнизации зафиксировал на рубеже XIX-XX веков В. А. Мошков. Наблюдая за повседневной жизнью и праздниками у гагаузов с. Кирсово, длительное время (Стойнов, 1990) проживающих совместно в одном селе с болгарами, В. А. Мошков обратил внимание на то, что «“Хору ери” (места для хороводов) у болгар и у гагаузов всегда бывают отдельными, а потому обе национальности не сходятся и в хороводах. Гагаузы, – продолжал свои наблюдения В. А. Мошков, – допускают болгар в свой хоровод и даже дозволяют им ухаживать за своими девушками, но болгары гагаузам ни за что не позволят, из-за чего иногда между молодыми людьми обеих национальностей выходят серьезные столкновения, зачастую оканчивающиеся кровопролитными драками» (Мошков, 1901, № 2, 34-35).

По воспоминаниям известного гагаузского художника Д. И. Савастина, в 1950–1960-е годы в Вулканештах каждое маалä, в том числе «молдуван маалеси», имело свое установленное место для хору. Между юношами, не проживающими в данном маалä, но посещающими «чужое» хору, возникали «выяснения отношений». Однако, как считает художник, эти хору, которые он сам посещал, к тому времени уже не носили характера яркого празднества, хотя коммуникационная аура и атмосфера взаимной адаптации потенциальных женихов и невест вполне сохранялась.

Можно предполагать, что в каждом селе хору имело свою характерную для данного села коммуникационную технологию: праздничную или рационально-бытовую атмосферу, трепетно-меланхоличную, как, например, в Чадыр-Лунге, или темпераментно-экспрессивную, как в Вулканештах. Во всяком случае, в рассказе «Басамаклы йол» («Следы на дороге»), из первой книги рассказов Н. Бабоглу, читатель узнает «о старинном обычае, когда средь бела дня парень мог прямо на хору (места танцев и встреч молодежи) украсть любимую девушку, если родители невесты были против ее замужества» (Баурчулу, 2008, 454).

В романе Д. Н. Танасоглу «Узун керван» упоминается о возникновении напряженности между юношами из разных маалä по поводу «своих» невест, то есть девушек из своей маалä. Не менее интересно и его сообщение о существовании наряду с большим и маленьких хору, в усеченной форме, которые собирались по вечерам на стыке улиц («сокак кöшелериндä») и сопровождались пением маанä (частушек) песен,

танцами (Танасоглу, 1985, 258). В других источниках подобной информации я не обнаружил.

Доктринальное объяснение существования двух разных «хору ери» у гагаузов и болгар, несмотря на длительное совместное проживание в одном селе, В. А. Мошков выводил из системы межэтнических отношений, в том числе из имеющей место межэтнической напряженности и взаимонеприятия гагаузов и болгар. Вероятно, в какой-то степени так оно и было. Однако главная причина автономного существования хору у жителей одного села с различной этнической идентичностью, видимо, коренилась в полифункциональной миссии хору, в том числе в его функции сохранения и воспроизводства этнической идентичности.

6. ОТ ХОРУ – К ДИСКОТЕКЕ

По моим наблюдениям, в начале и середине 1950-х годов в г. Чадыр-Лунга на месте хору ери проводились футбольные матчи. Стадион вытеснил хору, но не отменил его. В 1957 году, когда я вернулся из депортации, вместо хору уже была наспех выстроена деревянная танцплощадка в Чадыр-Лунгском парке. Вместо национальных музыкальных инструментов хрипло гремела радиола. Под крупными звездами южного неба томно звучали упоительные слова из «северной» песни под звуки медленного вальса:

«Долго будет Карелия сниться,
Будут сниться с этих пор
Остроконечных елей ресницы
Над голубыми глазами озер».

В пряной и сочной темноте обезвоженной Буджакской степи улыбчиво грезилось о белых ночах и голубых озерах:

«Белая ночь опустилась безмолвно на скалы,
Светится белая,
Белая, белая ночь напролет…
И не понять, то ли небо в озера упало,
И не понять, то ли озеро в небе плывет».

До сих пор этот вальс, как некое чудное мгновенье, звучит в душе моего поколения, как прощальный реверанс, как заключительный аккорд уходящему веку, неповторимому наслаждению тех гагаузских юношей и девушек, для которых хору был прекрасным праздником взросления и самоопределения.

По вечерам на сцене, примыкающей к танцплощадке, по субботам и воскресеньям иногда играл духовой оркестр. Сам парк в Чадыр-Лунге был посажен в наше отсутствие в самом начале 1950-х годов. Видимо, в том числе за счет инвестиций, полученных в ходе раскулачивания части населения и распродажи части недоразворованной недвижимости и прочего имущества. Там, где шумела по четвергам в начале 1940-х годов знаменитая Чадыр-Лунгская ярмарка, вырос парк, сохраняющийся до сих пор.

На танцплощадке при свете одной электрической лампочки молодежь танцевала, а в затемненных уголках парка целовались парочки, что было недопустимо в обрядовом сценарии хору и не характерно для гагаузской сельской молодежи.

Неумолимое время 1940–1960-х годов расколо-ло гагаузскую молодежь на тех, кто продолжал ходить на хору, и тех, кому танцплощадка в вечернем парке казалась предпочтительнее.

Пробудившийся в то время у меня интерес к подругам я утолял не в поисках хору, а вечерами по выходным дням на танцплощадке, и в будни – в Чадыр-Лунгском районном доме культуры. Я был зачислен в самодеятельный хор, руководителем и дирижером которого был один из первых гагаузских поэтов, писателей, композиторов – Дионис Николаевич Танасоглу. В нашем репертуаре были русские, молдавские и гагаузские песни, в том числе куплеты, сочиненные самим руководителем хора:

Нердä Пети, нередä?
Служба япээр Бендердä.
Нердä Лäнка, нередä?
Папур бичер дередä.

Сегодня кажется, что глупее этих слов трудно было бы что-либо вообразить, но под звуки флейты, скрипок, а порой и аккордеона, хор распевал их с энтузиазмом. А однажды даже ездили в Кишинев на смотр художественной самодеятельности Молдавии.

Одно время хору по воскресеньям переместилось с прежнего престижного места туда, где теперь расположены торговые ряды Чадыр-Лунгского базара. На одной из фотографий первой половины 1960-х годов видно, что вместо классических трех кругов танцующих, стоит немая с виду толпа без музыкантов и бестолково топчется на месте, производя довольно унылое впечатление. Такое ощущение, что на глазах уходят в небытие красивые, веками наработанные волнующие обычаи, нравы, элементы соционормативной культуры.

На фотографии, помещенной в монографии известной исследовательницы материальной культуры гагаузов М. В. Маруневич, изображено некое подобие хору. Осторожное наименование хору «Воскресный день в с. Димитровка Одесской области УССР» дает основание допустить, что перед нами еще одна исчезающая форма некогда красочного и буйного праздника. Все участницы Димитровского хору, как положено, в белых платках и темных одеждах, стоят в круге, состоящем из двух рядов, один из которых (внутренний) сплошной, другой (внешний) прерывистый (Маруневич, 1988, 14).

Однако думается, что на фотографии изображены, если не похороны хору, как некогда живого организма, то такое смертельно больное его состояние, которое свидетельствует о том, что перед нами обломки истории, а не сама история с ее былым величием. К прошлому возврата нет. Остается но-

стальгия, которой веет от пожелтевшей от времени фотографии. Все течет, все меняется. На смену одним краскам жизни приходят другие.

Ни музыкантов, ни детей, ни подростков, ни пожилых людей, ни одного молодого человека на фотографии разглядеть невозможно. Одним словом, на рынке невест – фатально отсутствуют кавалеры, как покупатели и как наблюдатели. И поскольку фотография датирована 1960-ми годами, можно, во-первых, сделать вывод о типологическом сходстве Димитровского хору с Чадыр-Лунгским исчезающим хору, переместившемся к этому времени из излюбленного места на лужайке между Чадыр-Лунгой и бывшим селом Тирасполем (Трашполи) на место нынешних торговых рядов, и, во-вторых, предположить, что отсутствие юношей на Димитровском хору свидетельствует об относительно более устойчивой консервативности девушек в деле сохранения традиционных ценностей и приверженности к институтам соционормативной культуры, по сравнению со своими кавалерами той же национальной принадлежности. В мои студенческие годы молодые гагаузы, особенно получающие высшее и среднее специальное образование в вузах Молдовы и других республик Советского Союза, в том числе в Москве, Ленинграде и в других крупных университетских центрах, опережали местных девушек в переходе от традиционных дневных хору на вечерние танцплощадки.

Известный гагаузский литературный критик, обладающий особой чувствительностью к динамичным изменениям в сфере традиционной культуры гагаузов, П. А. Чеботарь в начале 1990-х годов не без горечи сделал вывод о том, что известное стихотворение Д. Н. Танасоглу «Генч пазары» («Выходной день молодежи»), в котором с этнографической дотошностью был «подробно воссоздан старинный обычай хору», воспринимался молодым поколением как «преданье старины глубокой» (Чеботарь, 1993, 21).

И хотя П. А. Чеботарь несколько погорячился с выводом о том, что «уже через два десятилетия (т. е. в 1990-е годы – М. Г.) хору практически был забыт в народе» (Чеботарь, 1993, 21), этот прелестный обычай с ностальгической нежностью и грустью вспоминают нынешние жители гагаузских деревень среднего и пожилого возраста.

По моим личным воспоминаниям, на Чадыр-Лунгской танцплощадке еще в начале 1960-х годов преобладали юноши. Местные девушки избегали посещать вечерние танцы без сопровождения взрослых или близких родственников. Из-за дефицита невест прямо на танцплощадке или рядом с ней под густой сенью раскидистых деревьев, нередко возникали мужские «выяснения отношений». Во время одной из таких драк в темноте мне сильно рассекли бровь. Шрам от этого маргинального по характеру, «переходного» периода от традиционного хору к современной (по тем временам) танцплощадке, сохраняется на моем лице до сих пор.

Итак, под наплывами урбанизации и интеллектуализации гагаузского общества в 1950–1960-е годы хору как институт соционормативной культуры, уходил в небытие. В его «затухании» были повинны его Величество Время, а также обе гендерные стороны – и мужская, и женская. Юноши, поступившие в университеты и вузы Советского Союза или оказавшиеся на службе в рядах Советской армии далеко за пределами Гагаузии, расширяли границы своего брачного выбора. Так, например, у большинства гагаузских интеллектуалов первого послевоенного поколения, в том числе у наиболее известных деятелей литературы, науки и искусства, например, у Д. Н. Танасоглу, С. С. Курогло, Г. А. Гайджаржи, Б. П. Тукана и других жены были не гагаузской национальности.

Гагаузки, представительницы прекрасной половины, получившие или получающие высшее образование, как в минуту откровенности рассказывала недавно одна из сотрудниц Академии наук Молдовы, при выборе брачного партнера стремились не выходить замуж за человека своей национальности с тем, чтобы избежать в семейных отношениях налета феодально-патриархальных установок, в том числе не попасть в экономическую и иную деспотическую зависимость от мужа-гагауза.

В нынешней повседневной жизни гагаузов хору нет. Но я знаю, что мало какой институт соционормативной культуры гагаузов вместе с ассоциированным общественным мнением оказывал такое глубокое и всестороннее влияние на повседневную жизнь молодых гагаузов. Совершенно очевидно, что хору, как и другие институты соционормативной культуры, имеют свое начало и свой конец. Мне выпала горькая участь запечатлеть на бумаге на основе своих воспоминаний финальную стадию этого прекрасного коллективного со-действа как «эликсира неувядаемой молодости». Истоки гагаузского хору теряются в сизом мареве тумана в балканском периоде их жизни. Расцветом хору, судя по описаниям российских и болгарских исследователей, можно считать рубеж XIX-XX веков, а угасанием – вторую половину XX века.

Если признать типологическое сходство гагаузского хору с молдавским, именуемым «жок», то можно, вслед за Э. А. Королевой, считать, что одно из наиболее ранних описаний этого коллективного содействa относится к началу XVIII века. По авторитетному свидетельству Д. Кантемира, «в танцах принимают участие сразу много лиц, образуя круг или длинный ряд.., когда все, взявшись за руки, пляшут в кругу, двигаясь мерным и стройным шагом справа налево, то такой танец назывался хора» (Кантемир, 1956а; цит. по: Королева, 2008, 2).

Начиная с 1950-х годов, границы рынка невест значительно расширились и вышли далеко за пределы «хору ери» для той части гагаузской молодежи, которая, наряду с учебным процессом, активно втягивалась в общественную работу, как это, в частности, случилось на моем опыте комсомольской работы в комитете комсомола МГУ, когда я и познакомился с активисткой мехмата МГУ Таней Майоровой, ставшей моей женой.

Вместе с хору исчезла и его атрибутика – белые и желтые шелковые платки, многочисленные золотые и серебряные украшения, в том числе мониста, а также сопутствующие хору регулятивные функции общественного мнения как действенного механизма морального поведения и нравственности людей, объединенных в единое, хотя и локально ограниченное, но солидное сообщество.

Литература

Бабоглу Н. Гвоздики расцвели вновь. Кишинев, 1986.

Баурчулу Л. К. Отражение народных традиций в произведениях гагаузских писателей Бабоглу Н. и Куроглу С. // Курсом развивающейся Молдовы. М., 2008. Т. 4.

Буджактан сесläр. Кишинев, 1959.

Булгар С. Жанавар йортулары. Аннатмаклар. Кишинев, 1990.

Дробижева Л. М. Говорит элита республик Российской Федерации. (Сто десять интервью Леокадии Дробижевой с политиками, бизнесменами, учеными, деятелями культуры, религии, лидерами оппозиционных движений). М., 1996;

Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии. (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău, 2005.

Квилинкова Е. Н. Социорегулятивные функции гагаузских и болгарских общесельских и межсельских праздников и их сохраняемость во времени // Diversitatea Expresiilor culturale ale Habitatului Tradiţional. Chişinău, 2007.

Королева Э. А. Хореография. Рукопись, 2008.

Курсом изменяющейся Молдовы. Материалы I–го Российско-молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного 40-летию этносоциологических исследований. М., 2006. Том 1.

Лорд Кинросс. Расцвет и упадок Османской Империи. (Пер. с английского М. Пальникова). М., 1999.

Мановъ А. И. Потеклото на гагаузите и техните обычаи и нрави. Въ две части. Варна, 1938.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов. XIX – начало XX вв. Кишинев, 1988.

Междисциплинарные исследования в контексте социально-культурной антропологии. Сборник в честь Юрика Вартановича Арутюняна. М., 2004.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1901, № 1, № 2.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1902. № 4.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1900, № 1.

Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов. Тексты собраны и переведены В. Мошковым. С.-Петербург, 1904.

Перспективы социальной психологии. М., 2001.

Стойнов Г. С. Кирсово в прошлом и настоящем. 180 лет Башкўў. Кишинев, 1990.

Танасоглу Д. Узун керван (Долгий караван). Кишинев, 1985.

Танасоглу Д. Чал тўркўм. Кишинев, 1966.

Тишков В. А. Наука и жизнь. Разговоры с этнографами. М., 2008.

Филиоглу В. Г., Занет Ф. И., Мариноглу Ф. И. Айдынныk. Заманнайэрсын, евим? Ўрек далгасы. Стихи. Кишинев, 1990.

Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература (50-80-е гг.). Очерки. Кишинев, 1993.

Шкуратов В. А. Историческая психология. 2-е, переработанное издание. М., 1997.

Gagauz halk türküleri. Hazırlayan hem basım için sorumnu. Toplayan hem hazırl. M. Durbaylo (Lüва Çimpoeş), Chişinău, 2001.

Guboglu Mihail. Găgăuzii în lumina istoriei. Doctorand în litere (Manuscris). 1938.

Moldova gagauzların halk türküleri. Toplayan hem hazırlayan Elizaveta Kvilinkova. Kişinöv, 2003.

Çakir Mihail. Gagauzlar: istoriya, adetlär, dil hem din. Chişinău, 2007.

Ciachir M. Basarabialâ Gagauzlarân istorieasâ. Chişinău, 1934.

Rezumat

În prezentul articol sunt supuse analizei procesele dezvoltării tradiţiilor istorice în baza reminiscenţielor, observărilor personale şi surselor literare şi ca pildă se ia „horu” la găgăuzi. Autorul examinează „horu” în formă de un institut public deosebit de normative culturale ale găgăuzilor, care joacă un rol principal în socializarea personalităţii şi în transmiterea originalităţii etnice.

Cuvinte-cheie: tradiţiile istorice, „horu” la găgăuzi, cultura socionormativă, socializarea personalităţii, transmisiunea originalităţii etnice.

Резюме

В данной работе на основе личных воспоминаний, наблюдений и литературных источников анализируются процессы динамики исторических традиций на примере гагаузского «хору». Автор рассматривает «хору» как особый институт соционормативной культуры гагаузов, который играет важную роль в социализации личности и трансмиссии этнической самобытности.

Ключевые слова: исторические традиции, «хору» у гагаузов, соционормативная культура, социализация личности, трансмиссия этнической самобытности.

Summary

In the given work on the basis of personal memoirs, observation and literary saurces processes of dynamics of historical traditions oatn an example of Gagauz «horu» are analyzed. The author considers the «horu» tobe a special institute norms of social cultures of the Gagauzian, which plays an important role in socialising of personality and transmissions of ethnic originality.

Key words: historical traditions, “chorus”, Gagauzian, culture, norms of social cultures, socialising of individual, transmission of ethnic originality.

Д. Е. НИКОГЛО

ОЧЕРКИ ПРОТОИЕРЕЯ МИХАИЛА ЧАКИРА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ГАГАУЗОВЕДЕНИЮ

Для гагаузов протоиерей Михаил Чакир (1861-1838) был не просто лицом духовным, беззаветно преданным православной вере, но и просветителем, который всю свою жизнь посвятил служению своему народу. М. Чакир одним их первых перевел Евангелие на гагаузский язык, благодаря чему гагаузы получили возможность слушать церковные службы на родном языке. Он первым написал очерки по истории народа на гагаузском языке на основе румынской графики. Кроме того, его перу принадлежат статьи по религиозной принадлежности, обычаям и обрядам гагаузов (см. литературу в конце данной работы).

М. Чакир не был профессиональным исследователем, однако значимость его немногочисленных работ, касающихся истории и традиций гагаузов, трудно переоценить, поскольку они содержат интересный фактический материал. Именно поэтому современные ученые-гагаузоведы, опираясь на его работы и применяя метод ретроспекции, восстанавливают канву тех или иных обрядов, определяют их изменение во времени и степень устойчивости.

Целью данной статьи является анализ очерков М. Чакира, посвященных истории и обычаям гагаузов, выявление тех зафиксированных им элементов культуры, которые не были замечены другими исследователями, обозначение методов, которыми пользовался автор, пытаясь изучить происхождение своего народа. Мы хотели бы также показать, каким образом размышления и некоторые выводы гагаузского просветителя переосмысливаются исследователями нашего времени с позиций достижений современной науки, в том числе этнологии. Кроме того, мы выскажем свои соображения относительно ряда вопросов, касающихся элементов традиционной обрядности гагаузов, их религиозной принадлежности и этнической идентичности.

Примечательным является то, что жизнь и деятельность М. Чакира хронологически пришлась как раз на два века. В этом отношении любопытным является сопоставление его очерков с работами В. А. Мошкова, который собирал свой материал в конце XIX в. (вышедший в начале XX в.), то есть в то время, когда будущий протоиерей был вполне зрелой личностью и, вероятно, наблюдал за некоторыми обычаями и обрядами гагаузов, а затем, уже во второй четверти XX в., опубликовал очерки в журнале “Viaţa Basarabiei” [1].

Ввиду того, что информация, представленная М. Чакиром, носит разноплановый характер, а современные гагаузоведы, используя его наблюдения, делали выводы по различным аспектам, мы сочли целесообразным систематизировать имеющийся материал по нескольким категориям: обычаи и обряды гагаузов, религиозная принадлежность, история и происхождние народа, этническая принадлежность, этнические авто- и гетеростереотипы.

Обычаи и обряды гагаузов

Весьма ценными представляются очерки М. Чакира, посвященные некоторым обычаям и обрядам семейного и календарного цикла. Конечно, эти работы не такие подробные, как у В. А. Мошкова, но в них содержатся интересные сведения, отражающие некоторые поведенческие аспекты (например, в свадебном цикле), которые не отмечены В. А. Мошковым.

Так, М. Чакир пишет, что вручение подарков со стороны жениха родственникам невесты происходит весьма торжественно: «Все эти предметы-подарки приносят из дому жениха в дом родителей невесты с особенным *величием и помпезностью*»… (здесь и далее: курсив мой – Д.Н.) «Придя в дом невесты, молодые парни предлагают с *особенной помпезностью*, в тон музыки, приготовленные подарки для невесты, родителей и родственников» (Ceachir, 1936, 41-42; Чакир, 2005, 109). В настоящее время та черта, которую М. Чакир назвал помпезностью, не утратила своей актуальности не только во время свадебной церемонии, но и в похоронно-поминальном цикле. По нашим наблюдениям, до сих пор в семейной обрядности гагаузов в состоятельных семьях принято одаривать большим количеством разнообразных вещей близких родственников и посаженных родителей.

На наш взгляд, следует обратить внимание еще на одну немаловажную деталь. Так, М. Чакир пишет, что после венчания, при выходе из церкви молодоженов осыпают конфетами, орешками, изюмом в знак удачи и счастья Ceachir, 1936, 42-43; Чакир, 2005, 110). В. А. Мошков отмечает, что во время венчания «saadıç» *(посаженный отец)* «разбрасывает по полу церкви изюм и орехи», которые подбирают дети» (Мошков, 1901, 116). В основе символики данного обычая лежит магия множественности (продуктов) и плодородия, которая призвана обеспечить изобилие, благополучие, большое потомство и сладкую жизнь. При этом ни один из авторов не упоминает об осыпании новобрачных зерном или рассыпании его по полу в церкви. Ведь

если гагаузы являются земледельческим народом, то наличие у них данного элемента в цикле свадебной обрядности вполне естественное явление. Оно широко распространено у других народов, деятельность которых связана с земледелием (у русских, украинцев, белорусов, молдаван, европейских народов Средиземноморья и др.) [2]. Нам представляется сомнительным, что такой важный атрибут мог быть упущен обоими авторами. На основании этого можно прийти к выводу о том, что указанный элемент просто не свойственен гагаузской свадьбе. Это подтверждают и современные исследования по семейной обрядности и традиционной пище. Авторы ряда работ также не указывают на осыпание молодоженов зерном (Курогло, 1980, 75; Никогло, 2004, 122).

На наш взгляд, было бы небезынтересно высказать некоторые соображения по поводу обычая использования сладостей в других обрядах, связанных со свадьбой. Так, изюм и сладости фигурируют в обряде Емиш (изюм). Суть его состоит в том, что со стороны жениха невесте преподносились различные подарки, среди которых в одном из свертков был изюм и другие сладости [3]. Истоки обряда осыпания сладостями (орехами, изюмом, конфетами) определить довольно сложно. Мы разделяем точку зрения украинского этнографа А. В. Шабашова, который считает, что использование изюма, сладостей, орехов, меда, яблок можно включить в «иранский» комплекс, отражающий реалии земледельческой культуры (Шабашов, 2002, 642-653) [4]. Таким образом, обычаи обсыпания молодоженов сладостями и угощения ими участников свадьбы, в том числе и обряд Емиш имеют общее происхождение и составляют «иранский» комплекс. Это подтверждают и приведенные выше наблюдения В. А. Мошкова относительно наличия аналогичных атрибутов в свадебной обрядности армян, а также у русских и белорусов. На данном этапе исследования мы не можем сделать окончательных выводов и считаем, что это явление требует дальнейшего изучения.

Однако в монографии С. С. Курогло отмечается, что зерном, деньгами и изюмом молодых осыпали при выводе невесты из родного дома. Кроме того, по наблюдениям ученого, зерно присутствует в обряде первого выхода невесты к источнику. Сущность его состояла в том, что невеста шла к колодцу и несла с собой узелок с орехами, сладостями, а в туфли насыпала ячменные зерна и монеты, которые разбрасывала у колодца (Курогло, 1980, 89). Вполне возможно, что этот элемент является заимствованием у молдаван или у славянских народов.

В очерке М. Чакира о гагаузской свадьбе отмечается еще один элемент, который отсутствует в работе В. А. Мошкова. Речь идет непосредственно об игровом моменте свадебного пиршества – маскарадных играх ряженых, свадебных танцах и инсценировках специальных песен, в которых изображаются качества счастливой семейной жизни, добродетели примерных мужчин и женщин (Ceachir, 1936, 44; Чакир, 2005, 112). Опираясь на эти материалы, мы попытались реконструировать в хронологическом порядке ход традиционного свадебного застолья в нашей монографии «Система питания гагаузов в XIX – начале XX вв.» (Никогло, 2004, 116).

В очерке «Obiceiurile religioase ale găgăuzilor» («Религиозные обычаи гагаузов») содержится довольно подробная информация об обычае жертвоприношения животного, который у гагаузов называется «курбан». В данной работе М. Чакир выступает как внимательный и вдумчивый наблюдатель. Будучи священником, он хорошо знал подробности отправления всех обрядов, поэтому степень достоверности его сведений довольно высока. Автор не просто описывает и перечисляет виды курбана, но и представляет символические аспекты данного явления. Например, он отмечает, что вкушение курбана, приготовленного с пшеничной крупой, символизирует богатство будущего урожая (Ceachir, 1934б, 5).

В отличие от В. А. Мошкова, перечень видов курбана у М. Чакира несколько иной. В. А. Мошков выделяет общественный (жертва Богу (Аллахлык), венчальный, именной и церковный курбаны, курбан по поводу выздоровления от «тяжкой и продолжительной болезни», за избавление семейной пары от бесплодия (Мошков, 2004, 186). М. Чакир указывает на бытование общественного курбана по случаю выздоровления от эпидемий, курбан за здравие и благополучие как отдельных домочадцев, так и всей семьи, курбан за выздоровление от болезни, для избавления семьи от частых смертей, курбан за отпущение грехов (когда кто-то случайно или умышленно убил человека или нанес кому-то ущерб и желает раскаяться) (Ceachir, 1934б, 5-8). Кроме того, автор дифференцирует курбаны по двум категориям – «курбан милости» (бескровная жертва, когда животное не подвергается закланию) и «курбан крови» (сопровождающийся, соответственно, закланием животного), отмечая, что на «курбан крови» жертвуются животные исключительно мужского пола, на «курбан милости» дарятся животные и птица женского пола (Ceachir, 1934б, 8). Весьма ценным представляется то, что в очерке указано, какие животные и в каких случаях выступают в качестве жертв. Например, за выздоровление от болезней и эпидемий закалывают молодого теленка, на праздник Святого Георгия – барана или ягненка (Ceachir, 1934б, 6).

Материалы рассматриваемой статьи также широко используются современными гагаузоведами, которые на основе сравнительно-исторического метода восстанавливают одни элементы или под-

твердждают устойчивость других. Так, систематизация разновидностей курбана, представленных В. А. Мошковым и М. Чакиром, и сопоставление их с современными обрядовыми реалиями, представлена в одной из работ по духовной культуре (Квилинкова, 2007).

Как отмечалось, М. Чакир упоминает такую разновидность жертвоприношения, не названную В. А. Мошковым, – *курбан за отпущение грехов*, который отправляется в том случае, когда кто-то вольно или невольно убил человека или нанес кому-то ущерб и желает раскаяться (Ceachir, 1934б, 8). Данный вид курбана М. Чакир отделяет от других, но при этом не дает никакого объяснения. Он отмечает, что в таком случае жертва приносилась в монастырь или в известную церковь. Как правило, жертвователи участвовали в строительстве церквей, устанавливали специальные кресты на дорогах, дарили храмам иконы (Ceachir, 1934б, 8). Другой разновидностью *курбана для прощения грехов* является зафиксированный нами в одном из гагаузских сел курбан от имени старого, неизлечимо больного человека, умирающего на протяжении долгого времени мучительной смертью. Цель состоит в том, чтобы Бог услышал молитвы, отпустил грехи, поскорее забрал его душу и избавил от физических страданий [5].

На наш взгляд, М. Чакир совершенно справедливо не включил курбана за прощение грехов (в случае убийства человека или нанесения ему вреда) в представленный им перечень видов жертвоприношения животного. Современные исследования по системе питания гагаузов показали, что обряд курбан у гагаузов несет в себе жизнеутверждающий смысл и не связан с семантикой смерти. Именно это составляет этническую специфику гагаузского курбана (Никогло, 2004, 173-174). Общеизвестно, что отправление курбана для отпущения грехов умершего свойственно туркам и народам, исповедующим ислам, которые жертвуют животное. Этот элемент распространен у болгар и гагаузов Болгарии, бессарабских болгар, которые подчеркивают, что «делают курбан за умерших» (Вакарелски, 1990, 111; Никогло, 1998, 40-41; Степанов, 2001, 181) [6]. Вероятно, он был утрачен гагаузами после их переселения в Бессарабию, но выяснить, по каким причинам это произошло, пока не представляется возможным.

Сведения М. Чакира о способах приготовления обрядового блюда «курбан» не совсем ясны. В одном случае он пишет о том, что жертвенное мясо жарили и ели вместе с вареной крупой (Ceachir, 1934б, 5), в другом – мясо варили или жарили (Ceachir, 1934б, 7). Однако его упоминание о мясе с пшеничной крупой совпадает с нашими наблюдениями. Современные исследования по системе питания гагаузов свидетельствуют о том, что способы приготовления блюд из мяса жертвенного животного с течением времени почти не изменились. До сих пор в гагаузских селах, согласно традиции, принято готовить мясо жертвенного животного с пшеничной крупой. Исследователи также выявили, что в отличие от болгар, для которых главным блюдом в обряде жертвоприношения животного является «вареный курбан» (отварное мясо со специями без пшеничной крупы или риса), классическим блюдом в обрядовой практике гагаузов, выступает курбан, приготовленный с мясом и пшеничной крупой (Никогло, 2004, 136-137; 173-174).

Религиозная принадлежность

В очерке „Religiositatea găgăuzilor ”(«Религиозность гагаузов») М. Чакир приводит ряд элементов, которые демонстрируют приверженность гагаузов к православию. Среди них – паломничество в Иерусалим, посещение святых мест и монастырей, отправление обряда курбан, строительство мостов и колодцев в память умерших родственников, регулярное посещение могил родственников и т. д. (Ceachir, 1934а, 21-22). Проблема религиозной принадлежности гагаузов не раз освещалась на страницах научных изданий и в беллетристике, поэтому мы не рассматриваем ее подробно. Однако целесообразно обратить внимание на некоторые важные моменты. Например, М. Чакир (также, как и другие авторы), подчеркивает фанатическую приверженность гагаузов своей вере (Ceachir, 1934а, 21). В то же время в очерках «Религиозность гагаузов» и «История гагаузов Бессарабии» М. Чакир упоминает тот факт, что гагаузы не посещали церковь, и только пример русских солдат, которые регулярно ходили в храм и наставления генерала Инзова побуждали их соблюдать религиозные предписания (Ceachir, 1934а, 26-27; Чакир, 2006, 99-101). Объяснения этому противоречию (*фанатичная религиозность и религиозная индифферентность*) не дает ни один из авторов того времени, в том числе и М. Чакир. С трудностями в интерпретации данного явления столкнулись и современные исследователи (Квилинкова, 2005, 341-363). И это не случайно, так как вопрос о религиозной идентичности гагаузов сам по себе многоаспектен и довольно сложен. Именно это породило две теоретико-методологические трактовки феномена религиозной идентичности гагаузов.

Историк-гагаузовед, специалист в области этнологии, автор многочисленных работ по идентичности, профессор М. Н. Губогло считает, что религиозная идентичность, несомненно, составляет неотъемлемую часть идентичности этнической. Однако, критически анализируя одну из статей, касающейся данной проблемы, ученый отмечает, что «…дело заключается, как видимо, и в ряде других подобных случаев, в том, что религиозная идентичность выступает не автономной категорией, и поэтому не имеет самостоятельного значения, а входит составной частью в структуру

этнической идентичности, дополняя, оплодотворяя и усиливая последнюю» (Губогло, 2007, 214). В качестве аналогов «этого бинарного «взаимодействия» М. Н. Губогло приводит некоторые другие «пары» идентичностей, например, *родной язык* и *этническая принадлежность*. При этом язык не выступает показателем того, кто, когда, с кем, на каком языке разговаривает, пишет, читает и слушает, а выступает такой этнопсихологической категорией, с помощью которой отражается степень устойчивости или размытости этнического самосознания и этнической идентичности (Губогло, 2007, 214). Именно в этом ученый видит причину указанного парадокса: «…можно думать, что "фанатическая" приверженность, точнее, "фанатическая манифестация" православия в ментальности гагаузов в качестве религиозной идентичности при слабом уровне владения народными массами православной догматикой…, выражает не столько религиозную идентичность человека, сколько его этническую идентичность, служа последней дополнительной подпиткой и подпоркой в соответствующих ситуациях и исторических условиях» (Губогло, 2007, 214).

Несколько иная концепция о соотношения двух форм идентичностей как раз и опирается на исторические условия. Эту позицию выдвигает исследователь А. К. Папцова, приводя базовый тезис о преследовании за веру. «…Тезис об обусловленности переселения гагаузов за веру, – отмечает автор, – скорее свидетельствует о значимости для них конфессиональной принадлежности как символа гагаузского своеобразия (тюркоязычные православные) и обоснования ценности такого своеобразия» (Папцова, 2005, 503-510) А. К. Папцова считает, что и в XIX, и в XX вв. в этнической идентичности религиозная идентификация преобладала (Папцова, 2005, 504). В качестве аргумента приводится тот факт, что гагаузы некоторое время не настаивали на указании своей этнической принадлежности. Однако исследователь не отрицает, что в этом бинарном взаимодействии не исключена эволюция (Папцова, 2005, 504). Так, атеистическая пропаганда притушила, но не уничтожила религиозность народа. Эволюция же выражается в том, что советское время и после распада СССР акцент смещается *к языковой и этнической идентификации*, согласно предложенной линейной концепции исторического развития (включение истории гагаузов в историю тюркских народов)

Таким образом, представленные точки зрения взаимодополняют друг друга, демонстрируя два различных подхода к проблеме (Папцова, 2005, 504). Ясным остается одно – в процессе исследования феномена религиозной идентичности необходимо учитывать многоаспектность данного вопроса.

История и происхождение гагаузов

В очерке «История гагаузов Бессарабии» М. Чакир приводит известные на тот период времени гипотезы о происхождении народа, перечисляя, но не интерпретируя их. Однако его точка зрения на данную проблему предельно ясна: он не сомневается в тюркском происхождении гагаузов. Так, в разделе «Государство гагаузов» М. Чакир ссылается на исследования А. Манова, который признавал факт существования гагаузского государства в XIV в. на территории Северо-Восточной Болгарии, называемого Добруджей (Добруджей) (Чакир, 2005, 88-89). Сам М. Чакир поддерживает это утверждение А. Манова и на основании его «исторических записей» делает выводы о том, что гагаузы – тюркского происхождения и что у них на территории Болгарии с 1354 по 1378 г. «существовало собственное государство в Губернии Балчик-Каварна, в Добрудже» (Чакир, 2005, 88-89). Дискуссия по данному вопросу ведется учеными и сегодня. В нашем исследовании мы не будем излагать различные взгляды на этот проблему, поскольку она не достаточно изучена. Кроме того, мнение М. Чакира не является определяющим, так как задолго до выхода в свет его очерков тема происхождения гагаузов и существования их государства освещалась многими авторами. М. Чакир всего лишь собрал гипотезы и изложил их на родном языке. В данном случае нам важна его точка зрения как носителя культуры и образованного человека того времени.

Этническая идентификация гагаузов, авто- и гетеростереотипы

Небезынтересно отметить, что к некоторым аспектам проблемы происхождения гагаузов М. Чакир подошел как ученый, используя методику социологического исследования, в частности метод интервью. Он разработал специальный вопросник, по которому опрашивал пожилых, старых, грамотных гагаузов, паломников-хаджиев. Таким образом, автор очерков попытался произвести выборку на основе демографических показателей – пола, возраста, образования и социального статуса.

Приведем некоторые вопросы, составленные им:

1. Являются ли гагаузы народом болгарского происхождения, отуреченными болгарами, как некоторые думают?
2. Являются гагаузы урумо-греческим народом или они отуреченные урумы? Или они происходят от молдаван, румын?
3. Не являются ли гагаузы турко-сельджуками или османскими турками?
4. Не являются ли гагаузы потомками куман, половцев?
5. Не происходят ли гагаузы от узов, огузов, которые жили на русской земле и именовались русскими: торки-турки-каракалпаки?

6. Что говорит гагаузам гагаузская речь, голос гагаузов, их сознание? Что за народ гагаузы?

7. Почему гагаузы в Греции и Румынии, в Молдавии утверждали, что они туркофоны, отуреченные урумы (Чакир, 2004, 91).

Здесь же М. Чакир приводит ответы на заданные вопросы и делает вывод о том, что гагаузы не относили себя ни к туркам, ни к грекам, ни к болгарам, ни к молдаванам. Информаторы, по его мнению, сходятся в одном – гагаузы – тюркского рода (но не от турок-сельджуков) и происходят от древних тюрок-узов, тюрок-огузов (Чакир, 2005, 91-94). Эти сведения интересны для современных исследователей тем, что по ним можно определить, что в то время образованные гагаузы обладали вполне выраженным этническим самосознанием.

Обращает на себя внимание тот факт, что в данном очерке специалисты, занимающиеся проблемами этнической психологии, могут почерпнуть любопытную информацию, касающуюся астостереотипов и гетеростереотипов. Так, со слов одного из опрошенных гагаузов (деда Николая Касыма), М. Чакир приводит характеристики (автостереотипы и гетеростереотипы) гагаузов и болгар, которые отличаются полной противоположностью. Для удобства восприятия мы попытались составить следующую таблицу (Чакир, 2005, 92-93):

По словам Николая Касыма, «…гагаузы доверчивы: нерасчетливо верят каждому шуму, каждому грохоту, каждому пустому слову; иногда безрассудно делают то, что сделали глупые люди» (Чакир, 2005, 93). Далее он объясняет, в чем заключается доверчивость гагаузов. «Глупость» и нерасчетливость гагаузов, по его мнению, проявляется в том, что они стали отказываться от православной веры, становиться баптистами, адвентистами, сектантами (Чакир, 2005, 92). Вероятно, эти доводы были основаны на том, что сам Николай Касым являлся ярым приверженцем православия и нетерпимо относился к религиозному плюрализму своих соплеменников. Кроме того, он опасался, что некоторые «глупые гагаузы» могут стать коммунистами, атеистами, дикими безбожниками (Чакир, 2005, 92). Однако при этом дед Касым подчеркивает, что эти негативные черты присущи *современным гагаузам* (здесь и далее курсив мой), в то время как *прежние гагаузы* были другими – расчетливыми, осторожными, каждому человеку не верили, прежде чем что-то сделать, все взвешивали, советовались, прислушивались к советам священников и старых людей Вероятно, под понятием «*прежние гагаузы*» информатор имел в виду гагаузов, поселившихся в Бессарабии в 1806-1812 гг., то есть представителей первой волны задунайских переселенцев

гагаузы	**болгары**
поэтичные	прозаичные
эмоциональные, вспыльчивые и горячие	хладнокровные, устойчивые
бесхитростные, нерасчетливость – недостаток гагаузов, их несчастье и беда	расчетливые
щедрые, гостеприимные	скупые
доверчивые	скрытные, недоверчивые
пьянство, алкоголизм	трезвый народ
смирные	жесткие
безрассудные	осторожные
любят пировать, не жалеют на это денег	не любят пировать, не тратят на это деньги
веселые	сердитые
- заставляют своих жен заниматься только домашними делами. - на поле берут их только в тяжелые времена - имеют к своим женам большее почтение, чем болгары	- жены дома обслуживают своих мужей и дом, как домохозяйки. - работают в поле наравне с мужчинами - держат своих жен в строгом режиме
отличаются от болгар одеждой, одеваются иначе, носят иные вещи, чем болгары	одеваются по-другому, по-тукански

(Чакир, 2005, 92). Наше предположение подтверждает позитивная характеристика, содержащаяся в доверительном письме логофетного боярина Балуша (молдаванина по происхождению), выданная авдарминским гагаузам в 1820 году. Это письмо сохранилось у деда Касыма и было представлено М. Чакиру (Чакир, 2005, 92).

Автор письма указывает на то, что «…гагаузы честные, правдивые, смирные, ремесленные, добродушные, гостеприимные, путников встречают, как родственников, трудолюбивые, миролюбивые, добрые, остерегаются пьянства, скандалов, всякого зла… среди гагаузов не было ни воровства, ни грабежа, ни мошенничества, ни убийства». Такое же доверительное письмо с положительными характеристиками было выдано гагаузам из Чадыр-Лунги (Чакир, 2005, 92).

На основании мнения боярина Балуша Николай Касым из Авдармы делает следующий вывод: «Из указанной характеристики ясно видно, что гагаузы и болгары не являются людьми одного рода, они друг от друга отличаются и не похожи ни по характеру, ни по обычаям, ни по нравам. Гагаузы не являются болгарами, они тюркского рода» (Чакир, 2005, 92). Конечно, мнение деда Кассыма по ряду характеристик не лишено субъективности. Кроме того, его выводы относительно различия в обычаях и обрядах гагаузов и болгар не подтверждаются фактически – Николай Касым не приводит ни одного примера, иллюстрирующего эту разницу. Культурные различия между гагаузами и болгарами представлены в основном в стереотипизированных характеристиках. Однако, если сопоставить автостереотипы (от лица гагауза Николая Касыма) и гетеростереотипы (от лица молдаванина Балуша), то можно заметить, что они совпадают по следующим характеристикам: *гагаузы смирные, миролюбивые, гостеприимные*.

На гостеприимство как на неотъемлемую черту этнического облика гагаузов указывал В. А. Мошков. В своих очерках он отмечает, что гостеприимство для гагаузов «составляет часть культа» и по своему смыслу «шире нашего» (то есть русского). В подтверждение этому ученый указывает, что «у гагаузов гостеприимство называется “адамлык”, то есть происходит от слова “адам” – человек в самом широком смысле этого слова, без различия его положения, национальности, языка, цвета кожи и т. д..., во всяком случае можно думать, что те, кому принадлежало слово “адамлык”, то есть отдаленные предки гагаузов, придавали этому понятию очень важное значение» (Мошков, 2004, 185). Культовое отношение к гостю отражается в гагаузской традиции строить два дома – один маленький и тесный для себя, а другой – большой, чистый, разукрашенный – предназначается исключительно для приема гостей (Мошков, 2004, 185).

Мы не будем подвергать критике несовершенство самих вопросов и серьезные недочеты в их формулировке, а также выводы, довольно субъективного характера, к которым пришел М. Чакир. Нам важен сам факт, что в то время определенная часть образованных гагаузов задумывалась над вопросами своей этнической принадлежности и интересовалась историей своего народа. Одним из первых среди них был протоиерей М. Чакир. Кроме того, представленные авто- и гетеростереотипы впоследствии можно будет сопоставить с идентификационными характеристиками, обозначенными в фольклоре и национальной литературе гагаузов, с современными авто- и гетеростереотипами, а также с результатами современных социологических исследований в данной области и выявить константы, составляющие этнический облик гагауза.

Следует отметить, что *гостеприимство* как черта, лежащая в основе гетеростереотипа, является довольно устойчивой. Это подтверждают и современные реалии. Так, в своем выступлении на Первом Всемирном конгрессе гагаузов президент Молдовы В. Н. Воронин отметил, что красивые и сочные тюркские названия – Комрат, Авдарма, Чишмикиой, Конгаз «…в сознании каждого жителя Молдовы ассоциируются с <…> бесчисленными виноградниками, садами и *гостеприимным народом*» (Воронин, 2006, 8). Кроме того, устойчивым оказался и гетеростереотип с характеристикой *миролюбие*, на которую указывал М. Чакир. В упомянутом выступлении В. Н. Воронин, говоря о самоопределении гагаузов и об утверждении автономии, подчеркнул, что Гагауз Ери была провозглашена «*…бесконфликтно, без жертв, в согласии»* (Воронин, 2006, 9).

* * *

Таким образом, представленные М. Чакиром материалы, безусловно, интересны для исследователей различного профиля. Значимость «Истории гагаузов Бессарабии» состоит в том, что эта работа была впервые опубликована на гагаузском языке и стала доступной для образованной, хотя и малочисленной части гагаузского общества того периода. Из очерков М. Чакира можно почерпнуть целый спектр сведений по различным вопросам: по элементам традиционной обрядности, некоторым поведенческим аспектам, народной психологии, этнической и религиозной идентичности гагаузов. Именно это многообразие позволяет говорить о том, что работы гагаузского просветителя содержат ценный материал для современных исследований, ведущихся в сравнительно-историческом аспекте.

Примечания

[1] Ceacir M. Gagauzların istorıası. Chisinau, 1934 (на гагаузском языке); Он же: Religiozitatea găgăuzilor // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934. № 3. P. 21-28; Он же: Obiceiurile religioase ale găgăuzilor // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934, № 6. P. 4-8; Он же: Originea găgăuzilor// Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934. № 5. P. 3-20; Он же: Obiceiurile găgăuzilor la nunţi // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1936. № 3-4. P. 41-44. Некоторые из перечисленных работ М. Чакира („Gagauzların istorıası"(1934) и „Obiceiurile găgăuzilor la nunţi" (1936) были переведены на русский язык и опубликованы в сборнике «Страницы истории и литературы гагаузов XIX - начала XX вв.» (Chisinau, 2005). Поскольку данные переводы являются достаточно точными и соответствуют оригиналу, в своем исследовании мы будем ссылаться и на них.

[2] Любопытно, что в комментариях к своим очеркам В. А. Мошков отмечает, что разбрасывание лакомств по улицам города во время движения свадебного поезда характерно для свадебной обрядности армян, проживающих в Екатеринославской губернии. У кабардинцев во время свадьбы парень, стоящий на крыше, бросает вниз конфеты, орехи и другие сладости. Здесь же исследователь отмечает, что галицийские армяне осыпают конфетами и миндалем молодоженов, когда они вместе с дружками выезжают на фурах или санях. В этом явлении В. А. Мошков видит «переход к другому, весьма родственному с ним обычаю обсыпать молодых орехами, зернами и т.д., весьма распространенному у различных народов» (см.: Мошков, 1901, 148).

[3] В. А. Мошков указывает, что аналогичные обряды встречаются у некоторых тюркоязычных народов, исповедующих ислам (оренбургских татар), а также у турецких сербов; угощение конфетами, пряниками (но без изюма – Д. Н.) свойственно русским и белорусам (см.: Мошков, 1901, 134).

[4] А. В. Шабашов берет за основу исследование российского этнографа Н. П. Лобачевой, выделяющей в свадебной обрядности народов Средней Азии и Казахстана три этнокультурных комплекса: скотоводческие – «кипчакский» и «огузский», а также земледельческий – «иранский». Проецируя эту схему на гагаузскую свадебную обрядность, А. В. Шабашов считает, что «Огузо-кипчакский» комплекс входят подстилание шкуры барана под молодоженов, конные скачки (*koş*), приглашение на свадьбу гостей конными гонцами (*izmetçi*), угощение приглашаемых вином из деревянной фляги (*çotra*), т. е. элементы скотоводческо-кочевой культуры. Использование обрядового хлеба с отварной курицей, вина, изюма, сладостей, орехов, меда, яблок можно включить в «иранский» комплекс, отражающий реалии замледельческой культуры (см.: Шабашов, 2002, 642-653).

[5] ПЗА (полевые записи автора), с. Димитровка (Украина), респондент Мокан И. Г., 1919 г.р., гагауз, православный.

[6] ПЗА, с. Огороднее (Украина), информаторы: Буюкли В. С., 1928, болгарка, православная; Иванов М. И., 1935, болгарин, православный; Кирмикчи М. Н., 1930,болгарка, православная. С. Болгарево (Болгария), информаторы: Томова Стоянка, 1936, гагаузка, православная и др.; с. Генерал Кнтарджиево, Костадинова Василка, 1928, гагаузка, православная и др.

Литература

Вакарелски Хр. Български погребални обичаи (сравнително изучаване). София, 1990.

Воронин В. Н. Горячее сердце Молдовы // Первый всемирный конгресс гагаузов. Chişinău, 2006.

Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире. М., 2005. С. 408-446.

Губогло М. Н. О религиозной (ли) идентичности // Курсом изменяющейся Молдовы. М., 2006. С.

Квилинкова Е. Н. Религиозность гагаузов и формы проявления религиозной идентичности (по этнографическим и архивным материалам XIX – первой половины XX вв.) // Этнографические исследования в Республике Молдова. Кишинев, 2006. С. 341-363.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности.Кишинев, 2007.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX вв. Кишинев, 1980.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение. 1901. № 1.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (переиздание материалов из журнала «Этнографическое обозрение»). Кишинев, 2004.

Никогло. Д. Е. К вопросу о сочетании аграрных и скотоводческих элементов в обрядовой пище гагаузов // Al 3-lea simpozion naţional de istorie şi metrologie agrară a Moldovei. Chişinău 23-24 octombrie, 1998. С. 40-41.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов XIX - начала XX вв. Кишинев, 2004.

Папцова А. К. К вопросу об эволюции соотношения религиозной, этнической и языковой идентичности гагаузов в XIX – XX вв. // Analele ştiintifice ale Universitaţii de Stat din Moldova (Seria "Ştiinte socioumanistice"). Vol. III. Chişinau, 2005. С. 503 – 510.

Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность села Чийшия (Огороднее) Болградского района Одесской области // Вестник славянского университета, 2001. Вып. 5. С. 166-203.

Чакир М. История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX - начала XX вв. Chisinau, 2005.

Чакир М. Свадебные обычаи гагаузов // Страницы истории и литературы гагаузов XIX - начала XX вв. Chisinau, 2005.

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

Ceachir M. Gagauzların istorıası. Chisinau, 1934.

Ceachir M. Religiozitatea găgăuzilor // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934a, nr. 3. P. 21-28

Ceachir M. Obiceiurile religioase ale găgăuzilor // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934б, nr. 6. P. 4-8.

Ceachir M.Obiceiurile găgăuzilor la nunţi // Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1936. nr. 3-4. P. 41-44.

Ceachir M.Originea găgăuzilor// Viaţa Basarabiei. Chisinau, 1934в. nr. 5. P. 3-20.

Rezumat

În această lucrare este indicat faptul că eseurile lui M. Cheakir conţin materiale interesante despre elementele de rit tradiţional, unele aspecte comportamentale ale oamenilor, de psihologie populară, identitatea etnică şi religioasă a găgăuzilor. Autorul articolului îşi imaginează în ce fel reflecţiile şi unele concluzii ale educatorului găgăuz sunt

regândite de către cercetătorii contemporani din punct de vedere a realizărilor ştiinţei moderne, inclusiv a etnologiei.

Cuvinte-cheie: elemente de rit tradiţional, aspecte comportamentale, identitatea etnică şi religioasă.

Резюме

В данной работе отмечается, что очерки М. Чакира содержат интересный материал по элементам традиционной обрядности, некоторым поведенческим аспектам, народной психологии, этнической и религиозной идентичности гагаузов. Автор статьи представляет, каким образом размышления и некоторые выводы гагаузского просветителя переосмысливаются исследователями нашего времени с позиций достижений современной науки, в том числе этнологии.

Ключевые слова: элементы традиционной обрядности, поведенческие аспекты, этническая и религиозная идентичность.

Summary

In the given work it is highlighted, that M.Chakir's studies contain an interesting material on elements of traditional ceremonialism, some behavioural aspects, national psychology, ethnic and religious identity of Gagauz people. The author of article represents, how reflections and some conclusions of the Gagauz educator are reinterpreted by researchers of our time considering the achievements of the modern science including ethnology.

Key words: elements of traditional ceremonialism, behavioural aspects, ethnic and religious identity.

V. CHIRTOAGĂ

UNELE CONSIDERAŢII PRIVIND EVOLUŢIA CULTURII ÎN LOCALITĂŢILE ETNICILOR GERMANI DIN BASARABIA ÎN SEC. XIX – ÎNC. SEC. XX

În istoria colonizării Basarabiei cu reprezentanţii diferitor etnii, ca rezultat al alipirii acestui ţinut la Imperiul Rus în urma păcii de la Bucureşti din 1812, un loc semnificativ îl ocupă comunitatea germană. Etnicii germani s-au evidenţiat atât prin metodele moderne de gospodărire, inovaţiile tehnice agricole, creşterea raselor superioare de animale, dar şi printr-o evoluţie culturală aparte.

Cultura minorităţii germane din Basarabia este un subiect puţin explorat sau tangenţial reflectat în istoriografie. În acest articol ne-am propus drept scop prezentarea celor mai esenţiale aspecte vizând evoluţia culturală în localităţile etnicilor germani basarabeni în perioada administraţiei ţariste.

Dezvoltarea culturii în rândurile germanilor basarabeni în perioada enunţată este expresia mai multor factori: proveniența regională, confesională şi socială a etnicilor vizaţi, mersul colonizării după 1814 şi situaţia administrativă.

La momentul colonizării Imperiului Rus cu germani aceştia nu aveau o conştiinţă naţională consolidată. Ei se identificau după regiunile de origine: şvabi, bavarezi, saxoni etc.

Tabloul lingvistic al coloniştilor nu era omogen. Majoritatea germanilor erau şvabi, originari din sudul Germaniei (preponderent din Württemberg), care aparţineau grupului de dialecte al germanei de sus (Oberdeutsch). Ei constituiau două treimi din totalul coloniştilor germani. Cei din Pomerania, Mecklemburg şi Prusia de Vest vorbeau în dialectele germanei de jos (Niederdeutsch sau Plattdeutsch) şi erau cunoscuţi sub denumirea de caşubi (Ottmar, 1986, 40). Ei nu aveau nimic în comun cu grupul slav de vest, denumirea se datora, mai degrabă, învecinării cu aceştia din urmă. De asemenea, s-a remarcat şi o formaţiune nouă, apărută în urma amestecului celor două sus-menţionate. Acest fenomen s-a produs în Polonia, ca rezultat al convieţuirii coloniştilor prusaci cu cei din Württemberg. Încă în ducatul Varşoviei dialectele din sudul Germaniei şi-au demonstrat superioritatea şi constanţa în faţa celorlate. De remarcat, în acest context, că dialectul şvăbesc al imigranţilor nu şi-a păstrat în totalitate vocabularul şi sistemul fonetic, caracteristic regiunii de origine. Iniţial, au preluat dialectul şvăbesc modificat originarii din sudul Germaniei: bavarezii, locuitorii din Baden şi Pfalz; exemplul acestora a fost urmat de către cei veniţi din Hessen, Sachsen (Saxonia) şi de mulţi vorbitori ai germanei de jos.

Sate şvăbeşti sunt considerate: Wittenberg (Malojaroslawetz I), Alt-Posttal (Malojaroslawetz II), Teplitz, Gnadental (Becker, 1966, 147) şi Lichtental (Ottmar, 1986, 40). În dialectul şvăbesc al coloniei Sarata se simţeau influenţe ale originarilor din Bavaria, iar în Krasna ale celor din Pfalz. Germana de jos se vorbea în Kulm şi Paris, dar şi aici dialectul şvăbesc căpătase teren. Doar oamenii bătrâni utilizau o germană de jos relativ nealterată, aşa cum se vorbea în Pomerania de Est şi Prusia de Vest. Limba emigranţilor din Mecklemburg era în Basarabia pe cale de dispariţie.

Existau aşezări care din punct de vedere lingvistic prezentau un amestec al dialectelor din nordul şi sudul Germaniei. Printre aşezările în care elementul lingvistic şvăbesc prevala în detrimentul celui din Germania de Nord pot fi menţionate: (Becker, 1966, 147) Klöstitz (Cleastiț), Alt-Elft (Fere-Champenoise I), Neu-Elft (Fere-Champenoise II). Dialectele din Germania de Nord s-au impus în faţa celui şvăbesc în: Tarutino, Arzis (Arțâz), Leipzig, Brienne.

Limba vorbită a germanilor basarabeni conţinea şi unele împrumuturi din rusă, bulgară, turcă şi tătară (Becker, 1966, 148).

Şvabii aveau o conştiinţă regională mai evidenţiată, fapt ce a determinat caracterul izolat de trai al grupului dat, orientarea spre păstrarea obiceiurilor şi datinilor aduse din partea de sud a Europei Centrale, reticenţa faţă de influenţele de ordin spiritual şi cultural din partea altor etnii, menţinerea orânduirii patriarhale în familie. Creaţia orală (mai ales, snoavele, proverbele, zicalele etc.) s-a păstrat şi era transmisă din generaţie în generaţie în dialectul şvăbesc.

Un rol important în menţinerea şi consolidarea germanilor ca grup etnic în Basarabia l-au jucat şcoala şi biserica. Apartenenţa confesională a etnicilor germani a determinat tendinţa spre şcolarizare. Ei au profitat de privilegiile de a-şi deschide şcoli naţionale, de libertatea confesională şi de oficierea serviciului divin în limba germană, folosindu-le pentru ridicarea nivelului de învăţământ, păstrarea limbii şi perpetuarea tradiţiilor. Rolul bisericii în comunitatea dată n-a fost unul confesional obişnuit, ci şi unul cultural educativ, având misiunea de a cultiva şi răspândi limba maternă noilor generaţii. Iniţial, sarcina principală a şcolilor primare, apărute chiar din anul fondării localităţilor germane, a fost pregătirea pentru confirmaţie a copiilor cu vârsta cuprinsă între 7-15 ani. Candidaţii trebuiau să poată cel puţin a citi şi scrie şi să cunoască principalele dogme religioase şi decizii ale bisericii (Neamţu, 1997, 50). După confirmaţie, care avea loc la vârsta de 15 ani, urmau alţi 3 ani de "Kinderlehre" (ore de clasă organizate la sfârşitul săptămânii, în afara serviciului religios) (Fassel, 1991, 20). În multe şcoli germane drept manuale de limbă germană până în ultimul sfert al sec. XIX serveau Vechiul şi Noul Testament (Heer, 1980, 110). Prin urmare, tendinţa spre cunoaştere era strâns legată de încadrarea tinerilor în comunitatea religioasă. Atunci când a apărut necesitatea de perfecţionare a metodelor de predare în şcoală, comunităţile săteşti priveau cu neîncredere inovaţiile aduse din altă parte. Au fost cazuri dramatice când părinţii s-au opus introducerii în anii '70 ai sec. XIX a cărţii de citire „Der Jugendfreund" (Neamţu, 1997, 51), întocmită de pastorul Gustav Becker din Hoffnungstal (Herson) (Heer, 1984, 104) şi aprobată de către Comitetul tutelar al coloniştilor din sudul Rusiei şi de Consistoriul de la Sankt-Petersburg. Această carte conţinea, pe lângă textele religioase, fabule, poveşti şi istorii (Neamţu, 1997, 51). Aceeaşi soartă a avut-o şi cartea de cântece „Der Liederstrauss", apărută sub îngrijirea pastorului sus-numit (Heer, 1980, 117).

Accelerarea vieţii social-economice şi necesitatea completării cu cadre didactice a şcolilor primare parohiale, a determinat înfiinţarea în 1844 graţie capitalului testamentar al lui Christian Friedrich Werner, negustor din Württemberg, a Şcolii Werner (Wernerschule) din Sarata. Aceasta a fost unica şcoală normală germană din Basarabia şi una din primele şcoli centrale din sudul Rusiei, care pregătea învăţători pentru şcolile parohiale din colonii. Incipient, Şcoala Werner a avut o singură clasă, cu o perioadă de instruire de 4 ani, fiind împărţită într-un curs pregătitor şi unul complet. Spre finele perioadei vizate în şcoală activau 4 clase de cultură generală şi 2 pedagogice.

Pe parcursul mai multor ani nivelul de instruire s-a perfecţionat. Aici au predat şi s-a format o pleiadă de profesori cu o înaltă ţinută pedagogică, care au contribuit la crearea altor şcoli secundare importante.

Dezvoltarea învăţământului secundar din Basarabia a fost impulsionat prin inaugurarea în Tarutino a unei clase postşcolare (1872). Această clasă a fost creată graţie eforturilor insistente ale învăţătorului Christian Mauch şi ale primarului Ferdinand Krause. În clasa menţionată erau instruiţi şi absolvenţi ai şcolilor parohiale din alte localităţi. Sub îndrumarea profesorilor Dietrichs (1872-1875), Wilhelm Mutschal (1876-1883), Heine (1883-1886) şi Albert Mauch, directorul de mai târziu al Şcolii Centrale Werner, au fost pregătiţi în această şcoală de perfecţionare elevi care doreau să-şi continue studiile. Aceste cursuri de perfecţionare, dar şi şcoala privată de fete, deschisă în 1878 în Tarutino şi care a activat până în 1890, au pregătit terenul pentru viitoarele şcoli secundare: Gimnaziul evanghelic de băieţi din Tarutino, înfiinţat în 1908 şi Şcoala evanghelică de fete din Tarutino, fondată în 1906.

Fiecare din şcolile secundare enumerate îşi avea specificul ei. În timp ce Şcoala Centrală Werner accepta la studii doar băieţi şi îi pregătea pentru cariera de învăţător, gimnaziul de băieţi din Tarutino şi-a propus facilitarea accesului absolvenţilor la instituţiile superioare, iar efectuarea studiilor la şcoala de fete era orientată spre exercitarea ulterior a funcţiei de învăţătoare (Chirtoagă, 2007, 192-193).

Un aport considerabil în modernizarea procesului didactic l-au avut conferinţele învăţătorilor, care erau desfăşurate anual în Arţâz (Akkerman) începând cu anii '80 ai sec. al XIX-lea, ale căror activitate a fost ulterior întreruptă şi reluată abia prin anii '90 ai secolului vizat cu acordul guvernatorului. Ele erau prezidate de către pastorul local. La aceste conferinţe participau cadrele didactice din judeţul Akkerman, dar şi un număr mic de pedagogi din judeţul Ismail. Din scrisoarea inspectorului şcolilor populare din judeţul Akkerman, M. Samoţvetov, adresată directorului şcolilor populare din gubernia Basarabia, din 24.04.1911, aflăm că învăţătorul Şcolii Centrale Werner din Sarata, Friedrich Fiechtner intenţiona să prezinte în cadrul conferinţei din anul sus-menţionat o comunicare despre culegerea sa de probleme şi exerciţii matematice, iar directorul acestei instituţii, Albert Mauch, cartea de germană pe care a elaborat-o [1].

Tendinţa germanilor spre instruire a determinat numărul mare de ştiutori de carte, stabilit prin recensământul de la 1897, situându-i pe primul loc în gubernie în această privinţă (63,5 % bărbaţi şi 62,9 % femei puteau citi şi scrie) (Cazacu, 1992, 193).

Un rol considerabil în ridicarea nivelului de cultură li se atribuie mijloacelor de informare în masă. Presa din Odesa a avut o contribuție esențială în informarea populației germane din Basarabia. Însă periodicul „Unterhaltungsblatt für die deutschen Ansiedler Russlands (1840-1863)" (Foaie de divertisment pentru coloniștii germani din Rusia) nu furnizează informații concludente privind Basarabia. „Unterhaltungsblatt für die deutschen Ansiedler Russlands" nu satisfăcea pe deplin interesele cititorului german din Basarabia, de aceea un timp îndelungat se citea ziarul religios „Der Christenbote" (Mesagerul creştin), publicat în Stuttgart (Württemberg). Acest moment demonstrează legătura indispensabilă a imigranților şvabi cu patria de origine (Fassel, 1991, 21).

Ulterior deficiența în cauză a fost lichidată. Din 1863 demarează editarea ziarului „Odessaer Zeitung" (Ziarul din Odesa) în care erau reflectate problemele basarabene. Un aport semnificativ în apariția şi publicarea acestui ziar l-a avut Karl Wilhelm, originar din Lichtental (Basarabia), având studii făcute în Württemberg, care după 1874 a devenit cel mai important jurnalist german din Odesa (Fassel, 1994, 77).

„Odessaer Zeitung" a găsit un ecou favorabil în toate cercurile şi a fost extins. Imediat după apariția ziarului dat au mai fost adăugate suplimentele: „Landwirtschaftliche Beilage" (Supliment agricol), „Unterhaltungsbeilage" (Supliment de divertisment), „Illustrierte Beilage" (Supliment ilustrat) şi „Ratgeber für Haus und Feld" (Ghid pentru casă şi câmp). Fiindcă redactorul era german basarabean, el era mai aproape de dorințele şi necesitățile de informare a populației. S-a constatat în curând că ziarul vizat era cel mai solicitat de către germanii din Basarabia. Clerul s-a străduit, de asemenea, să vină în întâmpinarea dorințelor enoriaşilor. A fost creată revista săptămânală „Christlicher Volksbote für die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Südrussland" (Mesagerul creştin popular al comunelor evanghelico-luterane din sudul Rusiei). Ea avea un tiraj foarte mare. De o apreciere deosebită s-au bucurat tratatele şi studiile societăților misionare, în special, ale celor din Bazel. Ziarele ruse erau citite doar în cancelaria sătească de către grefieri sau învățători (Becker, 1966, 151).

Perioada studiată nu a fost fertilă în exemple de producție literară. Numărul mic al membrilor comunității, structura ei socială (ocupația de căpetenie a germanilor basarabeni fiind cea de agricultor) au fost elemente care au influențat caracterul manifestărilor artistice. Modelele culturale au depins de centrul administrativ Odesa.

Despre încercările literare ale germanilor basarabeni aflăm din prefața lui Friedrich Fiechtner la singura antologie a literaturii germane basarabene – „Patria în stepă". Conform opiniei sale, scrisul propriu-zis al etnicilor germani din Basrabia debutează abia după 1919, chiar dacă primele începuturi literare datează din 1864, când vede lumina tiparului romanul lui Gottfried Höger „Şapte viziuni ale colonistului multvisător" („Sieben Geschichten des vielträumenden Kolonisten"). Această operă nu reconstituie panorama vieții etniei germane basarabene şi nu oglindeşte problemele specifice regiunii date.

Povestirile şi încercările dramatice scrise înainte de 1918 au rămas în marea lor majoritate în manuscris şi există mărturii puține în acest sens, ceea ce reprezintă un impediment în elucidarea literaturii germanilor basarabeni din perioada vizată. (Fassel, 1994, 76-77).

Librăriile au jucat un rol semnificativ în păstrarea specificului național. Prima librărie germană din Basarabia (Bühler) a fost înființată în 1893. Ea a avut sediul incipient în Klöstitz, iar ulterior în Tarutino (Becker, 1966, 152).

În localitățile rurale, de obicei, lipsesc condițiile pentru dezvoltarea ştiinței. Însă în fiecare colonie primară au existat grefieri, oameni de o ținută intelectuală deosebită, care au scris rapoarte despre înființarea şi dezvoltarea coloniilor germane în prima jumătate a sec. al XIX-lea pe care le-a introdus în circuitul ştiințific Georg Leibbrandt în monografia sa, editată în 1926, „Die deutschen Kolonien in Cherson und Bessarabien" (Leibbrandt, 1926).

În aşezările germane se observă şi evoluția unor genuri de artă. Un rol esențial în educarea generației în creştere i se atribuia interpretării cântecelor. În şcolile primare parohiale se preda muzica vocală religioasă şi laică [2]. În Şcoala Centrală Werner din Sarata interpretarea melodiilor bisericeşti la orgă intra în programa educativă extraşcolară [3].

Coralele, cântece religioase pe mai multe voci în beserica protestantă, erau o componentă indispensabilă a serviciului religios. În acest context, menționăm activitatea prodigioasă a pastorului Bieneman (1859-1868), care şi-a făcut un nume prin conducerea capelei din Arzis (Becker, 1966, 153).

În anii '70 ai sec. XIX reînvie interesul față de cântecul popular german (Becker, 1966, 155). După introducerea serviciului militar obligatoriu (1874), băieții se întruneau în asociații ale tineretului german (Burschenschaften, Kameradschaften) cu vârsta cuprinsă între 16 şi 21 de ani (Ziebart, 1966, 154). În cadrul lor se cânta la acordeon, instrumente de alamă şi cu coarde. Se organizau dansuri, printre care se distingea, mai cu seamă, valsul, dar şi dansurile individuale ruseşti (Becker, 1966, 156). Orchestra cu instrumente de alamă era prezentă în comunitate în ritualul de confirmație – copiii erau petrecuți de la şcoală până la biserică cu fanfara (Ziebart, 1966, 137). Notoriului profesor şi director al Şcolii Centrale Werner din Sarata, Albert Mauch, i se datorează inițiativa organizării în cadrul Asociației învățătorilor a săptămânii cântecului german (Becker, 1966, 153).

O altă modalitate de păstrare a tradițiilor era realizată prin diferite asociații culturale. Printr-o activitate prodigioasă se distinge, în special, asociația culturală din Chi-

şinău, fondată în 1907, iar alta ia fiinţă după numirea în 1908 în calitate de pastor în Tarutino a lui Daniel Haase. Aria de activitate a acestei asociaţii se răsfrângea asupra întregului Bugeac (Hausleitner, 2005, 37).

Arta a fost reprezentată, mai cu seamă, în arhitectura bisericească. În construcţia bisericilor germanii şi-au dezvoltat un stil propriu, care a fost edificator şi pentru Basarabia. Bisericile germane din Basarabia erau, cu excepţia celei din Chişinău, de tip rural. Una dintre cele mai vechi biserici germane din Basarabia, cea din Sarata, ridicată în 1840, poartă amprenta clasicismului (pronaos cu coloane ca în templurile greceşti, masivitatea construcţiei, forme clare şi simple, încăperi luminoase), stil răspândit în acea perioadă la germanii din sudul Rusiei şi de pe Volga. Din a doua jumătate a sec. al XIX-lea se impune în Europa eclectismul, care prelua elemente arhitectonice din diferite epoci. În sudul Rusiei şi implicit în Basarabia s-a păstrat conceptul de spaţiu, construcţiile fiind înzestrate, în special, cu elemente neogotice şi neoromanice, ca, spre exemplu, bisericile din Berezina, Paris, Wittenberg, Friedenstal. Biserica din Chişinău prezintă cu configuraţia sa aparte o stilizare eclectică. Casele de rugăciune erau asemănătoare cu cele de locuit cu frontoane şi erau adesea asociate cu şcoala. Doar prezenţa clopotniţei atrăgea atenţia asupra caracterului religios al clădirii (Roth, Baumann, 1987, 122-124).

Cele mai importante clădiri private şi de cult erau ridicate după anumite planuri elaborate de către specialişti. Redutabililor arhitecţi Chr. Beutelsmacher şi G. Deeg le revine meritul construirii multor case şi biserici din perioada vizată.

Pictura avea un caracter popular şi, în majoritatea cazurilor, se limita la imagini religioase, pictarea altarelor şi bisericilor (Becker, 1966, 153).

Într-o perioadă de aproximativ 100 de ani germanii basarabeni cu pondere în agricultură nu puteau dispune de o prezenţă culturală de talia celei a germanilor din guberniile baltice. Însă beneficiind de privilegiile acordate de către guvernul ţarist, ei şi-au păstrat specificul etnic şi şi-au perpetuat tradiţiile graţie instituţiilor de învăţământ, libertăţii confesionale şi utilizării limbii germane în efectuarea serviciului divin, presei de limbă germană din Imperiu, asociaţiilor culturale.

Note

[1] ANRM (Arhiva Naţională a Republicii Moldova). F. 152, inv. 1, d. 1446, f. 114-114 verso.

[2] ANRM. F. 65, inv. 1, d. 1449, f. 13 verso.

[3] ANRM. F. 152, inv. 1, d. 1446, f. 14 verso.

Literatura

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

Cazacu P. Moldova dintre Prut şi Nistru 1812-1918. Chişinău, 1992.

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

Fassel H. Literatura germană din Basarabia // Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară. Chişinău, 1994, nr. 1.

Fassel L. O istorie de 126 ani: germanii din Basarabia // Patrimoniu. Chişinău, 1991, nr. 3.

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

Heer E. Aus der Arbeit der bessarabischen Volksschulen während unserer 125jährigen Siedlungszeit // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1984.

Heer E. Über Lehr-und Lernmittel an bessarabischen Volksschulen // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1980.

Leibbrandt G. Die deutschen Kolonien in Cherson und Bessarabien. Stuttgart, 1926.

Neamţu A. Consideraţii asupra învăţământului primar din coloniile germane de pe teritoriul Basarabiei (1812-1914) // Revista de Istorie a Moldovei. Chişinău, 1997, nr. 1-2.

Ottmar E. Von den Schwaben in Bessarabien // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1986.

Roth K., Baumann A. Die Kirchen der deutschen Siedler in Bessarabien // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1987.

Ziebart A. Arzis, Bessarabien. Blick auf 150 Jahre Kolonistenleben und-schicksal 1816-1966. Ludwigsburg, 1966.

Rezumat

În articolul de faţă autorul expune unele consideraţii privind evoluţia culturii în localităţile etnicilor germani din Basarabia în sec. XIX – înc. sec. XX. Sunt analizate aspecte semnificative ale acestui subiect: limba şi dialectele, învăţământul, presa, exemplele de producţie literară şi didactică, unele genuri ale artei, activitatea asociaţiilor culturale.

Cuvinte-cheie: cultură, învăţământ, conştiinţă regională, presă, asociaţii culturale, literatură, artă, arhitectură, cântec religios, cântec popular.

Резюме

В настоящей статье автор излагает некоторые соображения относительно эволюции культуры в населенных пунктах этнических немцев Бессарабии в XIX – начале XX вв. Подвергаются анализу некоторые аспекты этого сюжета: язык и его диалекты, образование, печать, приводятся примеры художественной и педагогической литературы, некоторых жанров искусства, изучается деятельность культурных обществ.

Ключевые слова: культура, образование, региональное самосознание, пресса, культурные общества, литература, искусство, архитектура, религиозная песня, народная песня.

Summary

In this article the author exposes some considerations about the evolution of culture in the localities of Bessarabia with German population in the XIX – beginning of the XX century. The most significant aspects of this subject are analyzed: language and dialects, education, press, examples of literary and didactical production, some genres of art, cultural societies' activity.

Key words: culture, education, regional consciousness, press, cultural societies, literature, art, architecture, religious song, popular song.

Е. С. СОРОЧЯНУ

ТЕРМИНОЛОГИЯ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЛГАР БЕССАРАБИИ

В настоящее время актуальной проблемой славистики является комплексное изучение народной культуры и ее терминологии. Большим достижением филологической науки явилось появление первого энциклопедического словаря традиционной и духовной культуры всех славянских народов (Славянские древности, 1995-2004). В последние годы особое внимание уделяется новым перспективам работы в области балкано-славянских исследований, рядом ученых ведется разработка культурно-языковой лингвогеографической базы Карпато-балканского ареала на основе полевых исследований по единой этнолингвистической программе (Плотникова, 1996; КБДЛ, 2008).

Впервые календарная лексика бессарабских болгар подвергается этнолингвистическому анализу в конце прошлого века (Сорочяну, 1995). Этнографический и фольклорный материал собирался автором в 80-е годы в четырех болгарских селах: Криничное (Кр.), Суворово (Сув.) – Одесской области и Кирсово (Кирс.), Твардица (Тв.) – Молдова. Выбор данных сел неслучаен. Они отличаются этнографической устойчивостью, архаичностью и консервативностью быта. Кроме того, говоры этих сел являются цельными, несмешанными, едиными по своему составу. Отдельные вопросы календарной терминологии болгар Бессарабии освещены автором в ряде публикаций (Сорочану, 1998, 211-218; 2004, 65-80; Сорочяну, 1995, 92-106; 2000, 48-58).

Обрядовая терминология народного календаря болгар представляет собой систему, которая является отражением самой обрядности. Эта система включает в себя различную лексику: собственно обрядовую терминологию (специфическую и межобрядовую) и нетерминологическую лексику, которая соотносится с обрядовой реальностью, является языком описания ритуалов. К терминологической обрядовой лексике относятся названия календарных праздников (*Колада, Сорваки*, *Бабинден*, *Игнажден*, *Връбница*, *Заговезни*, *Великден*); ритуалов (*вардя чесан*, *прошка*, *кумичкане*, *калесване*); обрядовых лиц (*кулидарин*, *сорвакници*, *стари станиник*, *буянец*, *куричка*, *середичка*, *пипирудница*, *еньо*); обрядового реквизита (*герман*, *мълчана вода*, *коладна връва*, *сурваница*); обрядовых хлебов *(боговица*, *коладен кравай*, *питки за Варвара*, *гургул'че*, *милин*, *ругувачка*); песен и благопожеланий (*богославка*, *коледни песни*, *колада*, *коладница*, *дъй-ладо*, *еньовски песни*, *пипируда-лята*) и др. Терминологической лексикой также являются наименования сугубо обрядовых реалий, которые не используются вне ритуалов: *полезник*, *коледарница*, *мартинца*, *гергьовски кокъли*, *еременче*, *гуляма пипируда*, *лазарница* и др.

Важную часть обрядовой терминосистемы составляют обозначения ритуальных действий, лиц и предметов, которые противопоставляются обычным, повседневным (*върбова шубал'ка*, *шлипка*, *нечиста вода*, *пазя чесан*, *дигам жито*, *давам прошка*, *кол, кушия*, *огрипка*, *лучена манджа* и др.). Терминами следует считать и те лексемы, которые в метаязыке обрядности соотносятся с иными предметами и явлениями, например: наименование участников ритуальных обходов – *писар*, *касиер*, *котки*, *магаре*, *клочка*; ряженых – *бул'ка*, *гуденик*, *циган*, *мечка*; обрядовых атрибутов – *звезда*, *кръст*, *хлопки*; ритуальной пищи – *дядо* (рождественская свиная колбаса); обрядовых хлебов – *боговица*, *офчарка*, *кукличка* и др.

Нетерминологическая лексика может замещать термин, если определенный компонент обряда не терминологизуется, например, для обозначения обрядовых хлебов очень часто используются лексемы *хляб*, *пита*, *кравай*. Не всегда терминологизуются ритуальные угощения и обрядовый реквизит. Не обозначаются особыми терминами и исполнители «домашних» обрядовых действий. Обычно их называют субстантивированными прилагательными в превосходной степени: *най-старият*, *най-старата*.

Обрядовые реалии могут входить в состав или только одного обрядового цикла, или могут быть характерны для нескольких, иногда совершенно различных обрядов. Этим обусловлено деление обрядовой терминологии на специфическую и межобрядовую (Толстая, 1989, 217). К специфической лексике отнесем исключительно терминологию календарной обрядности, а к межобрядовой – терминологию, обслуживающую и другие обрядовые системы (свадебные, родильные, похоронные и поминальные, окказиональные). По определению С. М. Толстой, к специфическим обрядовым терминам относятся названия календарных праздников и хрононимов (*Благуштене*, *Сирни Загвазни*, *Русарската ниделя*, *Богородички пости*, *Стари Сурваки*, *Гладна куття*, *Водокръшти* и др.); участников ритуальных обходов (*полезник (клочка)*, *коледарник*, *сорвакници, буянец*, *лазарница* и др.); некоторых ритуалов, характерных только для календарных праздников (*вардя*, *пазя чесан (устурой)*, *полезя*, *одричам кравая*, *сурвам*, *прошка*, *кумичкане* и др.) и др.

Известно, что некоторые компоненты обрядов могут повторяться как в различных календарных, так и в семейных и окказиональных ритуалах, поэтому часть лексики, обозначающая эти ритуалы, яв-

ляется общей. Так, некоторые лексемы, входящие в календарную терминосистему, являются межобрядовыми: названия караваев (*привит кравай*, *плетен кравай*) и обрядовых хлебов (*меденик*, *кукличка*, *прусурки*); некоторых ритуальных действий (*калесвам*, *давам прошка*, *дигам жито*); обрядовых лиц (*бул'ка*, *гуденик*, *кума*); одежды и украшений (*барез*, *венец, китка*); ритуального блюда из пшеницы (*коливо*) и др.

Обрядовая терминология является частью лексики болгарского национального языка, она подчиняется тем же языковым законам, что и лексика общелитературного языка. Исследуемая терминологическая лексика рассматривалась нами с различных сторон: грамматической, словообразовательной, семантической, этимологической, диалектной.

Среди календарных терминов встречаются все структурные типы слов, которые характерны для болгарского национального языка:

I. Непроизводные (*Колада*, *Сурва*, *Марта*, *Пипируда*, *тример* и др.).

2. Производные (*коладник*, *коледарница*, *сурвакница*, *полезник*, *прекадяване*, *меденик*, *овчарка*, *прошка*, *кумичкане*, *връвница*, *буянец* и др.).

3. Сложные (*Бабинден*, *Благовещене*, *богославям*, *Водокръщи*, *Одокръсчение*, *Великден*, *Игнажден* и др.).

Морфологическая структура обрядовых терминов может быть разной: самостоятельно и в составе терминологических словосочетаний функционируют термины-существительные, глаголы, прилагательные. Исследование обрядовых текстов показало, что в большинстве своем обрядовые терминологические наименования представлены именами существительными. И это не случайно. Известно, что имя существительное выполняет номинативную и дефинитивную функции, что дает возможность полнее раскрыть содержание понятия, обозначенного соответствующим термином.

В функции терминов выступают и глаголы. Они представлены небольшой группой (*богославям*, *говея*, *заговявам се*, *калесвам, коледувам*, *кумичкам се*, *полезя*, *кадя*, *сорвакам (сурвакам*, *сурвам)* и др.). Значения глаголов указывают на принадлежность к обрядовой сфере. Глаголы-термины обозначают обрядовый акт, обрядовое действие, ритуал, совершающийся с термином-именем (например, *кума – кумичка – кумичкам се – кумичкане*). Выделяя глаголы-термины, за основу мы брали словообразовательные отношения и системные отношения частей речи. Совместно с другими частями речи глаголы-термины образуют словообразовательное гнездо, связанное общим терминологическим значением (например, *Коледа – коледувам*, *коледар*, *коледарница*, *коледни песни* и т. д.; *полезя – полезник*; *богославям – богославка*; *кадя – прекадявам*, *прекадяване* и др.).

Прилагательные принимают большое участие в терминообразовании, являясь составными элементами сложных терминов и терминологических словосочетаний: *Великден*, *Илинден*, *Бабинден*, *коледарски кравай*, *гергьовски кокъли*, *връбна събота*, *лазарски песни*, *сирни заговезни*, *Велики четвъртък*, *прощална вечер*, *русарската неделя*, *тодорска задушница*, *пилешки празник.* Однако в составе сложного термина и термина-словосочетания прилагательные несамостоятельны, как и в общеупотребительном языке выполняют функцию определения. В случае субстантивации прилагательные выполняют самостоятельные функции: *распятията* (*распятия петак*), *Петроу* (*Петровден*), *Куку* (*Куковден*), *Макавей* (*Маковеевден*).

Термины-словосочетания представлены следующими типами синтаксических конструкций:

I. Адъективно-номинативные словосочетания, в которых прилагательное образовано от названия праздника (*коледни кравай*, *коладна връва*, *богородички пости*, *лазарски песни*, *гергьовско агне*, *димитровска задушница*, *еньовски китки*, *петровско пиле, тодорска неделя*, *троицка събота*); от существительного со значением обрядового лица (*коледарски кравай*, *Попова вечер*); прилагательное образовано от имени, которому посвящен праздник (*пилешки празник*, *вълчи празници (вълцките празници*), *русалимски празници (русарската неделя*); от глагола, обозначающего основное ритуальное действие (*кадена вечер* – от глагола кадя, *усвитена вода* – от глагола осветя, *мълчана вода* – от глагола мълча, *прощална вечер* – от глагола прощавам). В некоторых терминологических словосочетаниях прилагательное служит для выделения характерного признака предмета (*плетен кравай*, *привит кравай*, *нечиста вода*, *варено жито*, *лучена манджа*), а также хрононима (*сирни заговезни*, *месни заговезни*, *кокълна неделя*, *сирна неделя*, *масляна неделя*).

В роли терминов выступают не только прилагательные как порождения терминов-существительных. В составе терминологических словосочетаний часто присутствуют прилагательные, по происхождению общелитературные, обычные слова. Так, например *луда сряда*, *черна сряда*, *Велики четвъртък*, *голяма неделя*, *мъртви Великден*, *Нова година*. Терминологизация таких прилагательных влечет за собой ряд лексико-грамматических и лексико-семантических изменений. Термины – прилагательные утрачивают, как правило, признаки качественных прилагательных. Это выражается не только в значении, но и в формальном отсутствии степеней сравнения. Выступая в своей основной функции – определения, термины-прилагательные выражают обычно не качественную характеристику в общепринятом понимании этого слова, а родо-видовые отношения между предметами и явлениями действительно-

сти. Они выражают функцию уточнения, ограничения, выделения характерного признака, создавая словосочетания-термины.

2. Субстантивные словосочетания, в которых оба существительных являются терминами: *кравай за коледарите*, *питки за Варвара*, *одричане на кравая*. Кануны праздников обозначены словосочетаниями, в которые входит предлог ***срещу***: *срещу Колада*, *срещу Сорваки*, *срещу Игнажден*, *срещу Йордановден* и т.д.

3. Глагольные словосочетания, в состав которых входят:

а) глагол-термин (*одричам кравая*, *опчитам кравая*, *говея тример*);

б) глагол-нетерминологическая лексема и дополнение, выраженное термином и обозначающее объект магических действий (*държат тример*, *дигат жито*, *ходя на Колада*, *ходя на Васильова матя*, *правя Сурваки*, *ходя на Пеперуда*, *ходя на Миланка*, *ходя на Лазар* и т. д.);

в) словосочетания, состоящие из общеупотребительных слов, в целом представляющие собой сложное наименование ритуала (*вардя чесън*, *пазя чесън*, *давам прошка*).

Как уже отмечалось, календарная обрядовая терминология представляет собой систему, которая отражает структуру обрядов, их значение. Для этой системы, в соответствии с объявленным содержанием, характерно наличие определенных семантических групп, отношения синонимии и антонимии, полисемии, использование метафорической лексики, а также терминов, отражающих представления о древних языческих культах.

В болгарской календарной терминосистеме нами выделены следующие группы обозначений: 1) праздники и хрононимы; 2) ритуалы; 3) обозначения обрядовых действий, песен и благопожеланий; 4) исполнители обрядовых действий; 5) обрядовые реалии [1].

Наиболее значительны первая и вторая группы терминов, поскольку их основы отражают семантику обрядового цикла и используются для создания многочисленных дериватов.

В основе народного календаря болгар лежит православный церковный с чередованием праздничных циклов (Рождество, Пасха, Троица) и постов. Поэтому в состав большей части названий праздников входят антропонимы православных святых: *Андреевден* – Кр., Сув.; *Ивановден* – Кр.; *Г'орг'овден* – Кр.; *Никулден* – Сув.; *Спасувден* – Кр., Сув.; *Димитруфска задушница* – Тв.; *Тодурска нидел'а* – Тв.; *Тодурска събута* – Тв. Иногда наименованием дня служит лишь имя святого: *Васил'* – Кирс.; *Варвара* – Кирс., Кр., Сув.; *Свита Варвара* – Тв.; *Сава* – Тв., Кирс., Кр., Сув.; *Питроу и Павел* – Кр.; *Макавей* – Кр. Кроме того, частью календарной терминологии являются названия церковных праздников и хрононим: *Благуштене* – Тв.; *Благувица* – Сув. (Благовещение); *Вознесенийе господне* – Сув. (Спасов день); *Кръхчение господне* – Тв. (Крещение); *Прибризине* – Тв. (Преображение); *Расп'атийа петак, Расп'атийата* – Тв. (Великая пятница перед Пасхой); *Свити читиришитен* – Тв., Кр., Кирс., Сув. (День сорока мучеников); *Убиксиение Иванува глава* – Сув., *Обсичине* – Тв. (День св. Иоанна Главосека); *Уидине* – Тв. (Праздник введения Богородицы в Храм) и др.

Наряду с христианскими наименованиями праздников функционируют и древние народные названия: *Бабинден* – Кр., Сув.; *Връбница* – Кирс.; *Масленица* –Тв., Кр., Кирс., Сув.; *Вл'чит'ä празници* – Тв.; *Мишинден* – Тв. и др. Каждому из основных праздников церковного календаря соответствует народный термин (*Рождество Христово – Колада* – Тв.; *Пасха – Великден* – Тв., Кр., Кирс.; *Троица – Русалийа* – Тв.). Сосуществование христианских и архаических народных наименований характерно и для многих других праздников: *Васил'ууд'ен – Сорваки* – Тв.; *Лазаровден – Вербна събута* – Кр.; *Игнажден' - Пилешки празник* – Кирс.; *Андреевден – Устурой* (‘чеснок’) – Сув.

Этнолингвистический анализ народных названий праздников Рождества и Нового года (*Колада*, *Сорваки*) дает И. А. Седакова в своем диссертационном труде (Седакова, 1984), мы же дадим ареальную характеристику этих терминов и остановимся на анализе их дериватов, обозначающих самые различные компоненты рождественской и новогодней обрядности.

Посты обозначены словосочетаниями с опорным общеславянским словом ***пост*** и их определениями: *Велики пос*(*т*) – Кр., Кирс., Сув.; *Рождественски пос* – Кр.; *Колажни пости* – Тв.; *Богородички пости* – Сув.

В календарной обрядности важную роль играют кануны праздников, к ним приурочены основные ритуалы. Для их обозначения используются субстантивные словосочетания, состоящие из слов с темпоральным значением и наименования праздника: *Вечер на Колада* – Кирс.; *Вечар на загувезни* – Сув.; *Срещу Колада* – Кр.; *Срещу Игнажден* – Кр.; *Срещу Сурваки* – Кр.; *Ср'ашту Йурдана* – Сув. и др. Иногда канун и сам праздник противопоставляются с помощью определений, которые антонимичны по своему значению, например: «маленький» и «большой» – *Малка Йурдана – Гол'ама Йурдана* (Сув.) ‘Крещенский сочельник – Крещение’.

Кануны трех основных святочно-новогодних праздников (Рождество, Новый год, Крещение) терминологизируются по важнейшему ритуалу, приуроченному к этим вечерам, а именно: окуривание обрядовой трапезы и помещений – *Кадеена вечара* – Тв. ‘вечер рождественского сочельника’; *Кадоуна*

вечар – Тв. ‘вечер кануна Нового года’; *Трета кадена вечер* – Кирс. ‘вечер крещенского сочельника’.

Хрононим неразрывно связан с обрядом, с наиболее характерным для данного дня ритуалом. Исходя из предложенного Н. И. Толстым понятия “грамматики” обряда (Толстой, 1982, 57), можно выделить ряд номинационных типов, каждый из которых мотивирован отдельным элементом обряда. Чаще хрононим отражает наиболее характерное обрядовое действие (предикат) данного дня: *Трифун зар'язан* – Тв.; *Водокръшти* – Кр.; *Загвазни* – Тв.; *Кадена вечер* – Кирс., Тв.; *Поминална събута* - Сув.; *Пруштална вечар* – Сув. Иногда хрононимом или названием ритуала становятся названия самих обрядовых действий, например: *Кришченийе вуда* – Сув.; *Вард'а* (*паз'а*) *чесан* – Тв.; *Дигът житуту* – Тв. Исполнители основных ритуалов дня (субъекты) могут дать название, как дню, так и самому ритуалу: *Пипируда* – Тв., Кирс., Кр., Сув.; *Кумичкане* – Тв. *(кума*, *кумичка*); *Попова вечер* – Кирс. (в крещенский сочельник поп после водосвятия ходил по селу, кропил святой водой колодцы, дома, хозяйственные постройки, за что получал подношения).

Наиболее продуктивна модель образования хрононимов и ритуалов от обрядовых объектов. Для номинации используются названия предметов, которые в этот день имеют магические свойства, ритуальную символику, например: день, когда украшают дома ветками вербы, назван в Криничном *Вербна събута*, в Кирсово – *Връбница*; Андреев день, когда совершался обряд «хранения чеснока» в с. Суворово именуется *Устурой* (‘чеснок’). Греческий термин ἁγιασμα ‘священный источник’, означающий в болгарских диалектах освященную воду, дал название празднику Крещения: *Гол'ама айазма* – Кирс.; в наименовании *кунит'ä* – Тв. отразился обряд омывания икон.

В названиях некоторых хрононимов отразилось предписание определенной пищи в определенное время календарного года: *Сирната нидел'а* – Тв., Кирс., Кр., Сув., *Сирни загвазни* – Тв., *Масл'аната нид'ал'а* – Сув., *Месни загувезни* – Кр., *Кокълната нид'ал'а* – Сув. Название блюда, приготовляемое на Сырные заговезны, – *сирница* Тв., становится названием всей сырной недели. Сочельник Крещения, когда соблюдался строгий пост, обозначен в с. Криничное термином *Гладна кутт'а.*

Названием дня также могут служить адресаты обрядовых действий. Так, например, праздник, посвященный бабке-повитухе, во всех исследуемых селах назван *Бабинден*. Модель образования термина та же, что и при образовании наименований церковных праздников, посвященных святым (срв. *Ивановден*).

Адресатами выступают и умершие предки: *Мъртв'уу Великден* – Кр. В народном календаре болгар особое место занимают поминальные дни. День, когда поминают усопших, обозначается общим термином *Задушница* или его вариантами *Душница* – Кр. и *Одуши* – Сув. Дни поминального календаря дифференцируются определением: *Димитруфска задушница* – Тв., *Тодорска задушница* – Тв. В других терминах носителем значения обряда является определение: *споменал'ната събута* – Сув. (Тодорска задушница), *пугребената събута* – Тв. (Пасхальная суббота), *душна ср'ада* – Кр. (среда пасхальной недели).

Другой тип адресатов представляют животные, в целях защиты от которых соблюдают определенные запреты. К таковым относятся мышиный день и волчьи праздники: *Вълчит'ä празници* – Тв., *вълцките празници* – Сув., *мишинд'ен* – Тв. В народном календаре болгар существует множество дней с запретами на различные виды работ или связанные с совершением определенных ритуальных действий, направленных на защиту домашних животных от болезней и увеличение их плодовитости. Однако зафиксирован лишь один термин: *пилешки празник* – Кирс. 'куриный праздник' (День святого Игната). Единичные ритуалы терминологизируются по основному реквизиту обряда (*Герман* – Сув., *Йеременче* – Кирс.) и по обрядовой песне (*Дъй-Ладо* – Сув.). Еще одним важным источником номинации являются мифологические персонажи. К ним, прежде всего, относятся Русалии: *Русалимски празници* – Тв., *Русарската нидел'а* – Кирс., *Русалийа* – Тв., *Русали* (мн) – Кр. Pluralia tantum – один из типичных способов обозначения праздника (Толстая, 1983, 82), см. также *Водокръшти*, *Загувезни*, *Трифунци***,** *Кунит'ä***.** В основе наименования праздника первого дня марта лежит другой мифологический персонаж – *Баба Марта* – Тв., Сув.

Самым важным христианским праздником в году является Пасха, значимость этого дня отражена в его народном наименовании – *Великден* – Кр., Сув., Тв., Кирс., как и все дни Страстной недели: *Велик'уу пунидел'ник* – Кр., *Великата ср'ада* – Кр., *Велики читвъртък* - Тв., Сув., Кр., *Велик'уу петок* – Тв. Страстная неделя обозначена синонимичными эпитетами: ‘великий’ и ‘большой’ – *Велика нидел'а* – Тв., Кр. и *Гул'ама нидел'а* – Кр.

Оценочное значение носят определения и других хрононимов: *мръсни дни* – Кирс. (от дня Св. Игната до Бабина дня, когда не разрешалось прясть, стирать, мыть головы), *страшна нидел'а* – Тв. (первая неделя поста); *черна ср'ада* – Тв. (среда перед Троицей, когда соблюдался полный (“черный”) пост), этот же день в Суворове назван *луда ср'ада* (совершались обряды, оберегающие от эпилепсии: под подушки клали полынь).

Анализ показал, что основным праздникам и хрононимам народного календаря соответствует несколько терминов. Объясняется это сосуществованием христианских и древних народных наименований, а также отражением в значении лексемы

семантики различных обрядовых актов, различных культов и представлений.

В третьей группе выделяются подгруппы обозначений обрядовых действий и вербальных актов. Основные действия в большинстве своем обозначены нетерминологической лексикой. Магические действия, которые осуществляют в доме глава и члены семьи, не терминологизируются. Терминология обрядовых действий охватывает в основном ритуальные обходы домов и обрядовые предписания на Заговенье.

Поесть в последний раз скоромное и потом соблюдать пост – эти действия обозначены общеславянскими глаголами заговеть и говеть (*загув'авам* и *гувейа*), причем глагол говеть, кроме основного церковного значения, в с. Твардица употребляется в значении первой с кумой не заговаривать в знак уважения и почтения (обычай *кумичкане*). Любопытно было обнаружить, что глагол говеть в значении 'уважать, благоговеть' известен в древнеисландском языке (Фасмер, 1986, 423). Строгое соблюдение трехдневного поста в первую неделю Великого поста в болгарском литературном языке отмечено глаголом из греческого языка *тримиря*. В диалектах же глагол не укрепился, семантика обряда передается словосочетаниями *гув'ът тример* – Кр., *държът тример* – Кирс., где глаголы *гув'ът* и *държът* еще раз подчеркивают значение ‘блюсти’.

Глагол *калесвам* заимствован из греческого языка и в литературном языке известен как свадебный термин. В Твардице, кроме основного значения ‘приглашать гостей на свадьбу’, этот глагол означает ‘носить поклон’: в Пасху молодожены посещали своих кумовьев с пасхальными караваями, крашеными яйцами.

Другой свадебный термин – глагол *кумичкам са* (Тв.) – означает участие девушек в обряде *кумление* в лазарских девичьих гаданиях. Использование свадебных чинов и их наименований лишний раз подчеркивает любовно-брачное содержание лазарских обрядов.

Ритуальные обходы домов отмечены глаголами-дериватами от семантических основ *полез-, колед-, сорвак* – (*полез'а* – Тв., Кр., *кулидувам* – Кр., *сорвакам* – Тв.) и терминологическими словосочетаниями, где опорное слово-глагол *ходя*, а виды ритуальных обходов отмечены определениями: *ход'а на Колада* – Кирс., *ход'а саз звизда* – Тв. и др. Номинация ритуальных обходов различна. Определением является название хрононима: *ход'а на Колада* – Кирс., *ход'а на Лазар* – Тв., Кирс., Кр., *ход'ъ на Миланка* – Сув. (на Новый год), *ход'а на Сорваки* – Тв., *ход'а на Васил'ова мат'а* – Кирс., то же, что *сорвакам*); название атрибута колядования: *ход'а с хлопк'и* – Тв., *ход'а са звизда* – Тв., Кр., Сув.; обрядовое лицо: *ход'а на пипируда* – Тв., Кр., Кр., Сув.; название поздравительной песни: *ход'а на хей-хей* – Кирс. Некоторые словосочетания состоят из субъекта во множественном числе и предиката: *ход'ат коладници* – Кр., *одът сурвики* – Сув., (*х*)*од'ат траките* – Кр. (название атрибута *трака* – ‘колокольчик’ перенесено на участника обхода, однако отдельно термин *трака* в значении обрядового лица не употребляется).

Особую подгруппу составляют обозначения вербальных актов обрядовых лиц, отражающие христианские и некоторые языческие культы и представления. Так, в обряде колядования кульминационным моментом является акт одаривания колядующих ритуальным хлебом, предназначенным в качестве жертвы умершим родственникам и Богу. Колядчики воспринимались как заместители умерших, которые обходили дома, чтобы получить обязательный обрядовый хлеб, за что должны были благословлять, воздать благодарность хозяевам. Акт благословления в исследуемых селах отмечен терминами *богослав'ам* – Кирс., Сув., *удричам кравайа* – Тв., *опчитам кравайа* – Кр. Глагол *богославям* вытесняет общераспространенный по всей Болгарии глагол данной семантической группы – *благославям*, сохраняя его обрядовое значение. Во всех трех терминах контаминированы одни и те же значения: 1. ‘величать, славить бога’ (*богослав'ам*); 2. ‘благословлять, произносить добрые пожелания’ (*опчитам кравайа)*; 3. ‘предрекать плодородие, богатство, хорошую судьбу’ (*удричам кравайа* – от глагола обричам ‘обрекать, предопределять’ (РБР, 1986, 999).

Терминология вербальных актов тесно связана с наименованиями словесных формул и благопожеланий. Нами зафиксирован лишь один термин – *богославка* – Кирс., Сув., образованный от глагола богославям, в других же диалектах для обозначения благопожеланий, произносимых главой колядчиков, употребляется церковный термин *молитва* (Тв., Кр.), наделенный дополнительной ритуальной семантикой.

Примечание

[1] Четвертая и пятая группы обозначений рассматриваются в продолжении данной статьи, которое выйдет в следующем номере «Revista de etnologie şi culturologie».

Литература

Карпато-балканский диалектный ландшафт. Язык и культура. М., 2008.

Плотникова А.А. Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала. М., 1995.

Руско-български речник. Под ред. На С. Влахов и Г. А. Тагамлицка. Т. I. София, 1986.

Седакова И.А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н., М., 1984.

Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 томах. Под ред. Н.И. Толстого. М., 1995-2004, издание продолжается.

Сорочану Е. Общие элементы в зимней календарной обрядности болгар и молдаван // Relaţiile moldo-bulgare în epoca medie şi moderne. Chişinău, 1998.

Сорочану Е. Этнолингвистический словарь календарной обрядности бессарабских болгар // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т.VIII. В.-Търново, 2004.

Сорочяну Е. С. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995.

Сорочяну Е. С. О балканских элементах в зимней календарной обрядности болгар, гагаузов и молдаван // Ethnoses and Cultures on the Balkans. Internasional Conference. Bulgaria, Trojan, 23-26.08.2000. Vol.2. Sofia, 2000.

Сорочяну Е. С. Терминология болгарской календарной обрядности в сравнении с гагаузской (на материале болгарских и гагаузских говоров Бессарабии). Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. к.ф.н., М., 1995.

Толстая С.М. К ареальной характеристике Полесского традиционного календаря // Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы. М., 1983.

Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. М., 1989.

Толстой Н. И. Из “грамматики” славянских обрядов // Труды по знаковым системам. Ученые записки ТГУ. XV, вып. 576. Тарту, 1982.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986.

Список сокращений

КБДЛ – Карпато-балканский диалектный ландшафт
РБР – Руско-български речник
Кр. – Криничное
Сув. – Суворово
Кирс. – Кирсово
Тв. – Твардица

Rezumat

În acest articol se examinează terminologia rituală calendaristică a bulgarilor din Basarabia. Lexicul este prezentat ca un sistem de semne, ce reflectă structura ritualică. Se caracterizează structuri lexico-gramaticale, derivative, etimologice şi alte particularităţi ale terminologiei calendaristice, se evidenţiază grupele determinative, se cercetează semantica termenilor calendaristici şi răspândirea lor din punct de vedere dialectologic şi a lingvisticii areale. O deosebită atenţie acordăm procedeelor de nominalizare. Obiectul de studiu în acest articol este denumirea sărbătorilor şi crononimelor, obiceiurilor, acţiunilor rituale, cântecelor, urărilor de bine.

Cuvinte-cheie: termen ritual, terminologia calendaristică, bulgari din Basarabia, semantica termenilor calendaristici, sărbători calendaristice, crononime.

Резюме

В статье рассматривается обрядовая лексика народного календаря болгар Бессарабии. Она представлена как система знаков, отражающая структуру самой обрядности. Характеризуются лексико-грамматические, словообразовательные, этимологические и др. особенности календарной терминологии, выделяются основные группы обозначений, исследуется семантика обрядовых терминов и их распространение с точки зрения диалектологии и ареальной лингвистики. Особое внимание уделено способам номинации. Объектом изучения в данной статье явились обозначения праздников и хрононимов, ритуалов и обрядовых действий, песен и благопожеланий.

Ключевые слова: обрядовый термин, календарная терминология, болгары Бессарабии, семантика обрядовых терминов, календарные праздники и хрононимы.

Summary

Ritual vocabulary of the Bessarabian Bulgarians’ popular calendar is reviewed in the article. It is shown as a system of signs that reflects the structure of the ceremonies. There are characterized lexico-grammatical, word-formative, etymological and other peculiarities of calendar terminology. There are separated the basic groups of designation. Semantics of the ritual vocabulary is analysed from the point of view of dialectology and areal linguistics.

Special attention is payed to the ways of nomination. The subject of analyses in the article are the designation of holydays and hrononims, rites and ceremonial actions, songs and goodwishes.

Key words: rite definition, calendar vocabulary, Bessarabian Bulgarians, semantics of the rite definitions, calendar holydays and hrononims.

А. М. ВАРЗАРЬ

ЭТНОГЕНЕЗ ГАГАУЗОВ ПО ДАННЫМ АУТОСОМНЫХ ДНК МАРКЕРОВ

Введение

Несмотря на большой интерес к этногенезу гагаузов у историков, этнографов, языковедов, антропологов, вопрос об их происхождении остается нерешенным. Согласно наиболее популярной у восточноевропейских исследователей версии степного происхождения гагаузов, они являются потомками тюркских кочевых племен, осевших в средневековье на Балканах. Ее оппоненты, защитники анатолийской версии, видят в гагаузах потомков анатолийских турок (сельджуков), основавших в конце XIII века в Добрудже непродолжительно существовавшее государство. Наконец сторонники смешанного происхождения гагаузов предполагают, что в этногенез гагаузов внесли вклад оба тюркских компонента – анатолийский и степной. Наряду с тюркской составляющей, в формировании культурного своеобразия гагаузов важную роль сыграл балканский культурный фактор (Покровская, 1964; Шабашов, 2002; Квилинкова, 2007).

В последние десятилетия для реконструкции демографических процессов широко используются генетические методы. Это объясняется тем, что генофонд популяции, ее генный запас, будучи категорией, безусловно, биологической, формируется под воздействием как биологических, так и социальных факторов. В этой связи генные частоты, характеризующие генофонд конкретной популяции, являются не чем иным, как биологической записью пройденного популяцией исторического пути, его интегральной характеристикой. Расшифровка этой записи является незаменимым этапом в познании целостной истории популяции. Результаты популяционно-генетических исследований с использованием белковых полиморфизмов (иммунобиохимических, эритроцитарных и сывороточных полиморфных маркеров) у гагаузов показали, что их генофонд близок к таковому у географически сопредельных народов (Спицын и соавт., 1999; Varsahr et al., 2003). Открытие ДНК полиморфизма в 80-х годах прошлого века значительно расширило возможности популяционно-генетического анализа. Наиболее важным преимуществом ДНК по сравнению с белками является наличие в ней полиморфизмов разного типа, каждый из которых имеет свои особенности. В популяционной генетике большой популярностью пользуются полиморфные *Alu* инсерции (вставки), представляющие собой наиболее распространенное в геноме человека семейство повторяющихся мобильных элементов с числом копий порядка 500 тыс. на гаплоидный геном (Batzer and Deininger, 2002). Большая часть *Alu*-повторов в геноме человека мономорфна, то есть копия *Alu*-элемента в данном локусе присутствует у всех индивидов. Однако в некоторые локусы (примерно 1000 локусов на гаплоидный геном) инсерция *Alu*-элемента произошла сравнительно недавно, в период, совпавший со временем расселения современного человека и дивергенцией его популяций. Такие локусы полиморфны по наличию/присутствию *Alu*-повтора в современных популяциях, что позволяет использовать их в качестве генетических маркеров в популяционных исследованиях. Ряд свойств полиморфных Alu-инсерций делает их удобными для популяционно-генетического анализа. Во-первых, *Alu*-элемент характеризуется высокой стабильностью в силу отсутствия механизма удаления *Alu*-повтора из специфического локуса. Во-вторых, наличие *Alu*-элемента в данном локусе свидетельствует об идентичности его происхождения у всех носителей *Alu*-элемента, иными словами, вероятность, что инсерция в одном и том же локусе генома имела место дважды или несколько раз, практически равна нулю. В-третьих, всегда известно предковое состояние полиморфизма (отсутствие инсерции в конкретном локусе) и направление мутации. Наконец, генотипирование *Alu*-маркеров осуществляется с помощью простых методов (ПЦР с последующим обнаружением полиморфизма в агарозном геле).

В рамках настоящей работы были сформулированы следующие задачи: (1) при помощи анализа аутосомных *Alu* полиморфизмов охарактеризовать структуру генофонда гагаузов; (2) определить генетическое положение гагаузов Молдавии среди родственных в культурном и лингвистическом отношении популяций Европы и Азии; (3) на основании полученных результатов провести реконструкцию демографической истории гагаузов.

Материал и методы

Материалом для исследования послужили две популяционные выборки гагаузов проживающих в селах Конгаз и Этулия. Численность суммарной выборки составила 136 человек. В обследование включались неродственные индивидуумы, неметисированные до третьего поколения. Забор крови (5 мл.) проводился на добровольной основе. ДНК выделяли из лимфоцитов крови стандартными методами (Miller et al., 1988).

Генотипирование восьми полиморфных инсерций *Alu*-элемента в локусах *ACE, PLAT, FXIIIB, APOA1 PV92, B65, D1* и *A25* проводилось с использованием последовательностей праймеров и условий, опубликованных ранее (Arcot et al., 1995a; Arcot et al., 1995b; Batzer et al., 1996). Продукты ам-

плификации разделялись в 1,5%-м агарозном геле, содержащем бромид этидиума. Визуализацию продуктов амплификации проводили в условиях ультрафиолетового облучения. По каждому локусу выявлено два аллеля – наличие инсерции *Alu*-элемента (*Alu* "+") и отсутствие инсерции (*Alu* "-").

Частоты аллелей и соответствие распределения генотипов равновесию Харди-Вайнберга вычисляли общепринятыми методами (Животовский, 1991). Генетические расстояния между популяциями рассчитывались по методу Ней (Nei, 1987) с помощью программы GENDIST пакета PHYLIP (Felsenstein, 1993). Многомерное шкалирование проведено посредством пакета STATISTICA (StatSoft, 1995). Филогенетические деревья строили с помощью алгоритма «ближайшего соседа» (neighbor joining), реализованного в пакете программ PHYLIP (Felsenstein, 1993).

Результаты и обсуждение

В таблице представлены частоты аллелей по каждому из восьми локусов в двух обследуемых гагаузских популяциях, а также в других этнических группах в качестве сравнения. Все восемь локусов оказались полиморфными в двух гагаузских популяциях: не было выявлено ни одного случая фиксации какого-либо из аллелей. Ни в одном из 16 тестов на соответствие генотипов равновесию Харди-Вайнберга не было выявлено значимое отклонение (результаты тестов не представлены). Удовлетворительное соответствие во всех случаев эмпирического распределения генотипов распределению ожидаемому (соответствующему модели Харди-Вайнберга) свидетельствует об отсутствии (или незначительности) эффекта инбридинга (близкородственных брачных связей) в исследованных популяциях.

В целом для гагаузских популяций характерен спектр аллельных частот, свойственный другим европейским популяциям. На фоне общеевропейских величин отмечены пониженные частоты инсерций в локусах *TPA25, B65, D1* и *A25* в выборке из Этулии. Локусы *PV92, F13B* и *APOA1* являются наиболее подходящими маркерами для дифференциации монголоидных (азиатских) популяций от европеоидных. Особенностью азиатских популяций является относительно высокая частота *Alu*-инсерций в локусах *PV92* и *F13B* и относительно низкая частота инсерции в *APOA1*. В исследованных нами выборках гагаузов аллельные частоты по *PV92, F13B* и *APOA1* соотносятся с таковыми в европейских популяциях и заметно отличаются от величин, характерных для азиатских этнических групп.

С целью определения генетического положения гагаузов среди других тюркоязычных и сопредельных популяций, был применен метод генетических расстояний по Nei. Информация о частотах генов в сравниваемых группах была извлечена из публикаций (Romualdi et al., 2002; Xiao et al., 2002; Хитринская и соавт., 2003; Comas et al., 2004; Varzari et al., 2007). Полученная матрица попарных генетических сравнений (не представлена) была использована для обобщающей визуализации взаиморасположения популяций методом многомерного шкалирования. Результаты анализа представлены на рисунке 1. Балканские популяции формируют на графике плотный кластер, в то время как среднеазиатские популяции демонстрируют значительный межпопуляционный разброс. Среди среднеазиатских популяций наибольшую близость по отношению друг к другу обнаруживают казахи и киргизские популяции. Между ними и балканским кластером популяций расположены узбеки. Наиболее обособленное от всех популяций положение занимают уйгуры. Гагаузы входят в состав балканского кластера, внутри которого не прослеживается четкой связи с этничностью или географическим происхождением сравниваемых популяций. Анализы генетических расстояний и многомерного шкалирования дают информацию о взаимном родстве популяций, однако на их основании нельзя судить о значимости (статистической силе) этого родства. Поэтому мы обратились к непараметрическим приемам анализа популяционных данных. Из исходного массива данных по частотам аллелей создавали 1000 бутстреп-реплик, в каждой из которых один из локусов (случайно выбранный) был замещен дубликатом одного из оставшихся (случайно выбранных) локусов. На основании 1000 бутстреп-реплик строили 1000 реплик матриц генетических расстояний и 1000 реплик филогенетических древ, из которых конструировали единое консенсусное (наиболее вероятное) филогенетическое древо (рисунок 2). Величина бутстрэпинга на ветвях древа является мерой стабильности ветвей (кластеров), статистической оценкой их надежности. В целом, результаты анализа построения филогенетического древа хорошо согласуются с результатами многомерного шкалирования. На обоих графиках прослеживается четкая взаимосвязь положения популяций с их расовыми характеристиками (Алексеев, 1974). Киргизы и казахи, которым свойственны выраженные монголоидные черты, на дендрограмме (как и на двумерной диаграмме) максимально дистанцированы от европеоидных балканских популяций. Узбеки и уйгуры, будучи морфологически метисами, занимают промежуточное между «монголоидным» и «европеоидным» кластерами положение. Более того, ветви, отделяющие узбеков и уйгур от «европеоидных» и «монголоидных» кластеров, подкрепляются относительно высокими значениями бутстреп-реплик, указывая, во-первых, на значимость генетических отличий европейских от средне азиатских популяций, а во-вторых, свидетельствуя о смешанном происхождении генофондов узбеков и уйгур. Внутри балканского кластера,

который также вмещает турецкие и гагаузские выборки, популяции кластеризуются хаотично, без видимой лингвистической или географической закономерности. Низкие значения бутстреп-реплик на ветвях «европеоидного» кластера указывают на отсутствие выраженных барьеров, препятствующих потоку генов между разными этносами. Альтернативное объяснение наблюдаемому несоответствию между этнической принадлежностью и структурой генофондов, – более позднее происхождение современных этносов Юго-Восточной Европы по сравнению с дифференциацией ее генофонда. Иными словами, в этом регионе история этническая и биолого-демографические процессы протекали в значительной мере независимо друг от друга.

Несоответствие между языком и генетикой выступает особенно отчетливо у турок и гагаузов. Несмотря на выраженные лингвистические отличия гагаузов и турок от географически сопредельных популяций, они демонстрируют с ними тесное генетическое родство и в то же время сильно отличаются от родственных по языку тюркских популяций из Средней Азии. На основании изложенных данных можно заключить, что генофонд гагаузов и турок сформировался на общей с балканскими народами генетической основе, а их тюркизация была скорее культурной, чем биологической.

Вытеснение индоевропейского языка тюркским языком, вероятно, происходило в соответствии с моделью «элитного доминирования», согласно которой язык небольшой по численности группы завоевателей (тюрков) был воспринят численно преобладающим населением завоеванных стран (Анатолии и Балкан) посредством силы и/или в связи с тем, что общение на нем давало социальные привилегии и поэтому становилось предпочтительным (Renfrew, 1987). В своем классическом варианте эта модель подходит для населения современной Турции (Анатолии). В случае гагаузов дело обстоит гораздо сложнее. По численности гагаузы значительно уступают туркам (200 тыс. против 70 млн.). Если допустить, что гагаузы являются потомками тюркских кочевников из Средней/Центральной Азии, то, в силу их малочисленности, в их генофонде должны были сохраниться генетические черты кочевников из Центральной Евразии. Поскольку гагаузы не обнаруживают тенденций сближения со среднеазиатскими тюрками, осмелюсь предположить, что православное тюркское население Балканского полуострова в средние века было более многочисленным, но подверглось ассимиляции индоевропейским населением и/или исламизации во время Османской оккупации Балкан с последующим смешением с балканскими турками. Отсутствие религиозного барьера между гагаузами и индоевропейским населением Балканского полуострова также могло способствовать биологическому смешению гагаузов с соседними народами и постепенному растворению их исходного “азиатского” генного пула в балканской генетической среде.

Гагаузы могут быть потомками анатолийских турок, как утверждают сторонники анатолийской версии происхождения гагаузов. Хотя гагаузы и демонстрируют большее родство с балканскими популяциями, чем с турками, следует отметить, что отличия между гагаузами, балканскими популяциями и турками статистически незначимы. Иными словами, набор маркеров из восьми аутосомных бинарных полиморфизмов обладает недостаточной дифференцирующей мощностью для обнаружений генетических отличий между турками и балканскими популяциями, что делает проверку гипотезы происхождения гагаузов из Анатолии на настоящем уровне генетического анализа малоэффективной.

В целом можно заключить, что генофонд гагаузов, описанный с помощью 8 аутосомных *Alu* маркеров, обнаруживает близость к таковому у географически сопредельных групп Юго-Восточной Европы. Для более детальной реконструкции генетического родства гагаузов с соседними и более отдаленными народами представляется целесообразным исследование в дальнейшем таких этноспецифических генетических систем, как полиморфизм митохондриальной ДНК и Y-хромосомы.

Благодарность

Автор выражает искреннюю признательность своему научному руководителю профессору Элизабет Вайс (Biozentrum, LMU Munchen) за возможность проведения работы в ее лаборатории, доктору хабилитат истории В. А. Дергачеву, доктору Е. Н. Квилинковой и доктору В. И Сырфу за консультации, а также медицинскому персоналу сел Бешалма, Конгаз и Етулия за помощь в сборе материала. Особая благодарность главным участникам настоящего исследования, – добровольцам-гагаузам, сдавшим кровь. Работа выполнена при частичной поддержке DAAD.

Литература

Алексеев В. П. География человеческих рас. Москва, 1974.

Животовский Л. А. Популяционная биометрия. Москва, 1991.

Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности, Кишинев, 2007.

Покровская Л. А. Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология. Москва, 1964.

Спицын В. А., Варзарь А. М., Спицына Н. Х. Исследование особенностей генофонда гагаузов Молдавии // Генетика. Москва, 1999, Т. 35, №. 8.

Хитринская И. Ю., Степанов В. А., Пузырев В. П., Спиридонова М. Г., Воевода М. И. Генетическая дифференциация населения Средней Азии по данным аутосомных маркеров // Генетика. Москва, 2003, Т. 39, № 10.

Шабашов А. В. Гагаузы: система терминов родства и происхождение народа. Одесса, 2002.

Arcot S. S., Fontius J. J., Deininger P. L., Batzer M. A. Identification and analysis of a "young" polymorphic *Alu* element // Biochimica et biophysica acta. Vol. 1263. Netherlands, 1995 a, nr. 1.

Arcot S. S., Wang Z., Weber J.L., Deininger P.L., Batzer M.A. *Alu* repeats: a source for the genesis of primate microsatellites // Genomics. Vol. 29. United States, 1995 b, nr. 1.

Batzer M. A., Arcot S. S., Phinney J. M., Alegria-Hartman M., Kass D. H., Milligan S. M., Kimpton C., Gill P., Hochmeister M., Ioannou P. A., Herrera R. J., Boudreau D. A., Scheer W.D., Keats B. J., Deininger P. L., Stoneking M. Genetic variation of recent *Alu* insertions in human populations // Journal of molecular evolution. Vol. 42. Germany, 1996, nr. 1.

Batzer M. A., Deininger P. *Alu* repeats and human genomic diversity // Nature review genetics. Vol. 3. England, 2002, nr. 5.

Comas D., Schmid H., Braeuer S., Flaiz C., Busquets A., Calafell F., Bertranpetit J., Scheil H.-G., Huckenbeck W., Efremovska L., Schmidt H. D. *Alu* insertion polymorphisms in the Balkans and the origins of the Aromuns // Annals of human genetics. Vol. 68. England, 2004, Pt. 2.

Felsenstein J. PHYLIP, Version 3.5. Seattle, WA, 1993.

Miller S. A., Dykes D. D., Polesky H. F. A simple salting out procedure for extracting DNA from human nucleated cells // Nucleic acids research. Vol. 16. England, 1988, nr. 3.

Nei M. Molecular evolutionary genetics. New York, NY, 1987.

Renfrew C. Archaeology and language: the puzzle of Indo-European origins. London, 1987.

Romualdi C., Balding D., Nasidze I. S., Risch G., Robichaux M., Sherry S. T., Stoneking M., Batzer M.A., Barbujani G. Patterns of human diversity, within and among continents, inferred from biallelic DNA polymorphisms // Genome research. Vol. 12. United States, 2002, nr. 4.

Stat Soft, Inc. STATISTICA for Windows [Computer program manual]. Tulsa, OK, 1995.

Varsahr A.M., Dubova N.A., Kutuyev I.A. Serological researches in the south of Moldavia in connection with the problem of the ethnogeny of the Gagauzes, the Moldavians and the Bulgarians // Anthropologischer anzeiger. Jg. 61. Stuttgart, 2003, nr. 4.

Varzari A., Stephan W., Stepanov V., Raicu F., Cojocaru R., Roschin Yu., Glavce Ch., Dergachev V., Spiridonova M., Schmidt H.D., Weiss E. Population history of the Dniester-Carpathians: evidence from *Alu* markers // Journal of human genetics. Vol. 52. Japan, 2007, nr. 4.

Xiao F. X., Yang J. F., Cassiman J J., Decorte R. Diversity at eight polymorphic *Alu* insertion loci in Chinese populations shows evidence for European admixture in an ethnic minority population from northwest China // Human biology. Vol. 74. United States, 2002, nr. 4

Rezumat

Cu ajutorul analizei a opt polimorfisme autosome Alu - ACE, PLAT, FXIIIB, APOA1 PV92, B65, D1 şi A25 – este caracterizat genofondul găgăuzilor. Analiza frecvenţei genelor şi reconstrucţia filogenetică au demonstrat, că genofondul găgăuzilor este foarte apropiat de genofondul grupurilor etnice geografic alăturate din Europa de Sud-Est şi se deosebeşte esenţial de genofondul populaţiei din Asia Mijlocie. Astfel, rezultatele obţinute demonstrează, că turcizarea populaţiei Balcanice, ce stă la baza etnogenezei găgăuzilor, are mai degrabă un carcater cultural, decât biologic şi limba găgăuză este rezultatul înlocuirii limbii din Europa de Sud-Est. În prezentul studiu se discută diverse scheme ale etnogenezei găgăuzilor in baza investigaţiilor genetice.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, etnogeneza, structura genofondului, marchere Alu polimorfici.

Резюме

С помощью анализа восьми аутосомных Alu полиморфизмов ACE, PLAT, FXIIIB, APOA1 PV92, B65, D1 и A25 охарактеризован генофонд гагаузов. Анализ генных частот и филогенетические реконструкции продемонстрировали, что генофонд гагаузов очень близок к генофондам географически сопредельных этнических групп Юго-Восточной Европы и значительно отличается от генофонда тюркских популяций Средней Азии. Таким образом, полученные результаты свидетельствуют, что тюркизация населения Балкан, лежащая в основе этногенеза гагаузов, была скорее культурной, чем биологической. В работе в свете генетических данных обсуждаются различные схемы этногенеза гагаузов.

Ключевые слова: гагаузы, этногенез, структура генофонда, полиморфизм Alu-инсерций.

Summary

In this work the data on genetic structure of Gagauzes obtained via analysis of eight polymorphic Alu repeats ACE, PLAT, FXIIIB, APOA1 PV92, B65, D1 and A25 are considered. Gene frequencies analysis together with phylogenetic analyses showed that, with respect to the markers examined, the gene pool structure of Gagauz population is very similar to that of neighboring populations and is significantly different from that of Turkic – speaking populations from Central Asia. Thus, the results indicate the Gagauz language is a case of language replacement in southeastern Europe. Various scenarios on the ethnogenesis of Gagauzes are discussed in the work in the light of genetic data.

Key words: Gagauzes, ethnogenesis, gene pool structure, Alu insertion polymorphism.

Таблица. Частоты аллелей *Alu*-инсерций в локусах *ACE, PLAT, FXIIIB, APOA1 PV92, B65, D* и *A25* в исследованных популяциях, а также в популяциях Юго-Восточной Европы и Средней Азии, используемых в качестве сравнения.

Этно-территориальная группа	Популяция	Код	Источник	N	Частота *Alu* в локусе							
					ACE	*PV92*	*TPA25*	*FXIIIB*	*APOA1*	*B65*	*D1*	*A25*
Юго-Восточная Европа	Гагаузы, с. Етулия	GagE	Настоящее исследование	64	0,461	0,258	0,453	0,555	0,953	0,438	0,281	0,047
	Гагаузы, с. Конгаз	GagK	Настоящее исследование	72	0,465	0,201	0,514	0,528	0,972	0,583	0,389	0,097
	Молдаване, с. Карагасань, р-н Штефан-Водэ	MldK	Varzari et al., 2007	123	0,492	0,236	0,508	0,468	0,951	0,553	0,394	0,122
	Молдаване, с. София, р-н Дрокия	MldS	Varzari et al., 2007	82	0,475	0,268	0,659	0,518	0,982	0,610	0,366	0,110
	Украинцы, с. Рашково	UkrR	Varzari et al., 2007	85	0,404	0,235	0,518	0,441	0,964	0,530	0,412	0,077
	Румыны, гг. Пьятра-Нямц и Бухуш	RomM	Varzari et al., 2007	87	0,391	0,250	0,581	0,488	0,977	0,569	0,424	0,115
	Румыны, г. Плоешть	RomP	Comas et al., 2004	65	0,469	0,200	0,569	0,408	0,915	0,569	0,415	0,031
	Македонцы, г. Скопье	Mac	Comas et al., 2004	55	0,482	0,200	0,519	0,491	0,962	0,600	0,336	0,127
	Албанцы, г. Тирана	Alb	Comas et al., 2004	60	0,467	0,203	0,557	0,600	1,000	0,664	0,267	0,075
	Аромуны, Румыния, с. Когылничану	AroR	Comas et al., 2004	59	0,483	0,322	0,517	0,678	1,000	0,737	0,373	0,051
	Аромуны, Македония, с. Крусево	AroMK	Comas et al., 2004	72	0,361	0,118	0,514	0,521	0,986	0,563	0,389	0,090
	Аромуны, Македония, с. Стип	AroMS	Comas et al., 2004	65	0,492	0,192	0,531	0,608	0,977	0,631	0,415	0,115
	Аромуны, Албания	AroA	Comas et al., 2004	49	0,367	0,306	0,500	0,684	1,000	0,638	0,316	0,051
	Греки, Фракия	GreT	Comas et al., 2004	51	0,260	0,190	0,552	0,500	0,977	0,651	0,409	0,098
	Греки, Кипр	GreC	Romualdi et al., 2002	50	0,390	0,250	0,530	0,620	0,950	0,650	0,270	0,120
Турки	Турки, Анатолия	TurA	Comas et al., 2004	43	0,440	0,256	0,427	0,473	0,963	0,706	0,284	0,048
	Турки, Кипр	TurC	Romualdi et al., 2002	59	0,330	0,330	0,580	0,390	0,980	0,640	0,350	0,090

Продолжение таблицы

Средняя Азия	Уйгуры	Uyg	Xiao et al., 2002	85	0,565	0,547	0,529	0,776	0,947	0,429	0,200	0,082
	Южные Киргизы	KirS	Хитринская и со-авт., 2003	50	0,610	0,500	0,470	0,830	0,857	0,510	0,771	0,080
	Северные Киргизы	KirN	Хитринская и со-авт., 2003	54	0,648	0,577	0,471	0,789	0,946	0,582	0,578	0,094
	Казахи	Kaz	Хитринская и со-авт., 2003	79	0,601	0,550	0,533	0,797	0,924	0,346	0,600	0,072
	Узбеки	Uzb	Хитринская и со-авт., 2003	46	0,598	0,467	0,511	0,554	0,913	0,585	0,465	0,085

Примечание: N – численность выборки; в таблице приведена частота *Alu*-инсерций (аллеля «+») по каждому из локусов.

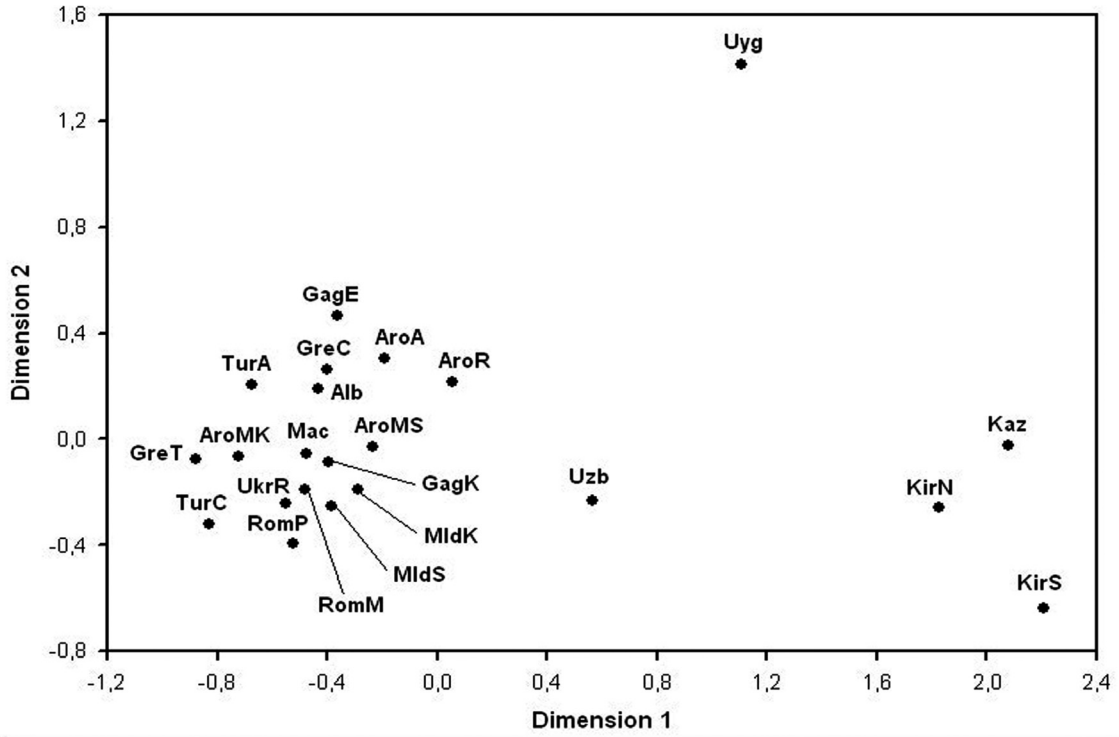


Рисунок 1. Положение гагаузских выборок в пространстве аллельных частот восьми Alu-инсерций среди этнических групп Юго-Восточной Европы и тюркских популяций Средней Азии и Ближнего Востока по результатам анализа многомерного шкалирования. Величина стресса отображения генетических расстояний на плоскости составляет 0.07. Кодовые обозначения популяций представлены в таблице.

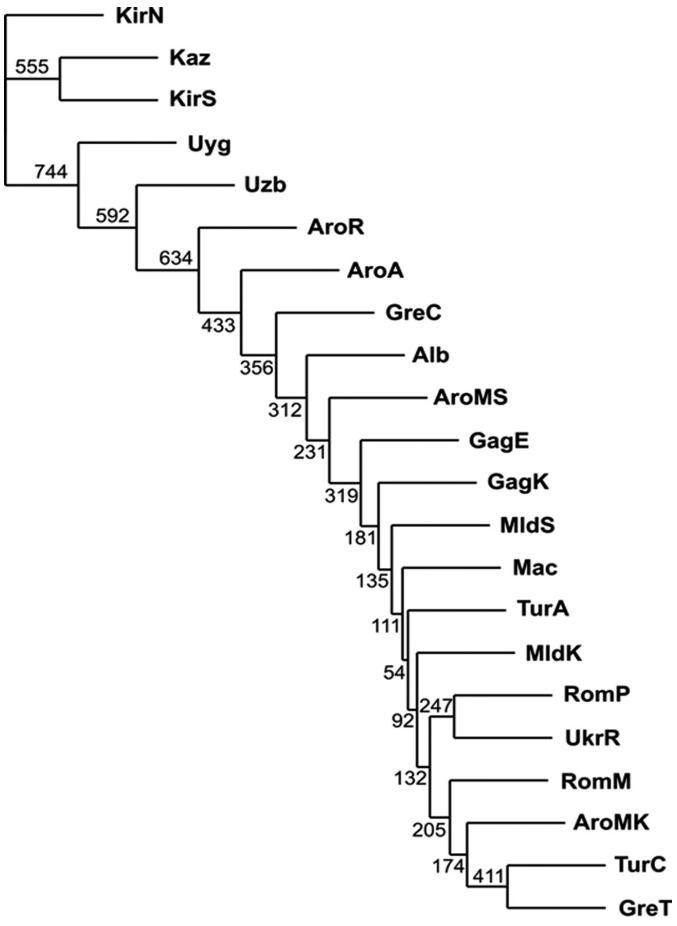


Рисунок 2. Положение гагаузских выборок среди этнических групп Юго-Восточной Европы и тюркских популяций Средней Азии и Ближнего Востока на консенсусной дендрограмме, построенной по методу ближайшего соседа (neighbor joining) по данным информации о восьми изученных Alu полиморфизмах. Длина ветвей древа пропорциональна генетическому расстоянию между популяциями. Цифры у основания ветвей показывают количество бутстреп-реплик (из 1000), поддерживающих ветвления древа. Кодовые обозначения популяций представлены в таблице.

С. С. КУРОГЛО, Д. Е. НИКОГЛО

ТРАДИЦИОННОЕ ГАГАУЗСКОЕ БЛЮДО «MANCA»: ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ И ЭКСКЛЮЗИВЫ

Пища, как и любой другой элемент материальной культуры народа, – явление историческое. С одной стороны, она является наиболее консервативной, и поэтому способна сохранять наиболее архаичные черты, с другой – традиции питания довольно легко поддаются изменению через восприятие различных заимствований.

Система питания гагаузов обладает богатым ассортиментом разнообразных блюд. К числу наиболее специфичных яств относится *manca (манджа)*, которая представляет собой соус на мучной основе с различными компонентами.

В данной статье нами делается попытка изучить происхождение данного блюда, выяснить этимологию слова *manca* и степень его бытования у гагаузов, а также среди ряда народов региона.

Представим технологию приготовления данного блюда.

В чугунке с растительным маслом, раскаленным до легкого дымка, слегка обжаривают нарезанный лук. Через 10 минут опускают приготовленные заранее кусочки мяса. Затем добавляют молотый черный перец, пасту из красного перца, пшеничную муку и тушат несколько минут. Количество муки зависит от индивидуальных вкусов. Если предпочтение отдается густой консистенции, то муки должно быть больше, и наоборот. По желанию добавляют картофель, заливают кипятком так, чтобы вода покрывала полученную массу и варят до готовности. В конце добавляют петрушку, укроп, красный стручковый перец, перечную мяту или чабрец. На стол подают в глубоких тарелках. По традиции манджу едят, обмакивая в соус хлеб или мамалыгу.

Manca, приготовленная с бараниной, свининой или курятиной, относится к специфическим блюдам гагаузской национальной кухни. У гагаузов бытует несколько его разновидностей: *suvannı mancası* (соус с луком), *patlacan mancası* (соус из помидоров), *labada mancası* (соус со щавелем), *erik mancası* (соус с черносливом), *kartofi mancası* (соус с картофелем), *tauk mancası* (соус с курицей), *meşmer mancası* (соус из яиц с брынзой), *balık mancası* (соус с рыбой), *koyun mancası* (соус с овечьим мясом). Данные термины представлены в «Гагаузско-русско-молдавском словаре» и зафиксированы в основном в селах Чадыр-Лунгского и Комратского районов (Гагаузско-русско-молдавский словарь, 1973, 325) [1].

Следует отметить, что существует ряд локальных вариантов этого названия. Например, в селах Вулканештского района мясное блюдо на соусной основе с большим количеством лука обозначается термином *suvannı mancası.* Соус с рыбой, соответственно, обозначается термином *balık suvannıs*. В этих же населенных пунктах, а также у гагаузов Болгарии распространено название *bulamaç mancası*, которое обозначает мясное блюдо с луком, но с добавлением муки [2].

Как видим, число блюд, обозначаемых термином, весьма разнообразно. Как правило, *manca,* приготовленная на соусной основе, носит название продукта, занимающего преимущественный объем в ней.

Своеобразием традиционной кухни гагаузов является то, что данное название обозначает еще и обобщенное наименование снеди вообще, общее название всех вторых блюд, то есть еды горячего приготовления, готовой к употреблению.

Аналогичное блюдо с таким же корнем и названием бытует в некоторых молдавских селах Южной Бессарабии. В диалектологическом словаре молдавских говоров зафиксированы следующие значения данного слова: *манже* – 1. блюдо из мяса с картофелем или без него; 2. поджарка из нарезанных овощей с луком (Кагульский р-н., с. Спикоаса); 3. Соус из помидоров с луком и перцем (Одесская обл., с. Камышовка; Кагульский р-н, с. Бадикул-Молдовенеск) (Дикционар диалектал ал лимбей молдовенешть, 1986, 54).

Согласно полевым материалам, слово *манжа* – во 2-м и 3-м значениях, указанных выше, распространено в молдавских селах юга республики [3]. У украинцев юга Молдовы: *манжа* – во 2-м значении бытует в с. Мусаит и в 1-м значении в с. Ферапонтьевка [4]. На севере и в центре Молдовы данный термин не зафиксирован. Вероятно, население юга Молдовы заимствовало его у гагаузов и болгар. Как видим, в молдавской *манже*, так же, как и в гагаузской, присутствует соусная основа.

У болгарского населения Бессарабии, у гагаузов, турок и болгар Северо-Восточной Болгарии термин (болг. *манджа*, тур. *manca*) имеет такое же значение, что и у гагаузов Бессарабии, то есть общее название всех вторых блюд, готовой еды (Маринов, 1956, 290-291).

Авторы «Этимологического словаря болгарского языка» считают, что слово *манджа* в значениях ‘еда, кушанье’; ‘соус с картофелем, томатом, перцем’ заимствовано через турецкий язык из итальянского и восходит к лексеме *mangia* – жратва, что является принадлежностью венецианского тюремного жаргона, а в североитальянском означает *mangia* – ‘корм для скота’ (Български етимологичен речник, 1971, 645). В турецком языке термин *manca* обозначает пищу, еду, в основном для кошек и собак, а также является грубым названием еды, то есть ‘жратва’ (Турецко-русский словарь, 1977, 602).

Составители словаря «Речник на чуждите думи в българския език» понятие *манджа* относят к значению «еда», что является заимствованием от итальянского «еда», производного от глагола *mangiare*, в значении ‘есть, кушать’ (Речник на чуждите думи в българския език, 1977, 506). Аналогичное мнение выражают автор словаря «Речник на българские език» (Геров, 1977).

Известно, что итальянское *mangiare* имеет следующие значения: ‘есть, обедать, поедать’; ‘пища, обед, банкеты, блюдо’ (Итальянско-русский словарь, 1963).

Аналогичное название этого термина присуще другим языкам романской группы. Так, во французском языке слово *manger* означает ‘есть, кушать’; *le manger* — ‘еда, питье’ (Dictionnare etimolojique et Historique, 1989). Французское *manger, le manger*, как и итальянское *mangia*, *mangiare*, молдавское *a mînca, mîncare*, восходят к латинскому *manduco* – ‘есть, кушать’ (Dictionnare etimolojique et Historique, 1989; Латинско-русский словарь, 1976).

Возможно, появление термина *manca* как в гагаузском, так и в болгарском языке является результатом заимствования из романских языков, вероятнее всего из итальянского. Процесс заимствования мог происходить двумя путями: через турецкий язык и непосредственно из итальянского.

Мы полагаем, что данный термин в процессе заимствования претерпел определенные семантические изменения. Если турецкий язык заимствовал *mangia* (тур. *manca*) в значении ‘жратва’, принадлежащем арго, а также диалектное североитальянское *mangia* – корм для скота, то в гагаузском языке термин употребляется в значении ‘еда, пища’. В турецком языке, как показывают материалы словарей, значение термина *manca* узко, так как он обозначает еду для кошек и собак, а также грубое название еды (в смысле ‘жратва’), но не конкретное блюдо.

Такое смещение смысла могло быть возможным или в результате заимствования через живую разговорную речь, или непосредственно из итальянского языка.

Общие для гагаузского и турецкого языка слова развивали разную семантику, а иногда даже превращались в антонимы. Так, например, слово *kaba* (в турецком – ‘грубый, вульгарный’), в гагаузском языке (гаг. *kaba*) имеет значение ‘мягкий’ (Гайджаржи, 2000, 15). Подобного можно ожидать и в ситуации со словом *manca*, которое в турецком языке относится к арго.

Таким образом, не исключено, что заимствование гагаузами термина *manca* происходило непосредственно из итальянского языка, так как семантика гагаузского *manca* ‘второе блюдо, еда’ более близка к значению итальянского *mangia*, *mangiare* ‘есть, обедать, кушать; еда, блюдо, обед’, чем к турецкому.

Это предположение подкрепляется еще и тем, что в турецком языке, в отличие от гагаузского, отсутствует конкретное блюдо с таким названием. Так, в работе турецкого исследователя Б. Ёгеля (B. Ögel), которая представляет собой справочник по традициям питания турок и других тюркоязычных народов, данный термин вообще не упоминается (Ögel, 1991).

Итальянское влияние на терминологию как гагаузской, так и болгарской кухни, может выступать как результат более или менее тесных связей гагаузского и болгарского населения или их предков в прошлом с итальянцами на территории Северного Причерноморья (Карпов, 1990; Карпов, 1991, 82-97).

Как свидетельствуют документы, торговые и деловые люди Венеции и Генуи осуществляли весьма активные связи с городами Причерноморья, с населением этих регионов. Они основывали колонии, открывали торговые фактории во многих из них. Торговля велась не только с южными причерноморскими городами (Трапезунд, Синоп, Самсун), но и с городами Крыма, Придонья и другими. В Монкастро (Белгород-Днестровский) существовала генуэзская фактория. Через нее осуществлялись связи с молдавскими, валашскими и польско-литовскими землями (Карпов, 1991, 89).

Весьма интенсивную торговлю осуществляли венецианские и генуэзские купцы с населением Причерноморья южнее реки Дунай. В XIV — XV вв. итальянцы отмечали г. Варну как важнейший жизненный центр Болгарии (Шкорпил, 1898, 7). Город Карвуна (в гагаузской огласовке Карбона), ранее называвшийся Бизоне, а позднее — Балчик, вел бойкую торговлю с Византией, Венецией и Дубровником (Толбухински окръг…, 1987, 68)..

В мореходной карте генуэзца Пиетро Висконти, датированной 1318 г., числится соседний город Каварна под названием Карбона (Кисьов, 1979, 68). Современное название Каварна исследователи выводят от Карбона/Карвуна. Итальянцы называли эти земли *Karbonum terra.*

В 1346 г. властителем Карбоны числился некий воевода Хан//Балик//Ба-ликас//Архонт куманского происхождения, умерший в 1357 г. В 1352 г. в г. Варна находился венецианский консул, в обязанности которого входило налаживание торговых отношений с населением этих территорий. Брат Балика — Добротич, унаследовавший вслед за ним право владеть крепостями Варна, Калиакра, Козяк и Елеон в документах числится уже как деспот, то есть князь (Шкорпил, 1898, 8;29).

Отношения между итальянцами и властителями Карбоны не всегда были гладкими. Князь Добротич в 1360 г. вступает в двухлетнюю войну с генуэзцами за овладение черноморскими колониями Килия, Вичина, Ликостомо, Кафа и Пора, которая закончилась миром (Каварна от древността…, 97). Правда, угроза со стороны генуэзцев сохранялась весьма долго.

Сыном и преемником Добротича после его смерти в 1385 г. стал деспот Иванко, известный у турок под именем Иванку Добричоглу, который 27 мая 1387 г. заключил в г. Цариград-Пера торговый договор с Генуей через своих посланников Коста и Йолпан (Добруджа…, 1918, 57). Согласно договору, обе стороны заверили друг друга в мирных намерениях. Генуэзцам обещалось вернуть их имущество и товары. В случае войны давались гарантии вывоза генуэзцами товаров из «Добротичевой земли» в течение месяца, а соли и кораблей — в течение 6 месяцев. Генуэзцы получили также право иметь в Добруджанском княжестве консула. Им выделялась земля под строительство церквей и магазинов, предоставлялась свобода в торговле. Таможенные сборы импорта и экспорта определялись в 1%, а корабли, драгоценности, золото и серебро освобождались от таможенных сборов (Добруджа…, 1918, 56-57).

Находки на территории «Земли Карбона» Добротичевых, итальянских и других денежных знаков свидетельствует об интенсивности торговых отношений в регионе в период средневековья. В болгарском городе Варна поныне существует квартал, носивший ранее название «итальянский квартал».

В связи с этим уместно было бы привести цитату К. Брофи о жителях Северо-Восточной Болгарии: «Болгары, расселившиеся вдоль берега Черного моря, отличаются смешанным типом происхождения. В них течет валашская, греческая, частью венецианская и генуэзская кровь, так как на этой территории некогда стояли гарнизоны венецианцев и генуэзцев. Их называют гагаузами... Помимо турецкого языка, они говорят еще на смешанном диалекте болгарского языка (который все же остается лишь диалектным) и на смешанном романском языке, возможно, даже на всех трех языках в той или иной степени; они включают в свою лексику также некоторые итальянские слова, это свидетельствует о сильном влиянии торгующих провинций Италии на восточно-балканские народы» (Brophi, 1869, 18-19).

Таким образом, есть основание предполагать, что заимствование гагаузами и их предками термина *manca* является следствием этого этнокультурного обмена.

Примечания

[1] ПЗА (полевые записи автора). Гагаузские села Молдовы: Бешалма, Комрат, Джолтай, Гайдар, Дезгинджа, Кирсово и др. (Комратский и Ч-Лунгский р-ны); Гагаузские села Болгарии: Болгарево, Генерал Кантарджиево, Кичево, Божурец, Орешак, Каварна;

[2] Етулия, Чишмикей (Вулканештский р-н);

[3] Молдавские села Молдовы: Бороганы, Башкалия;

[4] Украинские села Молдовы: Мусаит, Ферапонтьевка.

Литература

Български етимологичен речник. Т. 1. София, 1971.

Гагаузско–русско-молдавский словарь. М., 1973.

Гайджаржи Г. А. Гагаузский язык: проблемы самобытности // Сын Буджака. Кишинэу, 2000. С.7-32.

Геров Н. Речник на български език. Ч. 3. София, 1977.

Дикционар диалектал ал лимбей молдовенешть. Кишинэу. Т. III, 1986.

Добруджа. География, история, етнография, стопански и държавно-политическо значения София, 1978.

Итальянско-русский словарь. М., 1963.

Каварна от древността до освобождението. София, 1984.

Карпов С.П. Итальянские морские республики и южное Причерноморье в XIII – XV вв.: проблемы торговли. М.,1990.

Карпов С.П. Маршруты черноморской навигации венецианских галей “линии” в XIV–XV вв. // Византия. Средиземноморье. Славянский мир. М., 1991. С. 82-97.

Кисьов Димо. Каварна. София, 1979.

Латинско-русский словарь. М., 1976.

Маринов В. Принос към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Северо-Източна България. София, 1956.

Речник на чуждите думи в българския език. София, 1977.

Толбухински окръг. Путеводител. София. 1987.

Шкорпил К., Шкорпил Х. Паметници на гр. Одесос, Варна (Паметници из Българско). Годишен отчет на Варненската държавна мъжка гимназия «Фердинанд I» за 1887 – 1888 учебна година. Варна, 1898.

Brophi. Chanles D. Residence in Bulgaria. London, 1869.

Dictionnare etimolojique et Historique. Paris, 1989.

Ögel B. Türk kültür Tarihine giris. Türklerde yemek kültürü; Göktürklerde osmanlılara. Ankara, 1991.

Rezumat

Acest articol sugerează că denumirea felului de mâncare “manca” a fost împrumutat de populaţia din nord-estul Bulgariei de la italieni. Drept dovadă servesc documentele istorice despre legăturile etnoculturale între oraşele de port din această regiune cu italienii în timpul Evului Mediu.

Cuvinte cheie: mâncare tradiţională găgăuză, legături etnoculturale, contestări istorice, dovezi.

Резюме

В данной статье высказывается предположение о том, что название традиционного гагаузского блюда «manca» было заимствовано населением Северо-Восточной Болгарии у итальянцев. Доказательством этому служат исторические свидетельства об этнокультурных связях портовых городов данного региона с итальянцами в период средневековья.

Ключевые слова: традиционное гагаузское блюдо, этнокультурные связи, исторические свидетельства.

Summary

In given article the assumption that the name traditional dish “manca” was borrowed by the population of Northeast Bulgaria from Italians. This fact can be proved by historical record certificates about ethnocultural relations of seaports of this region with Italians during Middle Ages.

Key words: traditional gagauz dish ”manca”, ethnocultural relations, historical record.

I. DUMINICA

ROMII CĂTUNARI DIN ORAŞUL HÎNCEŞTI. IDENTITATE ETNICĂ – OPUS – INTEGRARE EDUCAȚIONALĂ

Oraşul Hînceşti este situat în partea central-vestică a Republicii Moldova, pe valea râului Cogîlnic, la 35 km sud-vest de Chişinău. Secolul XX marchează în istoria localității anumite etape şi procese de evoluție pe plan economic, cultural şi demografic. Componența națională a populației la finele celui de-al treilea deceniu al sec. XX este prezentată de 6.338 de locuitori, dintre care 4.267 de români, 1.521 evrei, 230 ruşi, 188 germani, 66 armeni, 16 poloni, 8 ucraineni, 7 greci, 2 bulgari, 1 ungur. Transformările din societate, dezvoltarea localității pe plan economic, cultural şi edilitar, concomitent cu obținerea rangului de centru urban-raional în structura administrativ-teritorială locală, au favorizat creşterea numărului de locuitori de la 8.500 în 1940 până la 17.630 în 1980. Conform unor date statistice din anul 2006, populația oraşului Hînceşti constituia 19.800 de locuitori (bărbați – 9.300, femei – 10.500), dintre care 14.477 – moldoveni, 2.120 – ruşi, 1.580 – ucraineni, 159 – bulgari, 108 – găgăuzi, 510 – de alte etnii (Eremia, Țopa, 2007, 165-182).

Unul din grupurile etnice ce formează cel mai numeros neam (224, anexa 1) din subgrupa „alte etnii" sunt *romii cătunari* din oraşul Hînceşti (limba romani: „*catuna*" = şatră, cort; „*romi cătunari*" = romi şătrari-corturari) (Деметер, 1990, 81). În perioada 14-24 aprilie 2008 a fost efectuată în oraşul Hînceşti o investigație etnologică de teren cu suportul financiar al proiectului „Situația actuală şi perspectivele tineretului din zona rurală" obținut de către Institutul Patrimoniului Cultural al AŞM ce a avut o problematică complexă vizând mobilitatea socială a romilor, starea de permanentă căutare a unei identități care să-şi mențină tradițiile ancestrale a unui popor transnațional. Pentru contribuirea la păstrarea, dezvoltarea şi libera exprimare a identității etnice şi lingvistice, renaşterea culturii naționale, protecția drepturilor legitime a romilor de pe teritoriul raionului Hînceşti, la 16 iunie 2005 a fost constituită Organizația Obştească „Romcătunare" (Nr. 88-d). Preşedintele acestei organizații, dl Valeriu Matfei, a fost ales în calitate de lider a comunității romilor din raionul Hînceşti la I Congres al Romilor din Republica Moldova, ce a fost organizat în mun. Chişinău sub egida Departamentului de Relații Interetnice la 21.01.2001. Obiectivul principal pe care doreşte să-l realizeze „baronul romilor" din Hînceşti este deschiderea unui Centru de Agrement pentru copiii şi tinerii romi, cu sală de computere şi sală de sport, unde prin activitățile educaționale întreprinse, generația tânără a romilor va putea mai uşor să se integreze în societate. Însă pentru realizarea acestui deziderat social, este necesar „de scris un proiect", în baza unor cunoştințe temeinice, pe care dl Valeriu Matfei ca şi ceilalți romi cătunari, deocamdată nu le posedă. Acest handicap dezvăluie principala problemă contemporană a comunității romilor cătunari din oraşul Hînceşti – sărăcie verzală complementată de nivelul scăzut de şcolarizare. De aceea, „baronul romilor" doreşte să-i ajute pe tinerii romi din or. Hînceşti să devină mai deştepți, ca pe viitor să nu se mai confrunte cu aceleaşi probleme ca şi strămoşii lor.

Memoria colectivă a romilor cătunari privind prima lor sosire în oraşul Hînceşti se juxtapune asupra anului 1956, când au fost desființate şatrele de romi pe tot cuprinsul Uniunii Sovietice. La 5 octombrie 1956 a fost adoptată Hotărârea Prezidiumlui Sovietului Suprem al URSS „Cu privire la inițierea prin muncă a romilor care se ocupă de vagabondaj". În preambulul acestei hotărâri se menționa următorul fapt: „În legătură cu un şir de măsuri luate de statul sovietic, îndreptate să angajeze în câmpul muncii pe romii nomazi, în urma sporirii nivelului lor cultural, majoritatea dintre ei au trecut la un alt mod de viață şi de muncă – sedentar. Însă o parte dintre ei, continuă până în prezent vagabondajul, îşi petrec viața într-un mod parazitar şi deseori comit infracțiuni". Prezidiul Sovietului Suprem al URSS hotărăşte: „1. Interzicerea în rândurile romilor a activităților de vagabondaj prin trecerea benevolă la un mod de viață sedentar de muncă. 2. Consiliile Miniştrilor a republicilor unionale sunt obligate să primească şi să implice măsurile cuvenite ce țin de aşezarea romilor, care se ocupă de vagabondaj, în locuri de trai cu domiciliu permanent, încadrarea lor în câmpul muncii şi oferirea unor condiții social-culturale de trai prielnice pentru ei. 3. Romii, care atingând majoratul, se vor eschiva inveterat de la munca social-utilă şi vor lua calea pribegiei, vor fi pedepsiți în conformitate cu sentințele judecătoriilor populare la o condamnare pe o perioadă de 5 ani în coloniile de reeducare prin muncă" (Хронологическое, 1959, 616-617).

Din relatările domnului Valeriu N. Matfei (1971), când această hotărâre a fost publicată în presa unională, neamul romilor cătunari – „modoranii", poposeau în împrejurimile oraşului Hînceşti. În conformitate cu hotărârea adoptată, pentru a stopa peregrinarea romilor nomazi, autoritățile locale le-au confiscat căruțele şi caii în „folosul obştesc", i-au domiciliat la marginea oraşului (strada Serghei Lazo) şi i-au angajat în câmpul muncii (majoritatea au fost năimiți în brigăzile de vii). Astfel, „timpurile i-au prins aici", până atunci ei peregrinau pe tot cuprinsul Republicii Moldova, unde „stăteau într-un loc câte o săptămână", uneori plecau şi în Ucraina. Pe de altă parte, domnul Vasile Plăcintă (şeful Direcției Relații cu Publicul, or. Hînceşti) a relatat o ipoteză distinctivă despre prima apariție a romilor pe teritoriul Moldovei „auzită de la bunicul său". Conform

acestei istorisiri, strămoşii romilor au ajuns în Moldova ca urmare a invaziei lui Ginghis Han, care i-a preluat din India în calitate de servitori pentru oastea sa. La începutul secolului XIII, oştile mongole au ajuns la hotarele Țării Moldovei, unde au fost zdrobite la Valul lui Traian (peste care nu au putut trece caii lor). Ostaşii care şi-au pierdut caii (tătarii), precum şi slugile rome care au rămas pe câmpul de luptă şi nu au dovedit să se retragă, au fost capturați ca prizonieri de război. După această întâmplare nefastă, romii împreună cu tătarii au fost înrobiți şi până în prezent ei prețuiesc şi tânjesc după caii, care i-ar duce înapoi în țara lor. De aceea ei mereu peregrinează şi nu-şi găsesc locul potrivit pentru traiul lor.

În prezent cea mai gravă problemă pentru romii cătunari din or. Hînceşti nu mai este „reîntoarcerea în patria lor istorică – India", ci eliminarea sărăciei şi implementarea unui nivel de trai decent. Un impuls în această direcție încearcă să-l realizeze dl Valeriu Matfei, prin activitățile întreprinse la nivel obştesc. După constituirea OO „Romcătunare" în raionul Hînceşti sunt aduse diverse loturi de ajutoare umanitare (produse alimentare, haine, încălțăminte), ce sunt direcționate pentru populația nevoiaşă a romilor. La început dl V. Matfei a încercat să facă „dreptate țigănească" şi a distribuit în mod egal ajutoarele umanitare tuturor romilor din or. Hînceşti. După ce romii mai „înstăriți" au început să vândă ajutoarele primite la piața orăşenească, „baronul romilor din Hînceşti" a acordat ajutoarele doar „romilor săraci": celor care nu au cu ce să-şi îmbrace copiii pentru a-i trimite la şcoală, a căror casă este avariată fără nici o perspectivă de reparație, etc.(vezi: anexa 3). Această metamorfoză neprevăzută la început, a schimbat brusc opinia romilor „înstăriți" privind activitatea baronului lor. În oraş, din invidie, au apărut mai multe bârfe ce-l descurajează pe dl Valeriu Matfei să-şi prelungească activitatea de lider obştesc. Majoritatea calomniilor se axează asupra ideii ca baronul ajută numai rudele sale, de parcă numai „neamurile lui sunt cei mai săraci romi". Această situație neplăcută se potriveşte unei vorbe bătrâneşti conform căreia „persoanele nevoiaşe şi-au căpătat acest statut drept urmare unui blestem dumnezeiesc, iar cei care încearcă să-i aducă în rând cu lumea nu vor avea pace în sufletul lor". Totuşi, în virtutea obstacolelor spirituale iscate, dl Valeriu Matfei nu poate să-şi lase romii din comunitatea sa, alături de care trăieşte şi încearcă să le facă dreptate măcar cu puținele activități ce le întreprinde la nivel raional prin Organizația Obştească „Romcătunare". Această atitudine civică a şi format apelativul prezent în or. Hînceşti – „Valera Baronul", urmate de un şir de calități personale: „ştie să vorbească cu autoritățile locale, majoritatea romilor au încredere in el, este mai isteț, ştie cum să rezolve conflictele, etc." (Duminica, interviu audio Nr. 1, 15.04.2008).

Pentru a facilita accesul romilor la serviciile medicale, piața muncii şi studii, Organizația Obştească „Uniunea Tinerilor Romi „Tărnă Rom" a instruit în 2004, cu suportul financiar al Consiliului Europei, un grup de femei rome ce au devenit mediatoare socio-sanitare. Pentru rezolvarea problemelor sociale ale romilor din oraşul Hînceşti au fost desemnate mediatoarele rome Elena C. Bogdan (1961) şi Angela V. Mirciu (1972). În vara anului 2007, doamnele Elena Bogdan şi Angela Mirciu, au participat în România la un curs internațional de studiere a „Limbii Romani" sub îndrumarea profesorului Gheorghe Sarău, după care s-au reîntors în Republica Moldova, devenind primii profesori ai acestei discipline. Un prim rezultat al acestor cursuri de instruire a femeilor rome la nivel republican şi internațional, a apărut în luna noiembrie a anului 2007. În cadrul Liceului Teoretic „Mihai Eminescu" din oraşul Hînceşti a fost deschisă o clasă formată din 24 de elevi romi din clasele I-X, unde a fost pentru prima dată inițiat procesul de studiere aprofundată a „Limbii Romani". Această activitate inedită şi destul de necesară pentru păstrarea tradițiilor rome în Republica Moldova a fost posibilă de realizat, grație suportului financiar acordat de către Centrul Regional „*Project on Ethnic Relations"* pentru Europa Centrală, de Est şi Sud-Est (Bucureşti), fiind gestionată eficient de către „Clubul Politic al Femeilor 50/50". Importanța acestui curs opțional a fost enormă pentru lichidarea analfabetismului în rândul copiilor romi, care majoritatea dintre ei „nu ştiu carte" (să scrie şi să citească) nici în limba lor maternă (limba romani) şi nici în limba de stat. De aceea, în primul rând, doamnele E. Bogdan şi A. Mirciu învățată copiii romi să cunoască alfabetul „*Limbii Romani*", care este o „limbă vie" de comunicare internațională, iar paralel cu studiul limbii materne, este studiată şi limba de stat. (Duminica, 2008, 162-170).

Cauzele absenteismului excesiv a copiilor romi, în cadrul procesului educațional primar, sunt diverse. Reprezentanții comunității romilor cătunari motivează neşcolarizarea copiilor lor prin faptul că „pentru copiii romi, limba de stat este ca şi o limbă străină. Până a merge la şcoală, ei îşi cunosc numai limba lor, maternă – *romani* şi le este foarte greu să se şcolarizeze în condiții egale cu ceilalți copii". La grădinița de copii din oraşul Hînceşti, unde copiii romi ar putea începe să studieze limba de stat şi regulile bunelor maniere de comportare la şcoală, nu vine nici un copil rom pentru că „educatoarele nu ştiu să vorbească cu copiii noştri şi nu avem bani să plătim pentru taxa lunară de întreținere la grădiniță". Pe de altă parte, majoritatea romilor cătunari supraviețuiesc din câştiguri ocazionale, nu au cu ce să-şi îmbrace copiii şi nici cu încălțăminte nu pot să-i asigure. Familiile rome sunt numeroase, avortul este prin tradiție interzis, iar veniturile sunt mici „Înainte părinții noştri lucrau şi primeau câte 100 ruble sovietice, care ne ajungeau la 8 copii, iar acum salariile sunt mici şi nu ne ajung nici de pâine. De acea, copiii mai mari, din clasa a IV-a încep să lucreze alături de noi, iar pe cei mai mici îi trimitem în satul Logăneşti să

umble cu cerutul (acolo oamenii sunt mai buni la suflet şi le oferă copiilor noştri produse alimentare)". Totuşi, copiii care vin la şcoală, in mare parte se plictisesc, nu înţeleg ce le povestesc profesorii, sunt aşezaţi „de regulă" în ultima bancă, nu sunt întrebaţi dacă au făcut tema pentru acasă. „Şcoala nu poate să ofere cunoştinţe practice pentru viaţă copiilor noştri, ei se întorc de acolo mai „înapoiaţi". Adevărata şcoală a vieţii ei învaţă împreună cu noi (părinţii). Fetele după clasa a III-a, abandonează şcoala, pentru că devin „fete mari" şi învaţă să „tragă cărţile", să vândă la piaţă, să cerşească. Băieţii se duc cu „ziua la lucru" la pădurea din apropierea or. Hînceşti, învaţă tăblăria, ciubotăria, unii fac pieptene „dese pentru a scoate păduchii". Înainte buneii noştri le făceau din coarne de bou şi de vacă, iar acum noi le producem din masă plastică (de culoare albă)". Cei care primesc la 1 septembrie ajutoare umanitare pentru copii (haine, încălţăminte, rechizite şcolare) se vaită că nu li se oferă pe gratis şi detergenţi. „Nu putem să trimitem copiii în hainele acestea care pe lângă faptul că au fost purtate, sunt şi murdare. De acea, lasă copiii noştri să şadă acasă, decât să se ducă „nespălaţi" la şcoală şi să se facă de râs, în faţa altor copii." Cei care finisează studiile medii incomplete (9 clase), nu pleacă mai departe să înveţe, pentru că nu-şi cunosc pe deplin drepturile ca să între la studii bugetare; iar studiile private contractuale, romii nu sunt în stare să le urmeze, din cauza bugetului familial redus. (Păduraru, 2005).

Sarcina unui cercetător de teren este de a descrie problematica abordată dintr-o concepţie obiectivă. De aceea, vizita şi convorbirea autorului cu cadrele didactice de la Liceul „Mihai Eminescu" din or. Hînceşti a fost o misiune de netăgăduit. În urma discuţiilor avute cu doamna N. Odobescu (Directorul Liceului), cadrele didactice şi elevi, au fost constatate următoarele opinii privind atitudinea impasibilă a copiilor romi faţă de procesul educaţional. În primul rând, a fost obţinută informaţia privind numărul de copii romi şcolarizaţi (25) la acel moment (05.09.2007) – (anexa 2), din totalul celor (71) de vârstă şcolară (7-17 ani) – (anexa 1), ceea ce constituie 35%. Cauzele nivelului ridicat de neşcolarizare (65%) a copiilor romi, în opinia cadrelor didactice şi elevilor neromi sunt la fel de variate: „Romii nu au grijă de copiii lor. Cum un bun gospodar în fiecare dimineaţă, îşi hrăneşte vaca, o îngrijeşte şi o duce la cireadă, tot aşa şi părinţii copiilor romi trebuie dimineaţa să-i spele, să-i hrănească şi apoi să-i trimită la şcoală. Dar la noi copiii romi participă la lecţii ocazional, „când le abate drumul pe aici", vin murdari, nespălaţi, uneori şi cu păduchi. De aceea suntem nevoiţi să-i punem în ultima bancă, ca să nu umple toată clasa cu păduchi. Pe lângă aceasta sunt gălăgioşi, nu ascultă profesorii, se hârjonesc la lecţii, răspund vulgar profesorilor, destabilizează disciplina şcolară. Nu este adevărat când părinţii spun că nu au cu ce să-şi îmbrace copiii, ei vin toţi la 1 septembrie şi primesc ajutoare umanitare, pentru că sunt familii numeroase socialmente vulnerabile. Iar începând cu 2 septembrie nu-i mai vezi la şcoală, decât ocazional. Se mai duc în Rusia cu lucrul, îşi i-au odraslele cu ei, iar acolo copiii uită limba română şi încep să vorbească în ruseşte. Când se întorc acasă, din motiv că nu cunosc bine limba română şi au lipsit o perioadă îndelungată de la lecţii, le este greu să se adapteze la liceu şi atunci se lasă total de şcoală. Dintre toţi elevii romi, cel mai bine învaţă copiii dlui Valeriu Matfei (baronul romilor din or. Hînceşti), se vede că părinţii au grijă de copiii lor, vin la adunările părinteşti, le controlează notele, se bucură când copiii lor sunt lăudaţi de profesori. Restul elevilor romi (cu mici excepţii pozitive) vin neîngrijiţi la lecţii – „cu păduchi şi aur în urechi"; majoritatea părinţilor sunt indiferenţi de frecvenţa şi reuşita copiilor lor. Şi se mai vaită că n-au cu ce să-şi îmbrace copiii, bani pentru aur găsesc, dar sursele financiare pentru a cumpără o uniformă şcolară pentru copiii lor, le lipsesc permanent...".

După informaţia relatată de profesori şi elevii neromi, tabloul abandonului şcolar în cadrul comunităţii romilor cătunari a devenit puţin mai limpezit. Totuşi el nu poate fi evaluat comprehensiv fără a trasa principalele prerogative tradiţionale ale femeii rome, în grija căreia se află copiii, gospodăria şi bărbatul, cu alte cuvinte întreaga familie romă. Pentru a înţelege misiunea unei femei în cadrul familiei tradiţionale a romilor cătunari, a fost realizat un interviu cu soţia baronului romilor din oraşul Hînceşti, doamna Luminiţa P. Matfei (1965). În conformitate cu tradiţia romilor cătunari, femeia este principalul furnizor de venituri în familie. Această datină s-a transmis din generaţie în generaţie, în virtutea faptului că principalul câştig al cătunarilor se baza pe meseria ţigăncilor de a ghici. Bărbaţii se ocupau ocazional de fierărie, ciubotărie, tăblărie, muzică (cântau pe la nunţi şi cumetrii, fiind acompaniaţi de toboşari şi armonişti), dar banii pe care-i aduceau nu puteau să întreţină familia numeroasă a romilor. Însă, ţigăncile „trăgeau permanent cărţile" boierilor, tinerilor însurăţei, cucoanelor, femeilor ţărance, etc., meseria lor era şi este în prezent solicitată „toţi vor să-şi cunoască viitorul". Ghicitoarele cunoşteau „de la prima vedere" ce doresc să afle clienţii lor: „o femeie gospodină se preocupa de gospodăria sa şi sănătatea copiilor ei; o femeie „uşuratică" se trăgea la bărbaţi frumoşi şi bogaţi; boierii tânjeau după averi nemărginite; ţăranii aspirau la o recoltă bogată, etc." Fiecare om îşi „afla viitorul" şi nimeni nu pleca de la ţigănci nemulţumit. Dacă cineva se achita cu zgârcenie, ghicitoarele „îl probozeau la sfârşit şi-i făceau aşa nişte vrăji, că el pe urmă le căuta prin toată ţara. După ce le găsea, el îşi cerea scuze, oferindu-le o recompensă mai mare pentru a-i scoate vrăjile...". Totodată, femeile rome descântau persoanele bolnave, făceau şi scoteau vrăji din dragoste, acest dar ele îl „primeau de la Dumnezeu". Această activitate „prodigioasă" aducea venitul necesar pentru întreţinerea familiei, în plus, femeile rome se pricopseau şi cu bijuterii din aur, căci „aurul este simbolul principal al

romilor, fără de aur ţiganul nu este ţigan...”. În perioada sovietică soţiile romilor cătunari se ocupau „cu specula” (târguială ilicită), vindeau diferite produse „de import”. În cazul când nimereau peste un raid al organelor de interne, la „miliţie ajungeau doar mamele însărcinate sau femeile înaintate în vârstă, care pe loc erau eliberate din compasiune sovietică pentru aceste categorii sociale”.

În prezent, femeile rome din or. Hînceşti continuă activitatea de ghicitoare, transmisă de la bunicile şi mamele lor, paralel se ocupă cu vânzarea hainelor în piaţa orăşenească (pe care le aduc angro din oraşul Odesa, Ukraina). Femeile, care nu pot să cumpere marfă şi sunt mai sărace, umblă „cu cerutul”, luând copiii mai mici în braţe, care trezesc o compasiune mai mare la populaţia băştinaşă sau se „angajează cu ziua la lucru la moldoveni”. În virtutea acestor impedimente de ordin material, principalul element definitoriu care uneşte familia romă este încrederea soţului în soţia sa şi viceversa. Cât de sărac nu ar fi omul, el trebuie să aibă demnitatea sa. O fată săracă şi cinstită este unică în felul său, ea devine fidelă şi susţine soţul său, care a luat-o de nevastă. Când femeia romă lucrează, bărbatul poate să se plimbe, calea lui este deseori neprevăzută, „el nu spune niciodată unde se duce şi când se va întoarce acasă”. Femeia ţine casa şi are grijă ca mâncarea să fie pusă pe masă. Bărbatul jinduieşte ca în casă permanent să fie curat, să fie ceva pus pe masă şi să nu fie ceartă. Tradiţia ţigănească impune soţiei să respecte deciziile luate de bărbatul ei, pentru că el „comandă femeia”. Cuvântul bărbatului este „cuvântul lui Dumnezeu”, de aceea el are 100 de cuvinte în casă, iar femeia numai unul. Însă dacă soţia află prin „poşta ţigănească (care este cea mai rapidă poştă din lume)”, că soţul o „schimbă cu altă femeie”, în casă începe „războiul verbal”: gura femeii nu mai tace, bucatele nu se mai prepară „cu gust” şi curăţenie în casă nu se mai face. Bărbatul această situaţie nu o suferă şi nu mai comite pe viitor asemenea „păcate”. Iar dacă soţia îşi schimbă bărbatul, acest flagel „este o ruşine şi pentru dânsa şi pentru copiii ei”. Femeile din comunitatea romilor cătunari nu mai vorbesc cu ea, nimeni nu o poftеşte în ospeţie, ea nu mai este invitată cu soţul ei la petrecerile ţigăneşti, într-un fel ea este „excomunicată din comunitatea în care trăieşte”. Din acest motiv, cinstea unei femei rome este considerată cea mai „preţioasă zestre” pe care ea o posedă. Toate căsătoriile care se fac în comunitatea romilor cătunari, impun o „cuplare prenupţială” dintre mire şi mireasă. După finisarea acestui act, mirele se îmbracă şi se alătură bărbaţilor, iar femeile întră in camera tinerilor şi „dezbracă mireasa de cămaşa ei de noapte, care trebuie să fie de culoare albă”. Apoi ele examinează minuţios cămaşa miresei şi în locul unde găsesc pata de sânge apărută în rezultatul primului act conjugal, toarnă rachiu peste ea. Dacă culoarea sângelui devine roş-aprinsă, se dă startul nunţii şi „începe veselia cea mare”. În caz dacă bărbatul rom se căsătoreşte cu o nevastă „fără de cinste”, aceasta toată viaţa „nu mai are odihnă în casă, bărbatul „îi scoate ochii”, amintindu-i mereu „că până ce a luat-o, ea a ţinut drumurile altor bărbaţi”.

Acum fetele noastre încearcă să se „civilizăze”, când se duc la „liceu sau discotecă, ele se îmbracă în pantaloni, se dau după modă, ce văd acolo, încearcă să facă şi ele tot aşa”, dar asemenea purtări nu sunt specifice pentru o fată ţigancă. Fetele trebuie să-şi ascundă picioarele, pentru că „nu este frumos să le arăţi la toţi bărbaţii”. Când vin la bucătărie, ele numaidecât, trebuie să-şi acopere părul. Dacă bărbatul găseşte cumva un fir de păr în farfurie, el poate să arunce toată mâncarea pregătită într-o zi. Dar acum unor fete tinere, după ce se căsătoresc, nu le place să umble prin casă şi oraş „îmbrobodite”; ele spun că nu le este comod „să ţină părul strâns”. Acum lumea se „strică” din ce în ce mai mult şi generaţia tânără nu mai vrea să respecte tradiţia noastră ţigănească, „pe care noi am prins-o de la părinţii noştri”. Unii băieţi devin „narcomani”, alţii „nu ştiu măsura la băutură”, se comportă vulgar, vorbesc prostii mai în scurt „îşi bat joc şi de tradiţiile noastre şi de sănătatea lor”. Fetele caută să se căsătorească cu bărbaţi mai bogaţi, care „sunt în stare să le asigure un trai decent din punct de vedere material”. Astfel, rolul femeii rome de a fi o „gospodină perfectă” devine secundar, ele încearcă „să ademenească” bărbaţii nu prin hărnicia lor, ci prin „frumuseţea nativă”. Până acum, romii din „naţia noastră” n-au avut acest gen de probleme, timpurile şi moravurile actuale contaminează tineretul. În prezent, unii romi cătunari pleacă peste hotare în căutare de lucru şi se căsătoresc acolo cu alte „năţii de romi” sau chiar cu moldoveni, ruşi, ucraineni. Însă conform „tradiţiei noastre ţigăneşti”, dacă cineva din tinerii romi din or. Hînceşti, nu îşi caută pereche din „neamul nostru „*lăieşesc*”: cătunari, brăzdieni, popeşteni, ciocănari, dar se căsătoreşte cu cineva „străin”, el (sau ea) îşi „schimbă sângele”, iar copiii lor devin „*vlahîi*” (romi asimilaţi). Această „încrucişare etnică” vine în contradicţie cu „apelativul” romilor cătunari, care se mai consideră „*romi ujo*” (limba romani: „*ujo*”= curat, cel ce îşi păstrează propriile tradiţii) (Duminica, interviu audio Nr. 2, 16.04.2008).

Această relatare dintr-o perspectivă „tradiţionalistă” a elucidat viziunea romilor cătunari privind „efectele civilizatoare ale procesului educaţional contemporan”. În concluzie, merită a fi realizată o scurtă incursiune istorică, pentru a defini opinia unor cercetători romologi asupra unui „neam” distinct de romi – „*lăieşii*”, din care face parte şi comunitatea romilor cătunari din oraşul Hînceşti:

1. Ţiganii şătrari, numiţi şi de laie, se numeau acei ţigani care deşi erau nomazi, îşi aveau şatrele sau corturile lor acolo unde se adăposteau (Panaitescu, 1928, 25).

2. Lăieţii, spre deosebire de ceilalţi ţigani, sunt acea categorie, întru totul originală, nomazii ce cutreieră ţara în lung şi în lat, Europa întreagă, lăsând pe toate

drumurile morţii şi cântecele lor. Clasă privită cea mai „vagaboandă” de ţigani; când nu exista telefonul şi nici jandarmi, săvârşeau furturi şi crime. Ei cuprind la un loc, un număr de „corporaţii”, printre ele evidenţiindu-se „netoţii” şi „modoranii” (Chelcea, 1944, 30).

3.. Lăieşi / lăieţi – Ţigan care face parte dintr-o laie (ceată de ţigani), cu înfăţişare neîngrijită, cu părul lung şi nepieptănat (DEX, 1998, 562).

Ultimele 2 definiţii explică de ce în perioada contemporană majoritatea „ţiganilor est-europeni” preferă să devină – „romi”, iar lăieşii din Republica Moldova preferă să se identifice cu endonimul: „cătunari”, „ciocănari”, „brăzdieni”, „popeşteni”. Aceste neamuri de romi menţionate vor fi descrise ulterior, după analiza materialului investigaţional acumulat pe parcursul ultimelor expediţii etnologice de teren realizate pe parcursul anului 2008.

Literatura

Chelcea I. Ţiganii din România. Monografie etnografică // Bucureşti: Institutul Central de Statistică, 1944.

Eremia A., Ţopa T. Hînceşti // Localităţile Republicii Moldova. Vol. 7 H – Le. Chişinău: Draghiştea, 2007.

DEX – Dicţionarul Explicativ al Limbii Române // Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan”. Academia Română. Bucureşti: Univers Enciclopedic, 1998

Duminica I. Interviu audio Nr. 1 cu domnul Matfei Valeriu Nicolae (16.03.1971), rom cătunar din oraşul Hînceşti. Hînceşti, 15.04.2008.

Duminica I. Interviu audio Nr. 2 cu doamna Matfei Luminiţa Petru (03.10.1965), romă cătunar din oraşul Hînceşti. Hînceşti, 16.04.2008.

Duminica I. The Educational Process of the Roma Community in the Republic of Moldova // Наукові Записки, Т. 15, Тематичний випуск «Роми України: из минулого в майбутнє». Київ: Інститут Української Археографії та Джерелознавства ім. М.С. Грушевського Национальної Академії Наук України, 2008.

Panaitescu I. Robii. Aspecte ţigăneşti. Originea, viaţa, ocupaţiunile, obiceiurile, datinele, moravurile şi dezrobirea lor // Bucureşti: Tipografiile României Unite, 1928.

Păduraru P. Din cauza sărăciei şi a lipsei de carte mulţi romi nu ştiu că au drepturi ca şi ceilalţi oameni // Timpul, 26 ianuarie 2005.

Деметер Р. С., Деметер П. С. Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект) // Москва: Русский язык, 1990.

Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного совета и Постановлений правительства РСФСР. Том 5. 1954-1956 г.г. Москва, 1959.

Rezumat

În cadrul articolului dat se face o prezentare a investigaţiei de teren etnologice, realizată în oraşul Hînceşti. În urma sistematizării materialului factologic colectat, se face o analiza a identităţii grupului etnic studiat (romi cătunari), ocupaţiilor tradiţionale şi relaţiilor sociale prezente în cadrul familiei romilor cătunari. Totodată, sunt relatate cauzele abandonului şcolar precoce al copiilor romi, ce provoacă o situaţie economică deplorabilă pentru comunitatea dată.

Cuvinte-cheie: identitate etnică, romi cătunari, şcolarizarea copiilor romi.

Резюме

В данной статье, благодаря исследованиям этнологической экспедиции, проведенным в городе Хынчешть, автор систематизировал данные об идентичности и социальных отношениях этнографической группы цыган – катунари (предками которых были кочующие цыгане – лаеши). В то же время затрагиваются и некоторые проблемы, связанные с пренебрежительным отношением к общеобразовательному процессу цыганских детей и бедственное экономическое положение этой общности.

Ключевые слова: идентичность этнографической группы цыган, цыгане катунари, вовлечение в общеобразовательный процесс цыганских детей.

Summary

In this article, the author makes the analysis of the results about the ethnological investigation from Hincesti city. After the systematization of the materials, the author makes a research about “Catunari” Roma identity, their traditional work and the social relations (whose*ancestors were nomad Roma –”laeshi”). Also, in the article it is discussed the problem of educational illiteracy of the Roma children and economic poverty in this community.

Key words: “Catunari” roma identity, Roma “Catunari”, educational illiteracy of the Roma children.

Anexa 1

1. Matfei Valeriu N. (născut la16.03.1971).f1
2. Matfei Luminița P. (03.10.1965).
3. Matfei Elena N. (07.11.1989).
4. Matfei Maia N.x1 (24.05.1993).
5. Matfei Ghenadie N.x2 (02.03.1996).
6. Ciobotari Fiodor A. (25.03.1959).f2
7. Ciobotari Valentina T. (26.12.1962).
8. Ciobotari Viorel F. (21.04.1983).
9. Ciobotari Alexei F. (08.05.1985).
10. Ciobotari Valentina F.o1 (18.04.1990).
11. Harcomiț Ecaterina G. (02.07.1925).
12. Pitul Maria N. (15.01.1971).f3
13. Pitul Aurel (15.10.2000).
14. Pitul Vitalie (22.12.2003).
15. Doicu Maria A. (17.09.1978).f4
16. Doicu Lilian o2 (24.05.1996).
17. Doicu Vasile (11.03.2001).
18. Doicu Andrei (16.05.2003).
19. Matfei Maria A. (26.03.1961).f5
20. Matfei Ludmila (24.02.1980).
21. Doicu Aurica S. (10.06.1942).
22. Pitul Nistor O. (07.10.1049).f6
23. Pitul Ecaterina T. (14.03.1949).
24. Harcomiți Roman G. (17.10.1969).f7
25. Motoc Galina M. (17.10.1966).
26. Harcomiți Tahir R. (03.06.1986).
27. Harcomiți Igor R. (27.12.1988).
28. Harcomiți Roman R.o3 (16.03.1991).
29. Harcomiți Svetlana R.o4 (04.031992).
30. Harcomiți Elena R. o5 (27.05.1994).
31. Magarici Tamara F. (02.03.1959).f8
32. Magarici Veceslav (02.08.1984).
33. Magarici Djamilea (04.10.1985).
34. Magarici Grigorii (30.10.1986).
35. Magarici Mandalina (07.09.1987).
36. Magarici Oxana o6 (28.02.1993).
37. Magarici Liliana o7 (20.06.1994).
38. Harcomiți Adam G. (22.10.1981).f9
39. Harcomiți Adam A. o8 (19.02.1998).
40. Harcomiți Daniel A. (06.03.2001).
41. Harcomiți Nadejda V. (09.08.1975). f10
42. Harcomiți Nicolai o9 (14.04.1991).
43. Harcomiți Stela o10 (06.08.1993).
44. Harcomiți Artur o11 (15.03.1996).
45. Bogdan Elena C. (01.03.1961).
46. Harcomiți Petru I. (22.05.1961).f11
47. Harcomiți Svetlana F. (17.10.1960).
48. Harcomiți Oleg P. (09.10.1982).
49. Harcomiți Eugeniu P. (15.09.1987).
50. Harcomiți Ruslan P. (19.12.1980).f12
51. Stancu Rima I. (27.04.1973).
52. Harcomiți Cătălin R. (04.02.2005).
53. Pitul Aurel N. (05.05.1968).f13
54. Mirciu Angela V. (30.07.1972).
55. Mirciu Cristina A.x3 (29.05.1990).
56. Mirciu Viorel A.x4 (15.05.1995).
57. Raiu Viorel G. (12.01.1977).f14
58. Raiu Cristina V. (01.01.1977).
59. Raiu Alexandru V.x5 (03.08.1996).
60. Raiu Anastasia V.x6 (31.03.2000).
61. Raiu Silvia V. (26.06.2002).
62. Raiu Ludmila G. (19.01.1970).f15
63. Raiu Olesea x7 (28.03.1996).
64. Raiu Cristina x8 (05.07.1997).
65. Raiu Valeriu x9 (13.07.1999).
66. Raiu Petru G. (23.03.1968).f16
67. Secu Maria P.x10 (26.06.1993).
68. Drangoi Elena A. (14.02.1955).f17
69. Drangoi Valentina (14.05.1985).
70. Pitul Svetlana N. (31.01.1971).f18
71. Căldăraru Ion (22.11.1988).
72. Căldăraru Rodica o12(05.04.1991).
73. Căldăraru Iacob o13 (15.10.1992).
74. Căldăraru Gheorghii o14 (01.06.1994).
75. Pitul Saiha P. (11.05.1974).f19
76. Pitul Mariana o15(18.04.1992).
77. Pitul Petru o16 (07.09.1993).
78. Pitul Alexei o17 (22.08.1995).
79. Pitul Denis o18 (16.04.1999).
80. Matfei Vitalie N. (01.08.1964).f20
81. Matfei Tatiana I. (20.02.1971).
82. Matfei Mariana V.o19 (21.08.1990).
83. Harcomiți Valeriu G. (02.07.1973).
84. Covalenco Valeriu G. (22.06.1968).f21
85. Covalenco Aliona B. (01.01.1969).
86. Covalenco Rozalina V. (10.06.1988).
87. Covalenco Ludmila V. (29.12.1989).
88. Covalenco Vasile V.o20 (22.06.1993).
89. Fărâmă Fedot V. (28.02.1928).
90. Matac Elena G. (10.09.1939).

91. Olaru Galina S. (01.02.1963).f22
92. Olaru Artur o21(13.01.1990).
93. Olaru Viorica o22 (22.06.1993).
94. Raiu Lidia G. (25.11.1971).f23
95. Raiu Daniela x11 (08.06.1994).
96. Raiu Svetlana x12 (23.07.1998).
97. Raiu Elena x13 (13.01.2000).
98. Raiu Lilian (22.11.2001).
99. Raiu Maria (02.03.2004).
100. Harcomiţi Nicolae I. (20.10.1966).f24
101. Savin Valentina G. (13.04.1968).
102. Savin Victoria N.o23 (31.12.1992).
103. Savin Silvia N.o24 (28.01.1994).
104. Savin Artur N.x14 (02.11.1996).
105. Savin Ion N.x15 (08.01.1999).
106. Savin Polina N. (20.11.2001).
107. Savin Nicolai N. (20.07.2004).
108. Savin Serghei N. (25.11.2007).
109. Pitul Nistor N. (16.09.1980).f25
110. Bogdan Valentina C. (19.08.1974).
111. Pitul Ghita N. (05.02.2001).
112. Pitul Sorin N. (14.02.2008).
113. Matfei Nicolai C. (12.07.1944).f26
114. Matfei Ludmila N. (11.12.1972).
115. Harcomiţi Fiodor A. (26.09.1956).f27
116. Harcomiţi Larisa G. (10.06.1957).
117. Harcomiţi Larisa G. (24.08.1975). f28
118. Harcomiţi Rozalina (06.03.2001).
119. Cimpoieşi Grigore G. (30.11.1964).f29
120. Cimpoeşi Svetlana N. (24.06.1969).
121. Cimpoeşi Gabriela G. (14.07.2007).
122. Raiu Raisa G. (10.04.1957).
123. Raiu Ivan P. (10.08.1964).f30
124. Raiu Rândunica M. (14.07.1964).
125. Raiu Ruslan I. (12.05.1981).
126. Raiu Vasile I. (03.06.1983).
127. Raiu Roman I. x16 (20.12.1993).
128. Raiu Ianuş. I.x17 (16.08.1995).
129. Raiu Veceslav I.x18 (31.10.2000).
130. Harcomiţi Ivan A. (11.04.1962).f31
131. Ciuraru Raisa A. (18.10.1963).
132. Ciuraru Ianuş I. (25.05.1983).f32
133. Harcomiţi Vera V. (31.03.1980).
134. Ciuraru Raisa I. (07.02.2002).
135. Ciuraru Maia I. (24.05.2007).
136. Matfei Oleg N. (27.01.1967).f33
137. Crăciun Anastasia J. (26.02.1974).
138. Matfei Igor O.o25 (28.06.1991).
139. Matfei Virginia O.o26 (17.11.1994).
140. Matfei Vasile O. (19.10.2001).
141. Matfei Vasile V. (27.12.1991).f34
142. Harlamova Maria V. (28.02.1991).
143. Harlamova Renata V. (22.03.2008).
144. Matfei Rodica P. (24.03.1982).f35
145. Matfei Mariana (18.03.2003).
146. Iurcenco Vasile I. (07.01.1952).f36
147. Iurcenco Zinaida A. (15.11.1950).
148. Iurcenco Vitalie V. (04.09.1984).
149. Ţurcan Nicolai N. (14.10.1982).f37
150. Covalenco Elena V. (04.12.1986).
151. Ţurcan Nicolai N. (25.01.2004).
152. Ţurcan Marius N. (25.04.2006).
153. Munteanu Andrei G. (22.08.1962).f38
154. Munteanu Nicolae A.o27 (12.08.1990).
155. Munteanu Artiom A.o28 (10.07.1993).
156. Fărâmă Oleg. F. (02.08.1968).f39
157. Fărâmă Aliona V. (07.08.1981).
158. Fărâmă Maxim O. (08.06.2001).
159. Bogdan Vasiliţa V. (14.10.1987).f40
160. Bogdan Milagrăs (18.10.2004).
161. Raiu Aluna G. (27.08.1964).f41
162. Raiu Serghei (18.07.1987).
163. Raiu Fiodor (08.08.1989).
164. Raiu Rustam o29 (17.09.1991).
165. Raiu Svetlana o30 (16.09.1994).
166. Harcomiţi Olga G. (06.09.1978).f42
167. Harcomiţi Veceslav (18.01.2001).
168. Harcomiţi Snejana (16.04.2002).
169. Harcomiţi Augustina (02.11.2003).
170. Harcomiţi Marta (02.12.2004).
171. Bogdan Natalia V. (07.06.1989).f43
172. Bogdan David (14.05.2005).
173. Harcomiţi Vica V. (09.05.1977).f44
174. Harcomiţi Sabina (28.01.2005).
175. Butucel Viorica (25.11.1985).f45
176. Butucel Alexandru (29.06.2003).
177. Moraru Elena (11.04.1960).f46
178. Moraru Rodel o31 (12.02.1995).
179. Moraru Svetlana o32 (29.04.2002).
180. Moraru Elena (29.04.2002).
181. Raiu Mihail G. (26.08.1977).f47
182. Crăciun Viorica J. (16.10.1977).
183. Crăciun Ion M.x19 (15.01.1997).
184. Crăciun Lilia M. (24.11.2000).
185. Raiu Dorel G. (17.05.1975).f48
186. Bucilă Ruslan D.x20 (03.11.1994).
187. Matfei Vasile N. (08.01.1975). f49
188. Matfei Oleg V.o33 (09.04.1994).
189. Doicu Ana A. (27.03.1983).f50
190. Doicu Denis (09.07.2003).

191. Doicu Raisa A. (05.10.1967).f51
192. Doicu Nicolai o34 (18.12.1990).
193. Doicu Ion o35 (18.08.1993).
194. Doicu David o36 (16.03.1994).
195. Doicu Lilian o37 (19.10.1995).
196. Doicu Valeriu o38 (09.07.1997).
197. Harcomiți Artur. V. (1971). f52
198. Harcomiți Samira A.o39 (29.08.1991).
199.Harcomiți Artur A.o40 (25.12.1993).
200. Harcomiți Rima A.o41 (19.09.1995).
201. Harcomiți Vladimir (05.10.1957).f53
202. Harcomiți Domnica (07.03.1959).
203. Harcomiți Victor V. (07.01.1983).
204. Ciobotar Fiodor F. (08.05.1987).f54
205. Munteanu Svetlana (10.09.1986).
206. Harcomiți Aculina A. (27.08.1933).
207. Harcomiți Elena A. (15.12.1952).
208. Motoc Vitalie A. (06.03.1961).f55
209. Motoc Galina (18.02.1969).
210. Motoc Zabar V.o42 (28.02.1991).
211. Motoc Maria V.o43 (28.02.1991).
212. Motoc Vitalie V.x21 (18.02.1997).
213. Motoc Ratha V.x22 (18.02.1997).
214. Paladii Eleonora N. (?)f56
215. Paladii Lilia o44 (11.07.1990).
216. Paladii Lidia o45 (03.03.1992).
217. Paladii Petru o46 (06.02.1994).
218. Paladii Anastasia x23 (20.03.1996).
219. Paladii Snejana x24 (08.06.1998).
220. Paladii Denis x25 (10.07.2000).
221. Raiu Vladimir I. (25.11.1987).f57
222. Harcomiți Svetlana F. (21.12.1987).
223.Iurcenco Leonid V. (19.03.1981).f58
224. Harcomiți Oxana F. (17.04.1986).

În total: În oraşul Hînceşti locuiesc **224** de persoane de etnie romă, constituind **58** de familii (**f**); din totalul celor **71** de copii romi de vârstă şcolară (7-17 ani, la 05.09.2007) – **46** sunt neşcolarizați (**o**) şi **25** sunt elevi (**x**)

Anexa 2

Lista elevilor din familiile de romi, care învață în Liceul Teoretic „Mihai Eminescu”
(situația de la 05.09.2007)

Nr. d/o	Numele, prenumele	Data naşterii	Clasa	Adresa Oraşul Hînceşti, strada
1.	**PALADII Denis**	10.07.2000	I A	M. Eminescu 9
2.	**RAIU Elena**	13.01.2000	I A	S. Lazo 39
3.	**RAIU Anastasia**	31.03.2000	I B	S. Lazo 39
4.	**PALADII Snejana**	08.06.1998	I B	M. Eminescu 9
5.	**PALADII Anastasia**	20.03.1996	I B	M. Eminescu 9
6.	**SAVIN Ion**	08.01.1999	II A	S. Lazo 61
7.	**SAVIN Artur**	02.11.1996	II A	S. Lazo 61
8.	**RAIU Valeriu**	13.07.1999	II B	S. Lazo 39
9.	**CRĂCIUN Ion**	15.01.1997	II B	S. Lazo 41
10.	**RAIU Svetlana**	23.07.1998	III A	S. Lazo 39
11.	**RAIU Alexandru**	03.08.1996	III B	S. Lazo 39
12.	**BUCILĂ Ruslan**	03.11.1994	III B	S. Lazo 39
13.	**RAIU Cristina**	05.07.1997	IV A	S. Lazo 39
14.	**MOTOC Ratha**	18.02.1997	IV B	M. Eminescu 14
15.	**MOTOC Vitalie**	18.02.1997	IV B	M. Eminescu 14
16.	**RAIU Daniela**	08.06.1994	V A	S. Lazo 39
17.	**RAIU Olesea**	28.03.1996	V B	S. Lazo 39
18.	**MATFEI Ghenadie**	02.03.1996	V B	Al. cel Bun 116
19.	**SECU Maria**	26.06.1993	VII C	S. Lazo 39
20.	**MATFEI Maia**	24.05.1993	VIII C	Al. cel Bun 116

Directorul: N.ODOBESCU

Totodată, **2** elevi de etnie romă îşi fac studiile la Liceul Teoretic „**Mihai Sadoveanu**”: **MIRCIU Cristina** (29.05.1990) şi **MIRCIU Viorel** (15.05.1995); alți **3** elevi învață la Liceul Teoretic „**Mihai Viteazul**”: **RAIU Roman** (20.12.1993), **RAIU Ianuş** (16.08.1995) şi **RAIU Veceslav** (31.10.2000). .

Anexa 3

Lista familiilor rome socialmente vulnerabile din oraşul Hînceşti
(autor: Elena Bogdan, mediator socio-sanitar rom, 2005)

„**1. Raiu Lidia G.,** născută la 25 decembrie 1971, are 5 copii şi este mamă singuratică. Trăiesc foarte greu, n-au lumină, n-au acoperiş la casă, n-au cu ce face focul iarna. Într-adevăr trăiesc într-o stare foarte grea. Copiii nu frecventează şcoala, pentru că n-au cu ce se îmbrăca şi cu ce se încălța. Mama (Raiu L.) este invalidă cu vederea şi a suportat 2 operații. Ca să-şi întrețină copiii, ea umblă cu cerşitul. Vă rog frumos să luați în seamă această familie (adresare către autoritățile publice locale şi centrale).

2. Raiu Ludmila G., născută la 19 ianuarie 1970, are 3 copii, dintre care 2 nu frecventează şcoala. Ajutor n-au nici dintr-o parte, nu primesc ajutor nici de la Primărie şi nici de la Armata Salvării, parcă aceşti oameni trăiesc în pădure. Ca să-şi întrețină bărbatul şi copiii, mama lucrează cu ziua la oameni. Soțul ei este bolnav de tuberculoză. Rog ca şi această familie să fie ajutată.

3. Raiu Cristina V., este născută la 01.01.1977 şi **Raiu Viorel G.,** născut la 12.01.1977, întrețin 3 copii, care nu frecventează şcoala, fiindcă nu au cu ce se îmbrăca şi cu ce se încălța. Nu au un serviciul stabil, totul este arendat. Lucrează cu ziua la oameni, pentru ca să aibă cu ce să-şi hrănească copiii. Spitalul nu le atrage nici o atenție, chiar şi dacă îi cheamă, acolo tratamentul este cu plată. Rog ca şi această familie să fie ajutată.

4. Raiu Petru G., născut la 23 martie 1968, întreține o fetiță care a fost lăsată de mama ei. Nu lucrează nicăieri, numai câte odată este chemat la lucru cu ziua la oameni, unde i se achită doar 20 de lei, care nu-i ajung pentru ca să-şi hrănească fetița. Rog ca şi această familie să fie ajutată.

5. Raiu Raisa G., născută la 10 aprilie 1957, este singură, dar întreține 4 copii a lui sora ei, **Raiu Aluna**, care este acum la închisoare. Rog ca această familie să fie ajutată, fiindcă trăiesc foarte greu, în casa unde ei stau, mai trăiesc 10 oameni maturi şi 18 copii, lumină n-au, când plouă afară, plouă şi în casă, podul este spart, de multe ori copiii n-au ce să mănânce, se culcă toți la podele flămânzi şi murdari, n-au unde să se spele, trăiesc într-o mizerie foarte grea. Când copiii se joacă în ogradă, aici parcă-i grădinița de copii. Dacă nu vă vine a crede veniți şi vedeți într-adevăr…”

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Л. А. ПОКРОВСКАЯ

ЖАНРОВАЯ КЛАССИФИКАЦИЯ ГАГАУЗСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН [1]

Первым собирателем и исследователем гагаузского фольклора, в том числе и народных песен, был, как известно, российский этнограф В. А. Мошков. В его книге «Наречия бессарабских гагаузов», изданной академиком В. В. Радловым в Санкт-Петербурге в 1904 г. (Образцы, 1904), помещены, в числе других произведений устного народно-поэтического творчества, 50 песен türkü и 111 песен-четверостиший maani. Кроме записи текстов гагаузских песен В. А. Мошков сделал также нотные записи целого ряда türkü и maani, а также – мелодий гагаузских танцев. Он был не только выдающимся ученым своего времени, но и прекрасным музыкантом (по имеющимся у меня сведениям, В. А. Мошков играл на флейте). О его превосходном музыкальном слухе свидетельствуют также очень точные фонетические транскрипционные записи гагаузских фольклорных текстов.

После поездок В. А. Мошкова в гагаузские села Буджака в конце XIX в. в собирании гагаузского фольклора наступил большой перерыв (более 50-ти лет). Только в 1948-1950 гг., когда территория Буджака находилась уже в пределах СССР, на языковую практику в гагаузские села приезжали студенты отделений тюркской филологии Московского и Ленинградского университетов. Это были ученики ведущего российского тюрколога того времени профессора Н. К. Дмитриева (у него училась и я). В 1948 г. летом я одна приехала из Ленинграда для практического изучения гагаузского языка и сбора гагаузских народных песен (с которыми я была знакома лишь по записям В. А. Мошкова). Несмотря на голодное время, мне удалось записать довольно много песен (в основном, в с. Чешмекёй, где я во время практики работала воспитательницей в детском доме). Я написала и защитила с отличием дипломную работу «Гагаузские народные песни» (1949).

Став аспиранткой, я продолжала записывать народные песни в гагаузских селах (причем делала и нотные записи), провела их исследование и защитила на восточном факультете Ленинградского университета кандидатскую диссертацию (Покровская, 1953). Позднее (с 1956 по 1961 гг.), когда я собирала языковой материал для написания научной грамматики гагаузского языка и диалектологических работ, я продолжала записывать в гагаузских селах и народные песни. Мои записи (на магнитную пленку) хранятся в Петербурге (в фонограмм-архиве Института русской литературы – Пушкинском доме РАН) и в Москве (в фонетической лаборатории Института русского языка РАН). В 1950-е и 1960-е годы народные песни начали записывать и сами гагаузы – местные учителя, поэты, филологи-сотрудники Академии наук МССР. После введения разработанной мной письменности гагаузского языка в МССР (1957-1958) появились и первые публикации, содержащие тексты народных песен. Это фольклорно-литературный сборник («Буджактан сесläр»), где помещены 55 текстов песен türkü (в том числе 15 песен, записанных мной) и 20 четверостиший maani. Работавший в то время учителем в своем селе Кыпчак Н. И. Бабоглу, записал фольклорные произведения различных жанров (сказки, песни, пословицы, поговорки, загадки, анекдоты), составившие сборник («Гагауз фольклору»). В нем содержится около ста народных песен.

В 1966 г. мной был сделан доклад о гагаузских народных песен на I Международном конгрессе балканских исследований в г. София (Болгария). Доклад был затем опубликован в материалах данного конгресса (Покровская, 1971).

В 1989 г. в серии «Из коллекции фольклориста» был издан сборник гагаузских народных песен (с нотами и пластинкой), подготовленный мной совместно с музыковедом-фольклористом М. Б. Чернышевой (Покровская, Чернышева, 1989).

Сами гагаузы различают только два вида народных песен: türkü (длинные песни) и maani – лирические четверостишия. Maani (или maanelär) представляют собой особый песенный жанр, существующий под разными названиями у всех тюркоязычных народов [2].

Песни-türkü, исходя из моего исследования, относятся к различным жанрам. Жанр народной песни определяется на основе изучения ее поэтики (системы художественных средств в ее связи с содержанием песни) и бытового применения (учитывается, в каких случаях и как исполняется та или иная песня) (Пропп, 1976, 38).

Среди песен-türkü мной выделены следующие жанры:

1. *Обрядовые песни*, являющиеся, как известно, одним из самых древних фольклорных жанров. Обрядовые песни подразделяются на две группы: 1) календарно-обрядовые (связанные с народными земледельческими праздниками); 2) семейно-обрядовые (свадебные и похоронные).

Календарно-обрядовых песен у гагаузов очень мало. В. А. Мошков впервые записал так называемую «лазарскую» песню вместе с соответствующим

обрядом. В день святого Лазаря (в субботу перед Вербным воскресеньем) группа девочек 7-8 лет ходила из дома в дом с песней, в которой выражалось пожелание хозяевам большого урожая и изобилия. Хозяева давали девочкам в награду обычно сырые яйца (как символ рождения новой жизни – цыпленка из яйца). Все другие календарно-обрядовые песни, по свидетельству В. А. Мошкова, исполнялись гагаузами только по-болгарски, причем, не зная болгарского языка, гагаузы сильно искажали тексты песен. К ним относятся рождественские колядки и «пипиру́да». Однако в фольклорном сборнике Н. И. Бабоглу имеются эти обрядовые песни на гагаузском языке: «Тра́ка тӱркӱсӱ, хэй, хэй!» (новогодняя), а также «лазарские» песни и «пипиру́да» (болг. «бабочка»). В песнях «пипиру́да» выражается пожелание крестьян о дожде: «Йаамуржуклар йаасын, Боллужаклар олсун!» [3] («Пусть дождики прольются, Пусть урожаи будут!») (Гагауз, 1969, 98-100).

В. А. Мошков сообщает о том, что песня «пипиру́да» исполнялась 1 мая во время обряда похорон куклы по имени Германчу, и этот обряд также был посвящен вызыванию дождя (Мошков, 1902, № 3, 45-46).

Причину того, что у гагаузов очень мало своих календарно-обрядовых песен, связанных с земледелием, В. А. Мошков видел в том, что предки гагаузов были когда-то кочевым скотоводческим народом и перешли к земледелию только на Балканах, под влиянием своих соседей-болгар (Мошков, 1902, № 3, 46 и 51).

В гагаузском обрядовом фольклоре сохранились семейно-обрядовые песни. Существуют песни о сватовстве («дӱнӱрлӱк тӱркӱлери»), которое предшествовало свадьбе (Буджактан, 1959, 45; Покровская, Чернышева, 1989, 58). Многие свадебные обряды ранее сопровождались специальными песнями. В частности, во время приготовления теста исполнялась песня «хамур тӱркӱсӱ»; во время причесывания невесты пелась песня «гелин тӱркӱсӱ»; во время одевания ее в свадебный наряд – «гелини телläркän». Во время бритья жениха («траш едäркän») также полагалось петь специальную песню. Во время застолья женщины или мужчины с хорошими голосами пели соло, обычно протяжные, печальные песни различного содержания («софра тӱркӱлери»). При расставании с родным домом, с родителями, невеста обязательно причитывала-пела грустную песню, в которой родной дом поэтически сравнивался с ароматом зеленого фе́слена (базилика), а дом родителей мужа – с запахом горькой полыни.

Мать невесты, отправляя свою дочь в дом родителей зятя, тоже должна была горестно причитать. Причитания матери невесты также сохранились в песенном фольклоре (Гагауз, 1969, 86). В то же время молодежь на свадьбах пела веселые песни, с четким плясовым ритмом (Гагауз, 1969, 86-87).

Обрядовые похоронные причитания не имеют устойчивых, постоянных текстов. Во время похорон женщины – родственницы покойного, а также специальные плакальщицы причитают. Эти причитания, как отметил еще В. А. Мошков, составляются каждый раз экспромтом, но исполняются речитативом на один и тот же короткий напев, который соответствует одной законченной фразе. В похоронных причитаниях выражается скорбь о том, что покойный ушел от родных, отправился в дальний путь; призывают покойного встать, вернуться к жизни и т. п. (Образцы, 1904, 314). Этот обряд сохраняется и в настоящее время.

Кроме того, существовал специальный жанр песен, названных мной поминальными. Они представляют собой лиро-эпические плачи, сложенные по поводу безвременной смерти от болезни, в результате несчастного случая или убийства. По свидетельству В. А. Мошкова, такие поминальные песни создавались местными сочинителями за специальную плату. Подобные песни «заказывали» и оплачивали родственники погибшего (или погибшей). В них подробно описывались и все обстоятельства гибели покойного, и приводились причитания его родных (Мошков, 1900, № 1, 80). Наряду с поминальными песнями такого рода имеются и чисто лирические песни – плачи по поводу безвременной смерти. Так, мной была записана песня, сложенная по поводу смерти молодой девушки. Она поется от имени самой девушки, и в ней описывается похоронный обряд с элементами свадебного обряда: «Кызы́йдым, назлы́йдым, гелин еттилäр» («Была я дочерью, была любимицей, невестой сделали»). Мелодия песни представляет собой образец традиционного причитания (Покровская, Чернышева, 1989, 66-67). Гагаузский обряд, известный у многих народов как «смерть-свадьба», описан этнографом С. С. Курогло (Курогло, 1980, 99). Распространенной является песня о «вещем» сне, предрекавшем смерть девушки.

К жанру лирических причитаний относятся и песни-завещания солдат, погибших в боях. В частности, во многих вариантах записана песня «Варшава» – завещание солдата, умирающего от ран в бою (российских войск) под Варшавой во время Первой мировой войны (Буджактан, 1959, 98). Еще один вид песен-причитаний составляют сиротские песни («ӱӱсӱз тӱркӱлери») (Буджактан, 1959, 59, 61).

2. Среди гагаузских türkü имеются *песни эпического характера* (повествовательные). К очень древним эпическим песням относятся песни со сказочными элементами. По своему эмоциональному содержанию такие песни подразделяются на две группы: 1) героические песни; 2) трагические песни.

В героических песнях их герой – «пеливан» (обычно его имя – Стоян) борется со своими врагами и побеждает их. В наиболее древней песне Стоян борется с медведем «врукопашную» три дня и три ночи и побеждает его. Медведь говорит «человеческим языком». Впервые вариант этой песни записал В. А. Мошков (Образцы, 1904, 309), затем Н. И. Бабоглу (Гагауз, 1969, 41), М. А. Дурбайло (Баллада, 1991, 42-47). В более поздних вариантах поется о том, что медведица утащила у Стояна почти всех его овец. По совету матери Стоян выкопал глубокую яму, куда и провалилась медведица. Она просит Стояна освободить ее, пожалеть девятерых ее медвежат, но Стоян не вытащил ее из ямы (варианты см.: Буджактан, 1959, 34; Баллада, 1991, 49).

Сохранились героические песни, относящиеся к эпохе Османской империи на Балканах. Врагом героя песни, Стояна, здесь является пашá (высший гражданский и военный титул в Османской Турции), который, узнав, что Стоян хвалился своим быстрым конем и красавицей Лянкой, приказал ему три раза объехать «белый свет» и вернуться до «икинди» (времени третьей ежедневной мусульманской молитвы), иначе Стоян лишится головы. Стоян выполнил это требование паши благодаря своему волшебному помощнику – сказочному говорящему коню (варианты см.: Буджактан, 1959, 36; Баллада, 1991, 99). Фольклорный мотив восхваления героем своего коня является очень древним. Этот мотив зафиксирован, в частности, в мифологической песне южных славян, где юнак, похвалявшийся своим быстрым конем, состязается с самим солнцем (выступающим в мужском образе) и побеждает его (Песни, 1976, 29). Героиня другой героической песни – Маринка, к которой девять лет сватался турецкий паша (или сам падишах), – одна победила всё войско паши, обратив его в бегство (Баллада, 1991, 107). Здесь налицо прием гиперболизации богатырской силы героини, свойственный героическим песням различных народов.

В эпических песнях трагического характера также выступают сказочные (и даже мифологические) персонажи и мотивы. Так, во многих вариантах записана песня о том, как 18-летний парень на «том свете» терпит мучения от мифологического чудовища – желтой змеи («сары йылан») – за то, что его мать прокляла свое молоко, которым кормила его в первый год жизни. В одном из вариантов этой песни упоминается о том, что отец младенца отказался от него. Поэтому прокляла его и мать. Мотив проклятия матерью своего молока, которым она кормила сына, известен в болгарских юнацких песнях (Песни, 1976, 346).

Широко известна была также песня о том, как «бешеный волк» («кудуз жанавар» или «кудуз йабаны») средь бела дня вошел в село и утащил грудного ребенка у грешной «хаджийки» (то есть женщины, совершившей паломничество в Иерусалим). Грудной ребенок («пятидневный») вдруг заговорил и сказал матери, что «бешеный волк» послан Богом в наказание за то, что она в голодный год продавала беднякам муку, смешанную с песком и вино, разбавленное водой. В этой песне использован библейский мотив о грешной матери святого Петра, который не пустил ее в рай именно за такую нечестную торговлю: «Лáфкада сän ун сатáрдын, уна да кум катáрдын. Кы́рчмада шарап сатáрдын, шараба да су катáрдын» («В лавке ты муку продавала, а муку с песком мешала. В корчме вино продавала, а вино с водой мешала») (варианты см.: Баллада, 1991, 39-42).

3. Особый жанр гагаузских песен составляют *духовные стихи*, то есть народные песни на библейские сюжеты. В. А. Мошков записал тексты и мелодии двух духовных стихов: «О жертвоприношении Авраама» и «Об Алексее – божьем человеке» (Образцы, 1904, ноты, 1-2). Эти и другие духовные стихи стали известны гагаузам из «караманлийских» книг, печатавшихся в конце XIX в. в Стамбуле американскими миссионерскими обществами на «простонародном» турецком языке (койнэ) буквами греческого алфавита. По свидетельству В. А. Мошкова, отдельные представители «караманлы» (части туркоязычных греков) привозили свои книги с духовными стихами и молитвами в Бессарабию на продажу гагаузам (Мошков, 1901, № 2, 42-43).

По историческим источникам, «караманлы» – это турки-христиане – выходцы из княжества (эмирата) Караман, существовавшего в тюркском государстве сельджукидов в Анатолии в XIV-XV вв.

Во многих вариантах бытовала песня о том, как отец хотел повенчаться со своей дочерью Рахилью, похожей на умершую мать. Песня начинается словами: «Райкеле, кызым, Райкеле, йа гел сän, икимиз стеоноз олалым!» («Рахиль, дочь моя, Рахиль, иди сюда, повенчаемся!»)

Дочь говорит отцу, что это будет большой грех, но отец неумолим. На пороге церкви грешный отец «по воле Бога» превращается в камень, а дочь обернулась птицей и улетела. По варианту, записанному В. А. Мошковым («Кровосмешение»), дочь превратилась в ангела (Образцы, 1904, 307). Записаны мной (но не изданы) также духовные стихи о богачах и бедняках в раю, о Богородице, потерявшей своего сына, о значении обряда крещения и другие.

4. В гагаузском песенном фольклоре большое место занимают *народные баллады*. Народная баллада – это сюжетная лиро-эпическая песня с трагическим содержанием. Баллада является одним из характерных жанров европейского фольклора. Баллады были широко распространены у балканских народов, в том числе у болгар, у румын и молдаван. Целый ряд гагаузских баллад был записан В. А. Мошковым, затем мной и другими собирателями фольклора (особенно М. А. Дурбайло). Гага-

узские баллады по своей тематике составляют три основные группы:

1) Семейные баллады – о трагических событиях в семейной жизни. Например, баллада о самоубийстве Петраны, не выдержавшей жестокого обращения со стороны мужа (по наговору свекрови) (Покровская, Чернышева, 1989). Со времен В. А. Мошкова известен гагаузский вариант общебалканской баллады: «сестра-отравительница» (девушка-болгарка отравила старшего брата за то, что он не выдал ее замуж за турка или за туркмена (в другом варианте)) (Покровская, Чернышева, 1989, 16).

2) Баллады о хайдутах (разбойниках). Эти баллады имеют историческую подоплеку, так как известно, что в балканских странах, особенно в XVIII в., свирепствовали разбойничьи шайки, наводившие ужас на мирных жителей. Особенно распространенной была баллада о грешном сыне-разбойнике (в одних вариантах его имя – Стоян, в других – Богдан). Разбойник со своей шайкой встретил болгарскую свадьбу (свадебное шествие). Из-за того, что их не угостили вином, они убили всех участников свадьбы, кроме жениха и невесты (которая впоследствии оказалась сестрой главаря, следовательно, разбойник был болгарином). Жениха и невесту он привязал (по отдельности) к виноградным кустам (по другим вариантам – к яблоням). Через три года или через девять лет разбойник вновь попал в эти места, попробовал винограда с этих кустов и отравился им. Мать разбойника прокляла его за то, что он погубил своих родных (варианты см.: Баллада, 1991, 111-116; Покровская, Чернышева, 1989, 24).

В другой распространенной балладе девушка Тудорка отомстила разбойникам за их грабежи и убийства: заманила их в дом своего бывшего дяди, заперла на замок и подожгла дом (варианты см.: Баллада, 1991, 118-122). Имеются и другие широко известные баллады о разбойниках.

3) Баллады о страданиях балканских народов под игом Османской империи и их протестах. Широко известна, например, баллада о девушке Лянке, насильно увезенной османскими турками в неволю. Баллада кончается тем, что красавица Лянка (по другим вариантам – Тудорка) бросилась с лодки в Дунай со словами: «Ани олажам тӱрклерин слу́гасы, Таа ийи олайым балыкларын софрасы!» («Чем стать мне слугою турок, Лучше стану я пищей рыбок!») (Покровская, Чернышева, 1989, 13; Баллада, 1991, 95).

Баллады этой группы были близки гагаузам едва ли не больше, чем другим балканским народам. Из исторических источников известно, что османские турки преследовали гагаузов, как тюркоязычных православных христиан, настолько жестоко, что почти все гагаузы бежали из Османской империи в Буджак в конце XVIII – начале XIX вв.

5. Жанр *исторических песен* представлен в гагаузском фольклоре, прежде всего, небольшим количеством солдатских песен. Сохранилась песня о поражении Османа-паши в сражении с русскими войсками за г. Плевну (в русско-турецкой войне 1877–1878 гг.) (варианты см.: Гагауз, 1969, 19; Покровская, Чернышева, 1989, 42). Песни о русско-японской войне 1904-1905 гг., германско-русской войне 1914-1918 гг. представлены в сборнике М. А. Дурбайло, где они ошибочно названы балладами (см.: Баллада, 1991, 126-139).

Из «невоенных» исторических песен XIX в. известна, в частности, песня о Буткове (М. Г. Бутков – статский советник, управлявший Бессарабскими колониями с 1832 по 1844 гг.). Песня была сложена по поводу тяжелых дорожных работ, которые по приказу Буткова выполняли крестьяне-гагаузы (варианты см.: Гагауз, 1969, 30; Покровская, Чернышева, 1989, 40).

6. Значительное место в устном народно-поэтическом творчестве гагаузов занимают *лирические песни на любовную тематику*. В них воспевается красота девушки (например, «Менéвша»; «Хай, тепелäр, тепелäр» и др.), поется о страданиях влюбленных в разлуке («Шу баа чотуун алтында» или «Саша»), об измене жениха («Кыз топлармыш хербир чичектän»), о верной любви («Варын да сӱлейин бубама»; «Тудорка баарыр малӱсуна») и др. (см.: Покровская, Чернышева, 1989, 51-53).

Наряду с протяжными грустными любовными песнями поются и веселые. Например, очень популярна и в настоящее время задорная песенка 30 – 40-х годов XX в. о любви девушки к пастуху: «Оглан, оглан, калк, гиделим!» («Парень, парень, встань-ка, пойдем!») (Буджактан, 1959, 70).

7. *Шуточные песни*. Целый ряд шуточных песен представлен в фольклорном сборнике Н. И. Бабоглу: «Чекирге», «Оланнар», «Кожа кары» и др. (см.: Гагауз, 1969, 33-40).

Гагаузские народные песни всех названных жанров, благодаря тому, что они записаны и частично изданы, сохраняются как музыкально-поэтическое наследие гагаузского народа. Произведения традиционного песенного творчества гагаузов нуждаются в дальнейшем собирании и научном исследовании.

Примечания

[1] Доклад на научно-теоретической конференции «Этнокультурное наследие гагаузского народа и современность» в Комратском государственном университете (2 марта 1996 г.).

[2] Кандидатская диссертация на тему «Гагаузские маани» была подготовлена в Софийском университете им. Кл. Охридского аспиранткой Отдела гагаузоведения АН Молдовы Л. А. Баурчулу.

[3] Тексты песен приводятся в кириллической графике гагаузского алфавита 1958 г.

Литература

Баллада тӳркӳлери: Сӧлпет топлуму. Хазырл. М. А. Дурбайло. Кишинев, 1991.

Буджактан сесläр: Литература йазылары. Хазырл. Д. Танасоглу. Кишинев, 1959.

Гагауз фольклору. Собир. и сост. Н. И. Бабоглу. Кишинев, 1969.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в. Кишинев, 1980.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. М., 1900. Т. 44. № 1. С. 1-89; 1901. Т. 48. № 1. С. 98-161; 1901. Т. 49. № 2. С. 1-49; 1901. Т. 51. № 4. С. 1-80; 1902. Т. 54. № 3. С. 1-66; 1902. Т. 55. №. 4. С. 1-91.

Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов/ Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.

Песни южных славян. Перевод с болгарского, сербского, хорватского и словенского. М., 1976.

Покровская Л. А. Народные песни гагаузов Молдавии и Украины // Actes du Premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes. Sofia, 1971. Vol. VII. Littérature, ethnographie, folklore. P. 731-744.

Покровская Л. А. Песенное творчество гагаузов. Автореф. дисс. … канд. филол. наук. Л., 1953.

Покровская Л. А., Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов, М., 1989.

Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. М., 1976.

Rezumat

În articolul de faţă este prezentată o clasificare de genuri ale cântecelor populare găgăuze *türkü*. Autorul evidenţiază genurile în următorul mod: 1. Cântece de ritual: 1) calendaristice, 2) familiare; 2. Cântece epice: 1) eroice, 2) tragice; 3. Versuri de spirit (cântece cu subiecte biblice); 4. Balade populare comune popoarelor balcanice; 5. Cântece istorice (de război şi civile); 6. Cântece de dor (de jale şi veselie); 7. Cântece hazlii.

Cuvinte-cheie: genuri, clasificare, găgăuzii, cântece *türkü*, cântece *maani*, forma şi caracterul interpretării, muzicalitatea, tematica, poetica textelor.

Резюме

В данной статье представлена жанровая классификация гагаузских народных песен – *türkü*. Автор выделяет следующие жанры: обрядовые песни (календарно-обрядовые, семейные); эпические песни (героические, трагические); духовные стихи (песни на библейские сюжеты); народные баллады, общие для балканских народов; исторические песни (военные и гражданские); лирические песни на любовную тематику (грустные и веселые); шуточные песни.

Ключевые слова: жанры, классификация, гагаузы, песни-*türkü*, песни-*maani*, форма и характер исполнения, мелодии, тематика и поэтика текстов.

Summary

In this article genreclassification of Gagauz folk songs *türkü* is presented. Among them there are following genres: ritual songs (calendar-ritual, family), epic songs (tragic, heroic), ecclesiastical verses (bible plot songs), popular ballades, common for balkanian peoples (family, ballades about robbers, ballades, expressed protest against Ottoman yoke), historical songs (military and civic), lyric love songs (melancholy and comic).

Key words: genre, classification, Gagauzes, *türkü* songs, *maani* songs, form and manner of rendering, melodics, themes and poetics of words.

С. П. ПРОКОП

«ПАСХАЛЬНЫЙ СМЕХ» ЮРИЯ ХАРЛАМОВА

Юбилей русского писателя Молдовы Юрия Харламова [1] , – стал хорошим поводом затронуть одну из актуальных проблем местного литературоведения, коей является современная русская пародия, выполняющая в контексте творчества конкретного литератора функции литературной критики.

В задачу настоящего исследования входит не только краткий обзор творческого пути современного русского поэта и прозаика, но и, в большей мере, демонстрация потенциальных дополнительных функций, приемов построения пародии у автора, 60-летие которого литературная общественность республики отметила в этом году. Не случайно у многих любителей поэзии имя известного не только в республике, но и за ее пределами Ю. Харламова ассоциируется с пародией. В целом ряду книг сатиры и юмора, эпиграмм и рассказов этот жанр занимает в его творчестве одно из главных мест. Общеизвестно, что о пародии, как и саму пародию, писать нелегко. Не каждый из современных литераторов может «поднять» такой пласт.

Очень точно, на наш взгляд, в предисловии ко второй книге поэта написала Алла Коркина: «Океан русской поэзии велик и могуч, и все есть в нем в большом количестве – и гении, и таланты, а уж посредственностей хоть пруд пруди. А вот пародистов едва ли десяток наберется… вместе с дорогими ушедшими. Такой это жанр!..» (Коркина, 2000, 5). Кроме смелости, о которой далее пишет поэтесса, поэту необходим незаурядный талант плюс огромная эрудиция. Юбиляр всем этим обладает.

В настоящее время, когда общей нашей проблемой стало отсутствие профессиональной литературной критики, о чем непрестанно сетуют и молодые, и маститые литераторы, альтернативой ей служит пародия, которая, помимо своей основной пародийной, несет еще ряд дополнительных функций.

С одной стороны пассивность профессиональной литературной критики объясняется тем, что русская секция при Союзе писателей Молдовы прекратила свое существование. Упразднены должности литконсультантов, оказывавших в свое время огромную практическую помощь начинающим писателям. Децентрализация литературных сил, разобщенность, местничество, соперничество различных литературных групп и группировок стали в целом причинами «бездействия» высокопрофессиональной литературной критики.

С другой стороны, в современном теоретическом литературоведении в конце прошлого века произошли серьезные изменения, пошатнувшие устои классической литературно-критической методологии. Не вдаваясь в подробности, заметим лишь, что тяготение литературной критики к научности оттолкнули от нее не только журналистов, строящих свои тексты по законам публицистики, но и самих писателей, отдававших предпочтение литературным заметкам и эссе. Пересмотр методологии литературоведения, связанный с изменившейся реальностью на постсоветском пространстве, был чем-то схож с процессами, имевшими место в середине 60-х гг. в западном литературоведении. Так, например, один из западных теоретиков литературы свидетельствует: «Явление, именуемое “новой критикой” (Picard, 1965), родилось отнюдь не сегодня. Со времен Освобождения (что было вполне естественно) критики самых разных направлений в самых разнообразных работах, не оставивших без внимания буквально ни одного из наших авторов от Монтеня до Пруста, опираясь на новейшие философские направления, стали предпринимать попытки пересмотра нашей классической литературы. Нет ничего удивительного, что в той или иной стране время от времени возникает стремление обратиться к фактам собственного прошлого и заново описать их, чтобы понять, что с ними можно сделать сегодня: подобные процедуры переоценки являются и должны являться систематическими» (Барт, 1989, 320).

Сложные взаимоотношения критики и литературы на разных этапах исторического развития не только неоднородны, но и, складываясь по-разному в зависимости от духа времени, порой непредсказуемы.

Поскольку задачи критики и пародии в какой-то степени совпадают, чего мы коснемся чуть позже, уместным представляется привести еще одно высказывание Р. Барта относительно критики, расширяющее наше представление о возможностях пародии. «Критика не есть наука. Наука изучает смыслы, критика их производит. Как уже было сказано, она занимает промежуточное положение между наукой и чтением; ту речь в чистом виде, каковой является акт чтения, она снабжает языком, а тот мифический язык, на котором написано произведение и который изучается наукой, она снабжает особым (наряду с прочими) типом речи. Отношение критики к произведению есть отношение смысла к форме. Критик не может претендовать на то, чтобы “сделать перевод” произведения, в частности прояснить его, поскольку не существует ничего более ясного, чем само произведение. Что он может, так это “породить” определенный смысл из той формы, которую представляет собой произведение» (Барт, 1989, 362).

Дополняя эту мысль Р. Барта, подчеркнем, что если критика в какой-то степени субъективна, то теоретическое литературоведение и история литературы, идущие вслед за критикой, формирующиеся в научных учреждениях, строящие свои выводы на литературных фактах, – объективны. Показательны в этом смысле слова А. Н. Веселовского: «Современность слишком спутана, слишком нас волнует, чтобы мы могли разобраться в ней цельно и спокойно, отыскивая ее законы; к старине мы хладнокровнее…» (Веселовский, 1940, 55).

В этой же связи уместным представляется привести высказывание В. П. Муромского: «Показательно, что, когда на своем Четвертом республиканском съезде (1975 г.) писатели снова выступили с привычными нападками на критику, они получили достойный отпор со стороны представителей критического цеха. Отвечая на нападки, Ф. Ф. Кузнецов в своем выступлении заявил: «Перефразировав известную поговорку, скажу братьям писателям: каждая литература имеет ту критику, которую она заслуживает. Хотя бы потому, что критика – не что иное, как философское, гражданское самосознание литературы и полноправная часть литературы. Лишь большая литература рождает и большую критику» (Муромский, 1985, 78).

Для решения всех этих актуальных проблем важным представляется во все времена, не только в период ломки методологических установок, объединение литературных сил республики, формирование группы литературных критиков из числа самих писателей, что отчасти и пытался сделать прошедший в 2000 году в Кишиневе Пленум русских писателей Молдовы.

В действительности время показало, что в этом контексте есть два пути решения такого рода задач: коллективный (волевой) и индивидуальный (добровольный). На фоне «всеобщего безмолвия литературной критики», по высказыванию одного из местных литераторов, некоторые литераторы в меру сил своих пытаются возродить работу не только литературной критики, но и литературных объединений, семинаров.

Правомерно в этой связи считать творческую деятельность пародиста Ю. Харламова добровольческой миссией чистильщика «Авгиевых конюшен»

современного литературного процесса. В одном из своих интервью, определив жанр пародии как «Чистку Пегасовых конюшен», писатель признался, что не может молчать, когда не только в жизни, но и в литературном цехе, в котором ему приходится работать, еще много словесного мусора.

Разрабатывая жанр пародии более 20 лет, Ю. Харламов в действительности показывает пример гражданского мужества. Пародия – один из жанров в современном литературоведении, о котором, однажды начавшись, до сих пор не умолкают споры. Ученые думают над определениями: что из себя представляет пародия – род литературы, жанр или просто прием?

Владимир Иванович Новиков, посвятивший пародии большое исследование, проблему определения пародии сфокусировал в афоризмах, предваряющих первую главу книги – «Первый вопрос: Что такое пародия? Словари не в состоянии ответить на него» (Д. Макдональд) и «Определение литературной пародии как жанра и даже само понимание этого жанра нуждается в пересмотре и уточнении» (Новиков, 1989, 5). Разные словари дают различные определения, однако одним из удачных нам показалось следующее: «Пародия – жанр литературно-художественной имитации, подражание стилю отдельного произведения, автора, литературного направления, жанра, с целью его осмеяния. Автор пародии, сохраняя форму оригинала, вкладывает в нее новое, контрастирующее с ней содержание, что по-новому освещает пародируемое произведение и дискредитирует его» (КЛЭ, 1968, 604). Действительно, пародия непременно должна снижать, дискредитировать стилизуемый объект, и в этом ее отличие от комической стилизации или шуточных подражаний, лишенных такой направленности. С другой стороны, пародия, как уже отмечалось выше, может быть действенным и остроумным средством литературной критики, но ее сущность не исчерпывается только одной критикой. Задача ее – как отрицательная, так и положительная эстетическая оценка субъекта. Из этого проистекают два типа пародирования: критическое и дружеское.

Когда-то в 70-е годы литературный Кишинев зачитывался сатирами и баснями Григория Перова, сокрушительно громившего взяточников и казнокрадов, бюрократов и разгильдяев от литературы. Казалось, ушла эпоха социалистического бытия и вместе с ней ушли пороки этого строя. Следует ли полагать, что пришли новые времена, новые деньги и новые человеческие пороки? Возможно. Однако одной из постоянных вневременных величин продолжает оставаться графоманство. Набирая силу, продолжая не просто существовать, но и, обретая особо форму вседозволенности, оно переходит в наступление. Более того, на фоне всеобщего «молчания» литературной критики эти перелицованные «микро-и макроорганизмы» от литературы вышли из тени и, выбирая еще при жизни удобную нишу, претендуют «вылиться в бронзе» на аллее классиков после смерти.

Разумеется, смелые выпады пародиста, призванные умерить версификаторский пыл стареющих поэтических девиц и молодящихся старцев, соизмеримые лишь с поединком Дон Кихота с ветряными мельницами, – капля в море.

Отдельно представлять Сервантеса, Свифта, Дидро, Вольтера, Гоголя, Щедрина, Герцена, Маяковского, которые стали великими сатириками лишь в полном расцвете своих творческих сил, – нет нужды. Считается, что «сатириками не родятся, а становятся». И Юрий Харламов – поэт всероссийской известности, автор многочисленных литературных пародий, эпиграмм, перифраз и юмористических рассказов пришел в этот жанр не сразу. И это объяснимо. Пародия – жанр серьезный и ко многому обязывающий. Тут одной смелостью не обойтись. Нужен профессионализм, помноженный на талант стихотворца и, как уже отмечалось, огромная эрудиция. Пародия несет в себе высокое и серьезное предназначение. Это ко многому обязывает ее автора. Она обладает своими художественными законами, соотносится с другими жанрами, являясь, по сути, важным сатирическим приемом литературы и публицистики.

Отрадно отметить, что Юрий Харламов сегодня – один из немногих поэтов Молдовы, пишущих на русском языке, успешно работает в этом сложном жанре. Он пришел в жанр сатиры и пародии не в юном возрасте, но во многом преуспел.

Автор повестей и рассказов, юморесок и эпиграмм, Ю. Харламов обладает особым даром замечать погрешности и несуразности в строках молодых и именитых поэтов, российских и местных русских, показывать их под особым углом зрения, «бить словом по словам», что не могло не снискать ему славу талантливого пародиста. Именно как великолепный пародист автор предстает перед нами во всех своих последних четырех книгах, изданных в Кишиневе («Искренне Ваш...», 2000; «Парнаса зеркало кривое», 2000; «Словом по словам», 2003 и «Мысли вскачь», 2006).

Известный исследователь пародии В. Л. Новиков считает, что пародию следует рассматривать как комический образ художественного произведения, стиля, жанра. Героем пародии, в отличие от героев басни – людей и животных, – выступает литературное произведение, сам стиль или жанр. Пародия только внешне кажется эдаким легким жанром. На самом деле это не так, самые веселые пародии трудно читаются, здесь нужна определенная эрудиция, художественная культура и «самое главное – нужно овладеть художественным языком необычного жанра» (Новиков, 1989, 6). В силу того,

что пародия обладает общим свойством искусства – смысловой неисчерпаемостью, необходимо для понимания пародии выработать «навык двойного зрения», считает автор (Новиков, 1989, 7–8).

При чтении пародии, советует В. Новиков, необходимо вообразить, что читаешь не пародию, а то, что предлагает автор, то есть в нашем воображении создается первый план – буквальный план пародии. Однако за этим непременно скрывается второй – план объекта ((Новиков, 1989, 9). О «двуплановой природе пародии» как непременном условии существования этого жанра впервые писал Ю. Н. Тынянов в статьях «Достоевский и Гоголь (к теории пародии)» (1921) и «О пародии» (1929), открыв, по существу, пародию для теоретико-литературной науки, показав сложность и значительность этого жанра, который многими недооценивался (38). До сих пор указанные работы остаются главными в этой области. Без обращения к ним не обходится ныне ни один из исследователей пародии… Термины «объект», «второй план», введенные Тыняновым, стали общепринятыми.

«Пародия существует постольку, поскольку сквозь произведение просвечивает второй план, пародируемый; чем уже, определеннее, ограниченнее этот второй план, тем более все детали произведения носят двойной оттенок, воспринимаются под двойным углом, тем сильнее пародийность» (Тынянов, 1977, 212).

Именно Тынянов установил, что «в пародии обязательна невязка обоих планов, смещение их» (Тынянов, 1977, 201).

Эту «невязку» мы не увидим в тексте невооруженным взглядом, она проявляется, ощущается в определенных смысловых смещениях, в перифразах, в несуразности некоторых сравнений и сопоставлений, в качестве разных планов, что является для подготовленного читателя сигналом пародийности, услышав который, он перестает верить в буквальность первого плана и начинает искать второй план. По этому поводу В. Новиков пишет: «“Невязка” лишь сигнализирует: перед нами пародия. Мы начинаем читать его, всматриваться, как в картину, вступаем в своеобразный диалог с пародийным текстом, задавая ему вопросы и получая ответы. Что же здесь пародируется, как и зачем пародируется? Что, собственно говоря, хотел автор пародии сказать своим текстом? В чем смысл данной пародии?» (Новиков, 1989, 12).

Однако, отмечает далее автор «Книги о пародии», «ни первый план пародии, ни ставший нам известным (или угаданный нами) второй ее план, ни сам факт “невязки” между ними еще не дают нам художественного смысла. Пародия не просто “двусмысленность”, она обладает сложным, многозначным и конкретным *третьим планом*, представляющим собой *соотношение* первого и второго планов как *целого с целым*. Третий план – это мера того неповторимого смысла, который передается только пародией и не передаваем никакими другими средствами. Наше прочтение третьего плана – это сопоставление в сознании первого и второго планов. Неважно, мгновенно ли высекается нашим сознанием искра смысла – или мы приходим к нему в результате некоторого раздумья. Это уже зависит от особенностей индивидуального восприятия, от степени информированности читателя о возможных объектах пародии. Важно выйти на третий план, на глубинное измерение пародийного смысла. Подлинное понимание пародии начинается тогда, когда в читательском сознании выстраивается третий план.» (Новиков, 1989, 13-14).

В процессе работы над переводами книг Р. Барта – крупнейшего представителя современного французского структуралиста, – Г. К. Косиков раскрывает его литературоведческие интересы, детализируя реконструкцию исторических смыслов литературы и поясняет: «Между тем, наряду с устойчивым историческим смыслом, произведение несет в себе множество подвижных, изменчивых “трансисторических” смыслов, которые подлежат уже не реконструкции, а, говоря словами Барта, “производству” со стороны читателей.

Причина в том, что любой читатель находится в ситуации своеобразного “диалога” по отношению к произведению: он обладает определенным культурным кругозором, системой культурных координат, в которые произведение включается как в свой контекст и в зависимости от контекста позволяет выявлять такие аспекты смысла, которые интенционально никак не фокализованы. Позиция читателя по отношению к произведению всегда двойственна: он должен уметь видеть действительность глазами произведения (только в этом случае цель художественной коммуникации может считаться достигнутой) и в то же время – он видит само произведение как объект, находящийся в окружении других аналогичных объектов, он видит его культурное окружение, исторический фон, видит то, чего зачастую не способно заметить само произведение, знает о нем то, чего оно само о себе не знает, что стоит за спиной его интенции. Ясно, что, поскольку культурные кругозоры читателей индивидуально варьируются, постольку окказиональные смыслы одного и того же произведения “производятся” по-разному даже ближайшими его современниками» (Косиков, 1994, 33).

При вдумчивом чтении нетрудно заметить, что «производство» смысла читателем, по Барту, и есть тот «третий план» Новикова, внутренне реальный, внешне скрытый и зачастую раскрывающийся не с первого прочтения и не перед всеми. Он рассчитан, как мы уже отмечали, на подготовленного, эрудированного, информированного читателя. Тем и интересна пародия как жанр.

Увидевшая свет книга пародий, эпиграмм и перефраз «Искренне Ваш…» Юрия Харламова (Кишинев, 2000) обратила на себя внимание обилием пародий на стихи российских авторов. Заверив и читателя, и пародируемых поэтов в своей искренности, автор построил первый план пародий на основе неудачных, на его взгляд, метафор, эпитетов, собранных им в сборниках стихов Г. Горбовского [2], С. Острового [3], А. Брагина [4], А. Кобзева [5], О. Чухонцева [6], Р. Казаковой [7], С. Белорусец [8], К. Ваншенкина [9], А. Вознесенского [10], В. Волина, Вл. Гордейчева [11], Евг. Евтушенко, Е. Даниловой, Гр. Корина, Э. Лимонова, Н. Матвеевой, Н. Новикова, Св. Орловой, Л. Ошанина, Б. Пуханова, Н. Рачкова [12], М. Руссо [13], В. Соколова [14], В. Сорокина [15], С. Стратановского [16], Н. Тряпкина [17], В. Черешня, О. Шевченко, В. Ширали [18], М. Борисовой, Н. Доризо [19], В. Шефнера [20].

Кому-то больше, кому-то меньше пародист уделяет внимания, и тут надо отдать должное изобретательности автора в выстраивании порой целых поэтических циклов: «Горбиана» – пародии на стихи Г. Горбовского, «Островойская муза» – на стихи С. Острового, «Из Брагантов» – на стихи А. Брагина, «Новый Кобзарь» – на стихи А. Кобзева, «Из чухонской поэзии» – на стихи О. Чухонцева, «Казачьи игры» – на стихи Р. Казаковой и др.

Прежде чем рассмотреть отдельные пародии с различных сторон, напомним, что пародии Ю. Харламова можно разделить на дружеские (с элементами юмора) и критические (с элементами сатиры). В дружеской пародии – необычные для пародиста выразительные средства: сравнение, метафора, метонимия, сохраняют смысл и правильность, и процесс пародирования носит характер парафраза. В критической пародии чаще всего наблюдается отклонение от языковой и жанровой нормы в сторону неправильного – алогизм. Другими словами, если пародист считает художественное средство неудачным в тексте, он, снижая его, вкладывает отрицательную оценочность в пародийный образ. Что же касается языка, пародист Ю. Харламов, ратуя за его чистоту и правильность, обращает внимание на отклонения от литературной нормы, грубые нарушения в художественной (авторской) речи, сравнения, в которых содержится парадоксальность.

Не останавливаясь подробно на каждом пародируемом авторе, заметим только, что, пародируя те или иные строфы или строчки, Ю. Харламов выдерживает зачастую в пародируемом отрезке не только стихотворный размер, ритм, но и последовательность мужских и женских рифм.

На одно из стихотворений поэта Горбовского, написавшего однажды о себе: *«Славный ослик, немного грустный / Служит ослик, как я, искусству»*, пародист написал следующее:

Творю себе и цель, и средство
С тех давних пор, как я возник.
Не превратиться бы в посредство
От этой творческой возни!

А жизнь без лишнего кокетства
Вопрос поставила сама:
Как жить – посредством
иль по средствам
Заслуг, способностей, ума?

Данную пародию можно считать дружеской, юмористической, не затрагивающей основ языка, но поднимающей важные моральные и эстетические проблемы соответствия определенным творческим идеалам.

Если в предыдущем сборнике наблюдалось некоторое превалирование пародий на российских поэтов, то в следующей книге автора «Парнаса зеркало кривое» (Кишинев, 2000) нашли пристанище не только пародии на стихи российских и молдавских авторов, на песни и даже притчи, но и эпиграммы, и рассказы Ю. Харламова. И если из местных русских поэтов была представлена одна лишь Мариэтта Руссо, то в очередной предлагаемой читателю книжке пародист приступил к своей обычной порке, начав именно с наших местных литераторов.

Пародии на стихи Мирославы Метляевой, Олеси Рудягиной, Николая Сундеева, Дмитрия Николаева, Александра Миляха, Мариэтты Руссо интересны вживлением пародиста в идею стиха. Это вживление проявляется в зеркальности пародируемого текста. Так, например, в пародии «HOT ERAT IN FATIS» на стихотворение Dum Spiro М. Метляевой на первый план пародист выносит его стиль, выстраивая комический эффект на основе обыгрывания заглавия пародируемого произведения. Один из главных приемов пародиста, это так называемый «ахматовский прием», когда передача душевного состояния происходит через бытовую деталь. Автор утрирует этот прием и в результате вместо психологизма и драматизма читатель получает нагромождение деталей быта, вызывающий комизм ситуации. Аналогично выстроена пародия «О пользе советов» на стихотворение Олеси Рудягиной «…Не стелите постель уходящему…», в которой щедро используется прием повтора. Если в предыдущем стихотворении частица «не» спровоцировала Харламова на пародию, то в произведении Н. Сундеева перегруженность эпитета «фиолетовый» сыграла злую шутку с ее автором. Автор пародии обыгрывает эпитет, меняя его структуру и роль в предложении.

Ну, а наш поэт в преддверье зимней стужи
Даже мыслить фиолетово готов.
Обыватель, начитавшись сдуру мрака,
Высказался как-то поутру:

– Мне теперь осталось только влезть в рубаху
Фиолетовую.
Влезу – и помру.

При создании пародии важным представляется использование в полной мере возможностей конкретного языка во всей своей совокупности: слов и выражений. Вариации приемов в рамках языкового поля могут распространяться в пределах фонетических, лексических и грамматических структур.

Зачастую пародист из сборника в сборник «ведет» автора в его творческих «изысках», строя пародию на имитации стиля, образного и лексического строя. Так например, «высокому» салонному почерку пародируемого стихотворения автор противопоставляет заурядность, даже комичность ситуации.

В одной из своих книг, взяв под прицел строки М. Руссо «…Роняя алмазы горенья» из сборника «Грезы Висбадена» Ю. Харламов буквально взрывается пародией «Не надо!», протестуя открыто против «ложных метафор», доведя их в пародийном тексте до абсурда:

Не роняйте алмазы горенья.
Пусть они освещают ваш путь.
А иначе уйдет вдохновенье,
И его подберет кто-нибудь.
...
Позабудет Висбаден про грезы,
И в печали засохнет Салон.
Закипят у поклонников слезы
По алмазу, что был обронен.
…
Не роняйте алмазы горенья,
А иначе погаснет звезда.

Публикуя в следующем своем сборнике новую пародию «Угораздило…» на строку М. Руссо – «Я упала на камень надежды», автор словно пишет новые «руссоистские» пародийные циклы, доводя драматическую ситуацию до гротеска:

Вы упали на камень надежды –
И пошло все наперекосяк:
Дорогие порвали одежды,
На бедре появился синяк.

Боль пронзила и душу, и тело.
От удара заныла нога.
Рифма вспыхнула и улетела,
Не желая стихам помогать.

Заключительные строки процитированного отрывка звучат неким «критическим» приговором поэтессе, выпустившей не один поэтический сборник.

Ошибочно расхожее представление о том, что в работе пародиста должна присутствовать злость или недоброжелательность, помогающая ему творить. В короткой заметке «Пардон, мерси…» З. Паперный, автор серьезных работ о пародии, делится следующими наблюдениями на эту тему: «С грустью читаешь пародию Б. Кежуна на поэтессу Римму Казакову. У многих на памяти пародия А. Раскина на М. Матусовского. Вслед за цитатами, в которых однообразно говорилось о разных запахах, шел смешной пародийный текст:

Пахнет мамой и тетей, попахивает
и папашей,
Старомодным фотографом 40 на 72.
Пахнет жирным борщом, отглагольною
рифмой и кашей,
Пахнет белым стихом, выносимым
друзьями едва.

Что же делает Б. Кежун? Он тоже выписывает из стихов Р. Казаковой строки о запахах и тоже хочет их спародировать. Но повторять шутку – все равно, что дважды ездить по одному билету.

Впрочем, дело не только в повторении. То, что в пародии А. Раскина было сделано и весело, здесь звучит тяжело и озлобленно. Тут и запахи клея и ножниц, керосина и чеснока, “Запах недоделанных стихов”, и какие-то, мягко выражаясь, недостаточно элегантные намеки о полете в „интим”. В общем, многое в этой пародии, говоря словами самого автора, „шибает в нос”». (Паперный, 1963, 422-423). Из вышеприведенного отрывка видно, что злость и недоброжелательность не могут служить ориентиром пародисту, ставящему цель вызывать смех, а не «разъяснять и уговаривать» (Паперный, там же).

Напротив, на примере пародий Ю. Харламова мы видим, что, «при всей точности попадания, как сказал бы артиллерист, нет ни толики недоброжелательности или предвзятости». Ярким образом может служить пародия «Ну, начудил!» на строчки Александра Фоминского «…Лунная лимонность», которую приводим целиком:

Ему не в радость монотонность
Истертых слов, избитых рифм.
Решил он лунную лимонность
Влить в стихотворный алгоритм.
Дал звезд мерцающую странность,
Синюшной сумрачности гнет,
Утра молочную туманность,
Что над землистостью встает
Развел цветочную горчичность
Кровавым выплеском зари,
Влил солнца жаркую яичность,
Росы промозглость – грамма три.
Когда же туч седую пенность
Стал капать, замерла рука:
Энергетическая ценность
Продукта больно велика!
Тут побледнел поэт Фоминский
И, выпив дьявольский коктейль,
Вдруг от натуги исполинской
Устало рухнул на постель.

Пародия создана на базе языковой игры, с использованием фонетический и графической «благозвучности» и каламбурности некоторых метафор – *Синюшная сумрачность, молочная туманность, цветочная горчичность, жаркая яичность, седая пенность.*

Универсальными приемами построения пародии по В. Л. Новикову считаются следующие:

- литота, снижение стиля,
- введение нового материала, его вставка и подставка,
- замена поэтической лексики прозаической,
- гротеск,
- переворачивание сюжета,
- создание пародийного персонажа,
- отстранение композиции,
- введение авторской самохарактеристики,
- гипербола – преувеличение.

(Новиков, 1989, 56).

К вышеперечисленным можно добавить – *игру слов, нарушение стиля, антитезу, повтор, двойной смысл.*

Особо удачными представляются пародии «Приошанился…» на стихи Л. Ошанина, «Прорицатель» и «Символ возвышенности» на стихи С. Острового, «А еще друг…» на строки Г. Ступина, «Винегрет со слезами по-русски» на стихи А. Васильева. В них тонкая доброжелательная ирония автора переплетается с взыскательным читательским вкусом, предъявляющим свои, особые требования к языку, к стилистике поэтического текста.

Свою следующую книгу сатиры и юмора «Словом по словам» (2003) автор предваряет своеобразным «манифестом пародиста», в котором воплотились и чаяния и боль поэта за «великий и могучий наш…», заметив однако, что:

Все в нашей жизни распрекрасно.
И каждый к этому привык.
Мы мыслим просто, пишем гласно,
Хотя страдает наш язык.
А чтоб правдивый и могучий
По-прежнему великим был,
Друзья, умерьте графопыл
И не валите все до кучи.
А то, глядишь, одна морока:
И начинающий, и дока
Взнуздать Пегаса норовят
И ляп за ляпом вдохновенно
В стихи включают откровенно,
Верша свой творческий обряд.
…Прости меня великодушно,
Творец маститый и досужный,
Что по заслугам я воздам.
И не серчай. Глядись поэтом,
Сочтя пародий строки эти
И ряд насмешек – эпиграмм
За блок спасительных реклам.

Включив в свой новый сборник «Словом по словам» (2003) новые пародии, Ю. Харламов тем не менее уже более отчетливо разграничивает пародии на стихи поэтов России и Молдовы, оставляя порой на суд читателя разделение пародируемых «творцов» на «маститых и досужных».

В цикл пародий «В начале было слово» вошли пародии на стихи поэтов России: К. Ваншенкина, С. Острового, Л. Ошанина, Г. Горбовского, Вл. Гордейчева, Р. Казаковой, А. Кушнера, В. Пуханова и других. Пародии на собранные под одним названием «Слово не меч, а пуще меча разит» написаны на стихи поэтов Молдовы: В. Голкова, М. Метляевой, Дм. Николаева, О. Рудягиной, Н. Сундеева, А. Юнко и других.

В сборник вошли не только уже хорошо знакомые читателю по предыдущим книгам – «Мимолетное виденье», «Незрелая зрелость», «Средство посредства», «Верный признак», «Зверь», «Друзья А.К.», «Зов крови», «Словоблудие», «А еще друг», «Приошанился», «Последняя надежда», «Скукота», «Два Шефнера», но и много новых и интересных, запоминающихся пародий. Хочется, однако, обратить внимание автора на то, что вырванные из контекста цикла предыдущих сборников (Искренне Ваш…): «Островойская муза», пародии «Прорицатель», «Геометрия жизни», «Плоды известности», с вновьсозданными «Божья кара», «Как дышим, так и пишем», потеряли немного иронии, сконцентрированной именно в названиях циклов, придающих им дополнительную юмористическую окраску.

Так, например, в пародии «Ностальгия по Хичкоку» на строки Т. Андроновой *Лилий чопорных ржавый оскал./Старых пней почерневшие спинки./ …Возвращенья в отеческий край/*, автор выносит на первый план найденный им комический образ стихотворения – невязки, неудачные метафоры, эпитеты. Антитеза чопорных лилий с их ржавым оскалом – очевидна. Пародист гиперболизирует эту стилистическую погрешность автора, возводит ее в абсолют, буквально нагромождая один образ на другой:

Через долгие версты разлуки,
По пути, где годами шагай,
В предвкушеньи восторга и муки
Я вернулась в отеческий край.
И забытые с детства картинки
Разожгли вдохновенья накал:
Сгнивших пней потемневшие спинки,
Лилий высохших ржавый оскал,
Мертвых яблонь седые обрубки,
Черных окон разбитая жуть…
(…)

Нарисовав «жуткую картинку» автор в заключительных строках преподносит поэту мораль: *(…)/ Только в шоке сторонка родная/От страшилок из этой любви.//*

В предисловии к книге «Словом по словам» А. Милях, член СП СССР и России, совершенно справедливо отмечает, что в пародиях Ю. Харламова проявляется тревога автора за литературное слово, за чистоту речи и поэтическое мастерство. Автор не только «бьет» по неудачным словам и образам, но ищет первопричину стилистических неудач, стихотворных «ляпов» или имитации литературы. Представляя творчество кишиневцев и именитых коллег из Ленинграда, Москвы, Одессы, – отмечает Александр Милях, – автор пародий «идет к цели не за счет броской фразы, переигрыша, общеизвестного и чаще всего хамоватого». Пародист, тоньше и точнее «ищет первопричины неудач стихотворных «ляпов» или имитации литературы», «…он на примере своих строчек показывает незамысловатую «кухню» неталантливых поэтов и в то же время четко обозначает свое уважительное отношение к талантам, к настоящим русским поэтам – Глебу Горбовскому, Льву Ошанину, Константину Ваншенкину, Александру Кушнеру. Его пародии на них отличаются от пародий на других, даже признанных авторов…».

Одним из ярких подтверждений замечательных слов в адрес пародиста может служить пародия «Мимолетное виденье» на стихи М. Борисовой - *Во сне я вижу – приезжает Пушкин/Ко мне на светло-сером «Москвиче».*

Чем пародист не литературный критик, увидевший в этих незамысловатых строчках неувязку в сочетании двух временных планов: современного и классического. Пародист, дабы гиперболизировать эту «невязку», сталкивает не только предметы быта двух временных пластов, но и героев. Тем самым, придав этой ситуации комичный характер. Посмотрим, как у него это получилось:

Не довелось мне с Пушкиным встречаться,
Хоть я о том мечтала столько лет,
Чтоб выслушать его – могу признаться –
И мнение, и дружеский совет.
И вот однажды, когда я дремала,
Затормозил у окон «Мерседес».
Сна мимолетного как не бывало:
Я угадала Пушкина А.С.
Да, то был он – в цилиндре из Парижа,
В пальто-крылатке, сумрачен и скор.
Он кратко молвил, подойдя поближе
И не вступая в светский разговор:
- Я тороплюсь, сударыня, простите,
Мне нужно с Натали поговорить.
А что до снов, то вы меня поймете –
Их я не в силах удовлетворить.
Вы пишете, сдается мне, неплохо.
(…)

Итак, автор пародии не только подчеркивает абстрактность, расплывчатость поэтических рассуждений, но и доводит их до абсурда.

Возможно, кто-нибудь другой сможет шире интерпретировать пародию Ю. Харламова, увидев в ней отпор пошлости, высмеивание фамильярности в стихах, «особой приближенности к классике» современной поэтессы, то есть, тот самый «третий план», о котором писал Ю. Тынянов, и который, разумеется, может быть гораздо шире. Более того, он может стать не только многоплановым, но и многомерным, в зависимости от эрудиции читателя, интерпретатора «третьего плана» пародии.

Не только графоманство как вид поэтической посредственности, но и все проявления искаженного жизненного восприятия пародист делает своей мишенью. Еще одним примером «невязки» чувств и средств их реализации может послужить пародия «Средство посредства» на стихи Г. Горбовского: *Я пью Амур посредством банки./ Я не родился, а возник.*

Следствием этих душевных излияний явились язвительные строки пародиста:

Ищу увязку чувств и темы.
Нашел! – И складно улеглась
В них без сомнений и проблемы
Причинно-следственная связь.
Теперь я пью посредством банки,
Посредством ложки с вилкой ем,
Посредством ручки лью болванки
Различных слов, коллизий, тем.
Рожден чего-нибудь посредством,
Живу посредством своих книг.
Не занимаясь самоедством,
Посредством глаз копаюсь в них.
Творю себе и цель, и средство
С тех давних пор, как я возник.
Не превратиться бы в посредство
От этой творческой возни!

Моралью автора в данном случае служит риторический вопрос, *Как жить – посредством/ иль по средствам/Заслуг, способностей, ума?* – ответ, на который находит для себя каждый в отдельности. Этой пародией автор хочет подчеркнуть банальность однозначной морали, ее глупую обобщенность, которая доводится до бессмыслицы.

Зачастую отсутствие мысли, логики и причинно-следственной связи в стихах современных поэтов становятся благодатной почвой для возникновения пародий. *«Я куплю себе галстук зеленый, как поле./ Встречный, жми на тормоза./ Потому что зол и зычен/ Зверь выходит на добычу.»* (Г. Горбовский).

Одну из своих пародий Ю.Харламов назвал «Зверь»:

Что же там могло случиться,
Я ума не приложу,
Только в северной столице
Воцарились страх и жуть.
Стало все вокруг тревожно,
С улиц схлынула толпа.

(…)

Стихли к ночи шум и стоны.
В страхе каждая семья.
Это в галстуке зеленом
Вышел на прогулку я.

Таким образом, неудачный образ, неясность или даже отсутствие мысли, чувств, может послужить причиной критики, выражающейся в таком остром жанре, как пародия.

Уничтожающей критике подвергаются не только молодые, мало кому известные поэты, но и «поэтические львы и львицы» российской поэзии. Какие же строки Р. Казаковой не пришлись по вкусу нашему придирчивому кишиневскому пародисту? Не слишком ли придирчив он?

Верша свой черный подвиг,
На вид – такая лань,
Мне настроенье портит
Талантливая дрянь.
Талантливая сука.
Талантливая сволочь. – пишет Римма Казакова.

Есть смысл привести дословно пародию Ю. Харламова на эти строки:

В литературе личность,
Люблю читать других.
Ценя их эксцентричность,
Лишь радуюсь за них.
Когда способность чую,
Таланта вижу грань,
То радостно кричу я:
- Талантливая дрянь!
Когда стихи за полночь
Легко переварю, -
- Талантливая сволочь! –
С улыбкой говорю.
Когда ласкает ухо
Чудесной рифмы нить, -
Талантливая сука! –
Готова повторить.
Решилась – и сказала
Не думая, бегом.
А мне обидно стало,
Что и в стихах жаргон.
С таким поэтом чище
Не станет речь у нас,
Раз Казакова пишет,
Слова роняя в грязь.
(«Способ выражения»)

Именно так, – против словесной грязи, чванства, эксцентричности и эпатажа в поэзии, за чистоту русской речи ратует пародист, бичуя словом. Даже тогда, когда поэт оригинальный «носится с идеей банальной», бросая на ходу «затертые слова», пародист, невзирая ни на что, делает это достоянием гласности.

Иногда название пародии служит автору той же задаче комического снижения: оно высмеивает тех, кто пытается в поэтических строках с однозначной ясностью и категоричностью «коряво» объяснить смысл бытия или сформулировать «закон природы», дать историю своей страны в извращенных лубочных картинках.

Представляется, что неслучайно следующие отрывки поэтических строк Р. Казаковой: *Россию делает береза. /Смурь…тверезо…корябай… /простуха./ Люби меня, моя Россия, / Лупи меня, моя Россия, / Но только помни обо мне* – вызвали следующую реакцию в виде пародии «Запомню, отлупив»:

Россию делает береза.
В том нет сомненья и вопроса –
Известна истина сия.
И продолжает людям сниться
Страна березового ситца –
Россия милая моя.
Когда ж поэт оригинальный
С идеей носится банальной,
Где мысль присутствует едва,
То плод бездумного поступка –
Стихотворение-простуха,
А в нем – затертые слова.
Замечу тут на всем серьезе,
Что в мире серости и прозы
Иного трудно ожидать.
Тверезые фанаты ваши
Грозят березовою кашей
Поэту за труды воздать.
Россия примитив не любит
И тоже веничком отлупит
Березовым на первый раз.
Что символ в смури извозили,
Навек запомнит вся Россия,
Как и отлупленную вас.

И, вынося основную идею пародии в название, автор помогает читателю углубиться в текст, раскрывая тем самым смысл «третьего плана». «Словоблудие», «Рамонские заморочки», «Держи слово», «Как дышим, так и пишем». Направленные против «опусов» А. Кобзева, З. Колесниковой, В. Конаныхина, В. Краско, О. Николаевой, мораль сих пародий такова: прижечь словами тех, кто еще болеет словоблудием, кто упражняется словами, у кого «ветер…хлобыщет, март – отчекрыжит», у кого – «замордованы декабри». Кто делает стихи, как считает Ю. Харламов, «будто для супа специи», у кого «заторможена чувств река», «заковыриста простота». У таких авторов – судьба особая:

Бог не прощает ни грехов, ни ляпов,
Не то, что представители СП.
(…)
Коль рай закрыт и нет рекомендации, –
Гори пока в писательском аду.

Словно надевая маску чужих стихов, автор-пародист выстраивает свое творение по подобию оригинала. «Образ чужого произведения – минимальная и необходимая единица языка пародии, ее ядро» (Новиков, 17, 23).

В пародиях, посвященных стихам С. Острового, есть одно объединяющее начало. Есть та структурная основа, тот комический образ, о котором пишет В. Л. Новиков: «В тексте пародии, в ее словесно-композиционном целом, необходимо выделять ее необходимое ядро, *ее структурную основу*, то есть то, без чего пародия не была бы пародией. А остальное – жанрово необязательные, факультативные элементы. И ядром пародии, ее структурной основой всегда будет *комический образ произведения.* То есть наше определение может служить операционным задачам определения пародии от не-пародии.» (Новиков, 17, 24-25). Это объединяющее начало проявляется в едином комическом образе, который присутствует в ряде пародий на стихи С. Острового: «Геометрия жизни», «Прорицатель», «Божья кара», «Как дышим, так и пишем», «Плоды известности». Единый комический образ в данном конкретном случае в «невязке» завышенной самооценки автора и реального положения вещей. Как это проявляется в пародии? В наложении понятий из мира условностей на мир реальный, в котором приоритеты – за «жизненной геометрией», в которой – «рифмы слегка овальные», «слоги прямоугольные», «слова ударные, / Где-то чуть параллельные – / неперпендикулярные». От которых – «…равнобедренны / Мысли неадекватные».

«Только редактор медленно
Прячет глаза квадратные…»

Однако на этом самомнение поэта не заканчивается. Ю. Харламов пародирует: «Брат я Гомеру – / И тоже классик!». Или, к примеру, пародия на стихи Л. Ошанина: *«Ты сможешь так или иначе/ Смартынить или спастерначить.»*

Признаюсь: дитя удачи,
Я избрал нелегкий путь:
Поначалу пастерначил
И мартынил как-нибудь.
Правда, мне всегда везенье
Помогало не тужить:
Получалось поесенить,
Смаяковить, поблочить.
А потом я стал умнее,
Потянул другую нить.
Так я принялся матвеить,
Вознесенить, симонить.
Взявшись с возрастом иначе
Рифмой общество лечить,
То как Римма стал казачить,
То как Озеров левчить.
И покуда гром не грянет,
Разудало стих звенит,
Автор знай себе кирсанит,
Рождественит, дудинит.
…Лишь читатель беспробудно
Чертыхался от тоски,
Переваривая трудно
Ошанелые стихи.
(«Приошанился»)

Последний сборник Ю. Харламова «Мысли вскачь» (Кишинев, 2006), написанный под знаком сатиры и юмора, включил в себя не только пародии на стихи российских и местных русских поэтов, но и пародию на заданные темы «или пародии на прозу», эстрадные хиты, эпиграммы и посвящения, и даже иносказательный словарик. Одна важная примечательность этого сборника – нет ни одного произведения из предыдущих сборников. В сборнике по принципу равенства, без ущемлений, отведено равное внимание как местным, так и российским поэтам. Более того, отряд пародируемых поэтом из числа местных значительно вырос за счет новых имен, среди которых: О. Авдеева-Мокрак, В. Алесенкова, Е. Балан, В. Голков, Н. Демина, И. Иванова, М. Метляева, Д. Николаев, С. Поляков, М. Руссо, И. Рахуба, Н. Родина, О. Сизова, В. Ткачев, В. Чудин, К. Шанцевая, Н. Шляпо, Л. Шульга, О. Юзифович. В рубрике «Пародии на поэтов России» – имена – А. Брагина, Л. Вьюнника, Ю. Гончарова, А. Дементьева, Н. Журавлева, В. Козуба, В. Корнилова, Ю. Красавина, И. Крохина, В. Кузнецова, Гр. Левина, В. Леоновича, А. Лобанова, А. Макарова-Кроткова, А. Михалевич, И. Мозыря, В. Нежданова, С. Поделкова, В. Салимона, Ф. Сухова, Н. Тараненко, Е. Храмова, И. Чалого, С. Щипачева.

Значительно увеличившаяся армия пародируемых Ю. Харламовым авторов местного и неместного значения свидетельствует о возросшей квалификации пародиста, о расширении функций его пародий, одна из которых – объединяющая. В данном контексте речь идет о своеобразной форме восстановления утерянных литературных связей, прерванного литературного процесса в рамках восточно-европейского пространства. Пародии Ю. Харламова – один из первых шагов к этому сближению.

В новом сборнике Ю. Харламов превзошел себя. Зачастую роль второго (третьего) плана играет не столько стиль автора или погрешности его русского языка, сколько общая жизненная позиция, поэтическая концепция поэта, отраженная в стихах. Как тут не вспомнить слова классика о том, что «поэтом можешь ты не быть, а гражданином быть обязан». И речь не о том, что человек обязан быть гражданином той или иной страны, патриотом и т. д. Идея глубже: без определенного жизненного опыта, без определенной жизненной позиции, яркого самобытного характера, даже при наличии достаточно отработанных версификационных приемов, Поэтом

«можешь ты не быть». Мелкотемье, оно от того так мелочно, что характер поэта не позволяет ему подняться над собой, вырваться из обыденного, достигнув обобщающего образа. Не мелочное самокопание, а нечто, что заставит читателя улыбнуться от открытия встречи с долгожданным.

Как уже отмечалось, пародии Ю. Харламова разделяются на те, что несут в себе определенную долю сатиры, и на те, что обволакивают читателя облаком доброжелательного юмора. В связи с этим функции пародии автора подразделяются на: сатирическую, юмористическую, воспитательную и объединяющую.

Следует подчеркнуть и то, что во всех пародиях, имеющих однозначно третий план, позволяющий относить эти стихи к жанру пародии, присутствует некий подтекст, информация из окололитературной жизни, знакомой особо сведущим или приближенным к автору людям. Информация, очень точно бьющая в цель, не только осмеивающая скрытые пороки, привычки, но и вскрывающая неблаговидные факты из жизни пародируемых авторов. Тут решительно приходится думать, что некоторые пародии Ю. Харламова можно классифицировать не только на литературные, но и жизнеописательные пародии, понятные, как мы уже говорили, особо посвященным. Таким образом, мы склонны думать, что поэт ратует не только за великий и могучий русский язык, но и за сохранение духовности, за чистоту человеческой души.

Итак, что так раздражает пародиста? На что он обращает внимание читателя, говоря об этом зачастую без всякого камуфляжа:

Решила я про то стихами написать.
Но вышло, будто мне в них нечего сказать.
Пускай себе убогость эту не прощу,
Но вот издателя я все-таки сыщу.
«*Что-то с чем-то»* (Пародия на стихи И. Ивановой)

Надежда – фундамент бетонный,
Гвоздями прошитый навес.
С такой вот поэт изощренной
Метафорой в книжицу влез
«Надежда – это…» (Пародия на стихи М. Руссо)

Задаваясь риторическими вопросами:

- Как же я столько книг написал
С абсолютным отсутствием мысли?
«Отсутствие присутствия» (Пародия на стихи Вл. Гордейчева)

Что же, что равнобедренны
Мысли неадекватные?
«Геометрия жизни» (Пародия на стихи С. Острового)

И советуя:

Все написанное разом порви » (Пародия «Держи слово!» на стихиВ. Краско); Коль рай закрыт и нет рекомендаций, – Гори пока в писательском аду, (Пародия «Такая судьба» на стихи В. Краско);

Можно красное с черным надеть пальто,
А потом стихотворную чушь написать
...
Можно словом нести надежду и свет
Или в дебрях слов брести в никуда.
...
Можно все. Но не надо ключи терять,
А иначе в психушку откроешь дверь.
«Можно,но…осторожно» (Пародия на стихи О. Николаевой)

Заключая:

С таким поэтом чище
Не станет речь у нас,
Раз Казакова пишет,
Слова роняя в грязь.
«Способ выражения» (Пародия на стихи Р. Казаковой)

Когда же поэт оригинальный
С идеей носится банальной,
Где мысль присутствует едва,
То плод бездумного поступка –
Стихотворение-простуха,
А в нем – затертые слова.
«Запомню, отлупив» (Пародия на стихи Р. Казаковой)

Беда с кумирами у нас.
«Как стать кумиром» (Пародия на стихи З. Колесниковой)

В другой пародии, соблюдая в точности ритм и рифму З. Колесниковой, пародист констатирует:

...Зачитавшийся
раб страниц.
Заколдован,
их теребя,
Замордован,
прочтя тебя.
«Рамонские заморочки»

Перевоплощаясь, пародист от лица поэта, «страдающего над стихами», изрекает:

Пускай упражняются люди.
И я не останусь в долгу.
От ража меня не убудет –
Я тоже чекрыжить могу!
«Словоблудие» (Пародия на стихи А. Кобзева)

Пародия – одно из интереснейших литературных явлений современности. Писать и говорить о ней можно бесконечно. Споры о принадлежности пародии к литературному роду, жанру или приему

так и не привели авторов к единому знаменателю. Бьяджо Д Анжело, причислив к пародии имеющих к ней непосредственное отношение Аристотеля, Гомера, Аристофана, Еврипида, Платона, Лукиана, Луцилия, Вергилия, Квинтиллиана, Рабле, Бахтина, Фрейденберг, подчеркивает, что пародия, являющаяся зеркальным отражением литературного произведения, по сути отражает саму жизнь в ее отрицательном и положительном проявлении, в противоборстве добра и зла, черного и белого, неба и земли. Эти элементы присутствуют в празднике, карнавале, как одной из сторон жизни. И если жизнь – это художественное произведение, то спектакль, «карнавал» – есть пародия в ее зеркальном отражении. «Здесь господствовала так называемая логика "наоборот", – отмечает автор, – в которой карнавал представал как некая вторая жизнь, где "человек возвращался к себе самому и ощущал себя человеком среди людей" . Как известно, средневековое общество представляло собой сильно иерархизованную структуру, поэтому ясно, сколь значимо было для средневекового человека подобное восприятие жизни, нарушавшее эту иерархию. "Карнавал" воспринял наследство всех народных форм, с течением времени утративших свою сущность. Следует отметить, что "карнавал" (здесь и далее мы будем использовать этот термин в понимании Бахтина) не появился из ничего. Уже в античности существовали сатурналии, представлявшие собой некоторое его подобие. Карнавал развил очень богатый и разнообразный язык, вобравший всю низкую лексику, и, соответственно, все сопутствующие образы неизбежно должны были вызывать смех. Но этот смех не был вульгарным, сальным, отталкивающим; это был так называемый "risus paschalis" (букв. "пасхальный смех"), смех, который давал обновление жизни» [21] .

Пародист – больше, чем поэт, он – в широком смысле – литератор, сочетающий в себе качества поэта и читателя, литературного критика – в одном лице. И этот «многоликий» Янус должен быть не просто образованным литератором, но и однозначно талантливым, что вполне относится к мастеру пародий – Юрию Харламову, произведения которого мы попытались «расшифровать», не забывая в то же время, что всякая трактовка смысла пародии остается открытой для будущих интерпретаций.

Примечания

[1] Родившись 28 октября в далеком 1948 году, в г. Шяуляе (Литва) в семье военнослужащего, Юрий Петрович Харламов после демобилизации отца переезжает с семьей в Воронеж, где и окончил среднюю школу, а затем Воронежский государственный университет по специальности немецкий язык и литература. В 1971—1974 гг. живет в России и в Германии. Служит в ГДР офицером-переводчиком. В 1977 году переезжает в Кишинев на постоянное местожительство. Писать стихи и прозу начал еще в 60-е годы, и первое стихотворение «Журналист» было опубликовано в 1981 г. в газете «Вечерний Кишинев». Помимо этого печатался в республиканских газетах, в альманахах «Ларец», «Русский альбом». Член Союза журналистов СССР (1991) и Молдовы (1994), Член Союза писателей России (2001), в настоящее время Юрий Харламов, заместитель председателя Ассоциации русских писателей Молдовы. Дипломированный филолог, преподаватель немецкого языка, переводчик, патентовед, журналист, Юрий Харламов – автор 6 книг и участник 6 коллективных сборников. Первая книга автора вышла в 1999 году и называлась – «Мир вещей. Стихи» (Кишинев, 1999). Вторая и третья книги появились годом позже – «Искренне Ваш... Пародии, эпиграммы, перифразы» (Кишинев, 2000) и «Парнаса зеркало кривое. Литературные пародии, фельетоны, рассказы» (Кишинев, 2000). Немногим позже увидела свет книга сатиры и юмора – «Словом по словам» (Кишинев, 2003). Еще через год читатель мог познакомиться с новой книгой писателя – «Краткосрочные встречи» (Кишинев, 2004). А два года назад автор порадовал нас новыми пародиями – «Мысли вскачь» (Кишинев, 2006). Книга «Смех без границ» вышла в 2007 году.

[2] «Шестидисятник» Глеб Горбовский, перу которого принадлежат такие иронические стихи: «Славный ослик, немного грустный,/Служит ослик, как я, искусству».

[3] Поэт-песенник Сергей Островой (род. в 1911).

[4] Анатолий Брагин – московский писатель, автор иронических и юмористических стихов (1935 -2006).

[5] Анатолий Кобзев, красноярский поэт, инвалид по зрению.

[6] Олег Чухонцев, «поэт маленького города», обладатель премии «Поэт» за 2007 год.

[7] Римма Казакова (1932-2008).

[8] Московский поэт Сергей Белорусец, копирайтер, специалист по креативу.

[9] Известный русский поэт и прозаик Константин Ваншенкин.

[10] Легендарный Андрей Вознесенский.

[11] Корифей воронежской поэзии Вл. Гордейчев.

[12] Николай Рачков, поэт из небольшого города Тосно, член Союза писателей России, призывающий в одном из своих стихотворений: «Зажги в себе свечу!».

[13] Автор стихов на русском языке (Молдова).

[14] «Тихий» лирик Владимир Соколов (1928 – 1997), род. в Тверской обл.

[15] Валентин Сорокин, лауреат премии им. М. Шолохова, проректор Лит. института им. Горького, руководит Высшими лит. курсами.

[16] С. Стратановского, долгое время принадлежавшего к группе ленинградских неофициальных поэтов (и написавшего однажды: « //Страшнее нет – всю жизнь прожить / И на ее краю / Как резкий свет вдруг ощутить / Посредственность свою»), не издавали. До 1988 года его стихи распространялись в самиздате. автор 3-х книг. Живет в СПб. Редактор журнала «Обводной канал».

[17] Поэт Николай Тряпкин (1918 -1999).

[18] Петербургский поэт-прозаик В. Ширали родился в 1945 году в Ленинграде. Автор 6 книг. Учился во ВГИКе, три раза пытался уйти из жизни, автор строк «Зачем я в этом воздухе поэт?»

[19] Известный поэт-песенник Н. Доризо, пушкинист, лауреат премии Фадеева. С 1959 до 90-х годов – секретарь Союза писателей РСФСР.

[20] Русский поэт В. Шефнер (1915-2002).

[21] Фрагменты из книги: Бьяджо Д'Анджело. Пародия в средневековой романской литературе (1250-1350). М., 2003 // http://deja-vu4.narod.ru/Parodia.html

Литература

Барт Р. Критика и истина // Ролан Барт. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. Г. К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989.

Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Под ред. В. М. Жирмунского. Л., 1940.

Коркина А. О бедном пародисте замолвите слово… // Харламов Ю. Искренне Ваш…Кишинев, 2000.

Косиков Г. К. Идеология. Коннотация. Текст (по поводу книги Р. Барта "S/Z" // Барт Р. S/Z / Перевод Г. К. Косикова и В. П. Мурат.) Общая редакция, вступит. статья Г. К. Косикова. – М.: Ad Marginem, 1994.

КЛЭ – Краткая литературная энциклопедия. М.: Сов. энциклопедия, 1968. Т. 5.

Муромский В. П. Русская советская литературная критика. Л., 1985.

Паперный З. Самое трудное. М., 1963.

Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

Picard R. Nouvelle critique ou nouvelle imposture. Paris, J.J. Pauvert, collection Libertes, 1965.

Харламов Ю. Искренне Ваш... Кишинев, 2000.

Харламов Ю. Мир вещей. Кишинев, 1999.

Харламов Ю. Мысли вскачь. Кишинев, 2006.

Харламов Ю. Парнаса зеркало кривое. Кишинев, 2000.

Харламов Ю. Словом по словам. Кишинев, 2003.

Rezumat

În articolul prezentat, în baza creaţiei poetului rus local, a fost întreprinsă o încercare de a realiza analiza procedeelor de construcţii, tipurilor şi funcţiilor parodiei ca gen. Autorul constată că în situaţia actuală literară parodia lui Yurii Harlamov îşi asumă o funcţie suplimentară – cea unionistă.

Cuvinte-cheie: creaţia poetului rus din Moldova, parodie, procedeele de construcţii, tipurile şi funcţiile parodiei ca gen.

Резюме

В представленной статье на основе творчества местного русского поэта предпринимается попытка рассмотреть приемы построения, типы и функции пародии как жанра. Автор приходит к выводу, что в рамках сложившейся литературной ситуации пародия Юрия Харламова обретает дополнительную функцию – объединяющую.

Ключевые слова: творчество местного русского поэта, пародия, приемы построения, типы и функции пародии как жанра.

Summary

In submitted article, on the basis of creativity of a local Russian poet, the attempt to consider receptions of construction, types and functions of a parody as genre is undertaken. The author comes to a conclusion, that within the context of the modern literary situation Jury Harlamov's parody finds additional uniting function.

Key words: creativity of the local Russian poet, parody, receptions of construction, types and functions of a parody as genre.

ISTORIE ŞI CONTACTE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНТАКТЫ

О. С. ГАЛУЩЕНКО

ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ И АРЕАЛ РАССЕЛЕНИЯ МОЛДАВАН В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКОВ

Век XX был помечен двумя мировыми войнами, которые принесли неисчислимые бедствия, обусловили массовые миграции, депортации, другие прямые и косвенные потери в численности населения. Первая мировая война привела к двум революциям в царской России и крушению империи. В ней Бессарабская губерния (почти 46 тыс. км 2 между Днестром на севере и востоке, Черным морем на юго-востоке, низовьями Дуная на юге, Прутом на западе, и рекой Ракитна, по которой проходила граница между Бессарабией и Северной Буковиной) занимала 0,21 % территории при 0,8 % от общей численности населения [1].

Хронологические рамки статьи охватывают период с рубежа XIX–XX веков до наших дней, поскольку на рубеже XIX–XX веков ареал более или менее компактного расселения молдаван, в основном, стабилизировался. Он охватывал не только Бессарабскую губернию (921 тыс. человек), но и Екатеринославскую, Подольскую, Таврическую, Херсонскую, где, согласно данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., их проживало 186,2 тыс. (Грекул, 1974, 45). Перепись 1900 г. в Австро-Венгрии зафиксировала в будущих западноукраинских областях 223,9 тыс. человек (Украинско-молдавские.., 1987, 35).

Ещё в 1872 г. на восьмой сессии Международного статистического конгресса был сформулирован основополагающий принцип определения своей этнической идентичности самим человеком без какого-либо воздействия извне (Чамокова, Филимонова, 1994, 100). Однако эти переписи определяли национальную принадлежность людей по критерию их родного языка в России и разговорного – в Австро-Венгрии (Украинско-молдавские.., 1987, 36). Поскольку язык восточнороманского населения был общим, хотя и с разными названиями – молдавский и румынский, – данные переписей создают довольно искаженную картину этнического состава населения. Следует отметить, что на динамику численности этносов и территорию их проживания влияют три основных фактора: естественное движение населения (разница между рождаемостью и смертностью фиксирует естественный прирост), миграционные и этнические процессы.

2 декабря 1917 г. в Бессарабии была провозглашена Молдавская демократическая республика (МДР). По данным губернского статистического комитета, молдаван в это время насчитывалось 1 270 400 человек (47,58 %), украинцев – 527 300 (19,75 %), евреев – 314 800 (11,79 %), русских – 214 900 (8,05 %), болгар – 142 300 (5,33 %), немцев – 83 000 (3,11 %), гагаузов – 78 000 (2,95 %), поляков – 16 000 (0,6 %), ромов (цыган) – 12 000 (0,45 %), греков – 3 800 (0,14 %), армян – 2 900 (0,11 %), людей других национальностей – 3 800 (0,14 %). В 1905 г. на прилегающей к Днестру территории Тираспольского уезда молдаван было 64,2 тыс. человек (42,3 %), а в целом по уезду – 71,4 тыс., или четвертая часть от всего населения. Несколько десятков молдавских сел имелось в Балтском и Ольгопольском уездах. Они также, как правило, располагались вдоль левого берега Днестра [2].

Власть Сфатул Цэрий (Совет Страны), далеко не абсолютная в самой МДР, на Левобережье Днестра не распространялась, хотя его представителям было выделено 10 мест в этом краевом совете. Вскоре Молдавская республика была ликвидирована румынским правительством [3].

В 1918-1920 годах через реки Днестр и Прут переместилось значительное количество людей, в том числе молдаван. Многие жители края бежали на восток – в Украину и Россию. Позднее в СССР было, по разным оценкам, впрочем, достаточно произвольным, 200-300 тысяч бессарабцев. На юге их насчитывалось до 100 тысяч человек. На запад устремились спасавшиеся от погромов в Украине евреи, а также русские, украинцы и представители других этносов. Только с 1 января 1918 г. по 1 апреля 1920 г., по данным Директората статистики Бессарабии, число официально зарегистрированных беженцев достигло 38 116 человек. Из них молдаван и румын было 818 человек, евреев – 33 449, русских – 2 273, украинцев – 793, поляков – 269, немцев – 214, болгар – 107, французов – 15, греков, турок – по 6 и 166 человек других национальностей. В январе 1918 г. через Прут в Молдавию прибыли румынские войска, первоначально в составе четырех дивизий, вслед за ними – чиновники новой администрации, представители интеллигенции и другие [4].

В это время территория Бессарабии составляла 15,1 % королевской Румынии при 14 % ее населения (Enciu, 1998, 10). Если российская перепись населения 1897 г. зафиксировала в Бессарабской губернии 920 919 молдаван и румын под общим названием «молдаване», то перепись 1930 г. – уже 1 610 757 человек. В эту цифру румынская статистика также включила как молдаван, так и румын,

но под общей рубрикой «румыны». Исходя только из естественного среднегодового прироста населения без учета миграции, можно предположить, что их численность в 1930 г. могла составить порядка 1,3 млн. человек. Кем были оставшиеся 300 тыс.? Точно ответить на этот вопрос в настоящее время не представляется возможным. Национальный состав населения края представлен в таблице № 1.

Низкий уровень жизни был одной из главных причин массовой миграции и эмиграции населения Бессарабии в период между двумя мировыми войнами. По подсчетам специалистов, за восемь лет, с 1922 г. по 1930 г., провинцию покинуло около 300 тыс. человек. Многие выехали не только в различные страны Европы, но даже и в далекие государства Южной и Северной Америки. По официальным данным, только за 1925 г. Бессарабию покинуло около 10 тыс. человек, но румын – всего 8 человек. Из общего количества эмигрантов почти 8 тыс. выехало в Бразилию, 436 – в Аргентину, 377 – в Канаду, 115 – в США и т. д. Естественно, что трудности, связанные с получением визы для легального переезда на постоянное место жительства в другую страну, как и в наши дни, мог преодолеть далеко не каждый бессарабец [5].

Немало жителей провинции различных национальностей, включая военнослужащих, нелегально перебирались через Днестр. Об этом писала бессарабская и румынская пресса. В 1929 г. военный министр Румынии приезжал в Бессарабию и лично инспектировал пограничные заставы с целью предотвратить переход реки, в т. ч. и самими пограничниками. Беженцы создали определенные затруднения для советских властей. В феврале 1928 г. бюро Молдавского обкома компартии на своем закрытом заседании даже специально обсудило вопрос «О культурном обслуживании заключенных-перебежчиков из Бессарабии» и приняло соответствующее постановление. В марте следующего года Общество бессарабцев в СССР протестовало против насильственного возвращения беженцев в Румынию, где их ожидали репрессии (для военнослужащих – трибунал). Перебежчиков только в Одессе за первые два месяца 1929 г. насчитывалось 228 человек. В конце этого года секретарь Молдавского обкома компартии сообщал в ЦК ВКП(б) и ЦК КП(б)У уже о тысячах бессарабских беженцев, которых начали направлять в отдаленные районы Советского Союза: «Положение в Бессарабии заставляет ежегодно бежать на нашу сторону сотни и тысячи бессарабцев. Беженцы преимущественно рабочие. Большой процент составляют дезертиры румынской армии. Органы ГПУ на основании существующей инструкции высылают этих беженцев в отдаленные области СССР. Очутившись там, не зная в большинстве случаев русского языка, эти беженцы не имеют возможности получить работу, благодаря чему влачат жалкое существование» [6].

Большое число бессарабцев в поисках работы пересекало Прут. Из одной коммуны Олэнешть ежегодно на сезонные работы в Галац, Брэила, Яссы выезжали 200 – 300 человек. Согласно данным переписи 1930 г., в селах Бессарабии постоянно проживали 17 358 человек из Румынии, в т. ч. 12 763 – из Старого Королевства. В свою очередь, 18 775 бессарабцев проживали в других провинциях Румынии (Enciu, 1995, 21, 22).

В 30-е годы эмиграция из Бессарабии, как и из всей Румынии, существенно снизилась в связи с мировым экономическим кризисом, вызвавшим ужесточение иммиграционного законодательства в принимающих странах. Если в 1921 – 1930 годах из Румынии в США официально переехали 67 646 эмигрантов, то в 1931–1940 годах – только 3 871 человек. В Советском Союзе в это время проводилась насильственная коллективизация. С 1930 г. по 1936 г., то есть за семь лет, из провинции выехали примерно 33 – 34 тыс. человек, в т. ч. и молдаван [7]. Вместе с тем в Бессарабии в межвоенный период не было столь массовых потерь населения в результате голода и репрессий, как на Левобережье Днестра.

В межвоенный период выросла доля сельского населения Бессарабии. Если по данным переписи 1897 г. оно составляло 84,8 % в составе населения, то в 1930 г. – уже 87,1 %. В августе 1941 румынскими властями была зарегистрирована цифра 91,9 % сельчан в составе населения провинции (Enciu, 1994, 69).

Следует отметить, что среди горожан молдаване и румыны, по данным переписи 1930 г., составляли меньшинство – из общего числа в 370 971 человек их было 116 736, или 31,0 % (Enciu, 1998, 23). Иной была ситуация в сельской местности. В 1918 г. в Бессарабии насчитывалось, видимо по неполным данным, 1 538 сел, из которых 884 были населены молдаванами, 159 являлись смешанными, а остальные – инонациональными. Молдаване продолжали компактно населять центральную зону Бессарабии. На севере и юге провинции их доля в составе населения была ниже (см. таблицу № 2).

После создания в октябре 1924 г. в составе Украины Молдавской АССР основные усилия властей автономной республики в плане этнической политики были направлены на молдаванизацию. Этот комплекс политических, культурных, экономических мероприятий, неоднократно изменявший не только свои масштабы, но и само содержание, столкнулся с целым рядом существенных трудностей.

Одними из главных оказались недостаточные численность и степень компактности проживания молдаван в Приднестровье, которые не составляли здесь большинства. В момент создания автономной республики их насчитывалось около одной трети населения. За последующие два года территория автономии увеличилась почти на 2 тысячи квадрат-

ных километров (на 23,7 %) и достигла 8 429 квадратных километров (Галущенко, 2001, 12).

Естественно, что на этой площади располагалось немало населенных пунктов, но большинство их населения составляли украинцы. Если, по данным народного комиссариата внутренних дел Украины, в конце 1924 г. численность населения Молдавской АССР составляла около 419 тыс. человек, то перепись 1926 г. зафиксировала ее в размере 572 тыс., или на 153 тыс. больше (на 26,7 %). В результате увеличения размера территории и преимущественно механического роста численности населения автономии доля молдаван уменьшилась с примерно одной трети при образовании республики до 30,1 % в конце 1926 г. (Галущенко, 2001, 12).

Внутри самой автономии молдавское население размещалось неравномерно. Оно концентрировалось в шести приднестровских районах, в двух из которых – Дубоссарском и Слободзейском – составляло абсолютное большинство (см. таблицу № 3). Украинское население преобладало в городах Ананьеве и Бирзуле, еврейское – в Балте и Рыбнице, русское – в Тирасполе (Молдавия, 1928, 6, 48, 154, 190, 206).

Из общего количества молдаван Украины в 257,8 тыс. человек 244 тыс. проживало в Степном подрайоне (МАССР плюс Зиновьевский, Мариупольский, Мелитопольский, Николаевский, Одесский, Первомайский, Старобельский и Херсонский округа), в т. ч. в самой автономии молдаван насчитывалось 172,4 тыс., или почти 67 % от общей численности молдаван Украины. Всего на территории СССР в 1926 г. было 278,9 тыс. молдаван. Если в 1897 г. в азиатской части России проживало свыше 10 тыс. молдаван, то в 1926 г. в тех же районах Советского Союза – уже 21 022 человека [8].

851 населенный пункт на территории Молдавской АССР был объединен 216 городскими, поселковыми и сельскими советами. Из них молдавских было 85, а остальные являлись или смешанными, или украинскими, русскими, болгарскими и другими (Грекул, 1974, 73).

Данные текущей статистики публиковались в различных статистических сборниках и других официальных изданиях. Согласно им, численность населения Молдавской АССР росла. В 1929 г. она достигла 595,8 тыс. человек, в 1930 г. – 603,4 тыс., на начало 1933 г. – 615,5 тыс. человек [9].

Эти цифры были расчетными. Они основывались на анализе показателей рождаемости и смертности в предыдущие годы. Статистики также пытались учесть миграционное движение населения. Только за 1925 – 1927 годы из Молдавской АССР в Крым и другие местности СССР добровольно переселилось 18 тыс. человек. На 1 октября 1927 г., в основном, по причине аграрного перенаселения планировалось переселить от 15 до 20,7 тыс. семей. По пятилетнему плану переселения на 1926/27 – 1930/31 хозяйственные годы предполагалось ежегодно переселять 4,2 тыс. семей. Однако финансовые и другие причины не позволили реализовать его в полном объеме. С марта 1927 г. по май 1929 г. за пределы МАССР в организованном порядке выехало более 10 тыс. человек. Особенно активно переселялись при помощи государства евреи, как правило, занимавшиеся ранее частной торговлей, ремеслом, и немцы, недовольные размерами своих земельных участков. Но меняли место жительства также и молдаване. Этот процесс продолжался в дальнейшем [10].

В связи со сплошной коллективизацией и масштабным голодом 1932 – 1933 годов большое число жителей Молдавской АССР умерло, выехало за пределы республики или бежало через Днестр. По сведениям румынской прессы, к марту 1932 г. их число превысило 20 тыс. человек. Многие беженцы в дальнейшем, видимо, были депортированы обратно в СССР. Договоренности властей двух стран предусматривали, что возвращению не подлежат военнослужащие и бежавшие по политическим мотивам. Такие случаи имели место и ранее. Например, румынскими пограничниками был депортирован будущий академик Никита Смокинэ, которому чудом удалось выжить. Более чем в 20 тыс. оценивает количество сельских жителей автономии погибших, от голода 1932–1933 годов член-корреспондент АНМ К. В. Стратиевский [11].

В официальных публикациях численность населения Молдавской АССР на 1 января 1935 г. определялась на том же уровне, что и в начале 1933 г., – 615,5 тыс. человек. В секретной статистике приводится другая, более реальная цифра – среднегодовая численность населения республики была определена в 1934 г. в 547,9 тыс. человек, в т. ч. горожан 97,6 тыс., сельских жителей – 450,3 тыс. Разница в 67,6 тыс. человек в целом по Молдавской АССР между официальной и секретной статистикой может быть принята в качестве минимальной расчетной «цены» коллективизации и голода, показывающей прямые и косвенные потери населения Молдавии, включая покинувших ее территорию и детей, не родившихся в связи с крайне низким уровнем жизни. Если прибавить показатели предполагаемого естественного прироста населения за 1933 и 1934 годы, то она будет еще выше. Данные негативные процессы напрямую затронули молдаван Приднестровья [12].

Реальные показатели должна была дать Всесоюзная перепись населения, проведенная 6 января 1937 г. Ожидалось, что население СССР превысит 180 млн. человек. Однако эти надежды не оправдались. Всего в Советском Союзе было зафиксировано 162 млн. жителей. Перепись была объявлена ошибочной, ее организаторы – репрессированы, а сами материалы переписи были почти полностью уничтожены [13].

Лишь в конце 80-х годов XX века немногочисленные сохранившиеся материалы переписи 1937 г. начали вводиться в научный оборот. Численность населения Молдавской АССР в январе 1937 г. составила 565 994 человека, в том числе 260 365 мужчин и 305 629 женщин. 95 166 человек проживало в городах, а 470 828 – в сельской местности. Кроме них, часть населения МАССР была зарегистрирована при проведении специальных переписей в армии и НКВД. В республике постоянно проживали 1 785 человек вольнонаемного состава вооруженных сил. Отбывали наказание в системе НКВД 1 616 человек и т. д. Общая численность населения Молдавской АССР, по данным Всесоюзной переписи 1937 г., составила 569 534 человека [14].

На территории Молдавской АССР в момент проведения переписи находился 81 подданный других государств. В том числе 33 человека были гражданами Румынии, а 3, как отмечено в переписи, – «гражданами Бессарабии». Из этих 36 человек назвали себя румынами 11, а молдаванами – 10 человек. Всего в Советском Союзе было зафиксировано 223,8 тыс. этнических молдаван, из которых 221,8 тыс. человек проживали в Украине [15]. Следовательно, численность молдаван в Советском Союзе с декабря 1926 г. по январь 1937 г. уменьшилась на 55 тыс., в т. ч. в Украине – на 36 тыс. человек.

17 января 1939 г. была проведена очередная Всесоюзная перепись населения. В Молдавской АССР она зафиксировала 599 156 человек. Из них 124 012 горожан и 475 144 сельских жителя. Молдаван в автономной республике насчитывалось 170 982 человека, или 28,54 % (см. таблицу № 4). Еще меньшим было количество людей, назвавших молдавский язык своим родным языком – 164 081 (27,39 %), украинский – 301 544 (50,33 %), русский – 88 725 (14,81 %), еврейский – 23 788 (3,97%), немецкий – 11 485, или 1,91 % от общей численности населения автономной республики [16].

Из общего числа молдаван МАССР в 171 тыс. человек 14,5 тыс. (8,5 %) в 1939 г. проживали в городах (11,7 % в составе горожан), а 156,4 тыс. человек, или 91,5 %, – в селах (32,9 % сельских жителей) [17].

Таким образом, численность населения Молдавской АССР в 1939 г. увеличилась по сравнению с 1926 г. на 26 817 человек, а с 1937 г. – на 29 622 человека. С 1926 г. по 1937 г. население уменьшилось на 2 805 человек. Если среднегодовой прирост населения за 1926 – 1939 годы был небольшим, то он являлся весьма значительным за 1937 – 1939 годы. Могло ли это произойти только за счет естественного прироста населения? Вряд ли. Ведь в 1937 – 1938 годах в МАССР были репрессированы десятки тысяч человек. Между переписями 1926 г. и 1939 г. численность евреев уменьшилась на 11 529 человек, поляков – на 1 463 человека, молдаван – на 1 437 человек. Одновременно численность украинцев увеличилась на 26 310 человек, русских – на 12 410, болгар – на 1 329, немцев на 1 208 человек (см. таблицу № 4).

В образованную 2 августа 1940 г. по этническому принципу союзную Молдавскую ССР была включена территория по обоим берегам Днестра с преобладанием молдавского населения. Но данный принцип этнического размежевания не был реализован во всех случаях. Исключением явились Каменский и Рыбницкий районы Левобережья, где относительно преобладали украинцы. Распределение населения и территории Молдавской АССР между Молдавской и Украинской союзными республиками в августе 1940 г. показано в таблице № 5.

К сожалению, составить подобную таблицу по Бессарабии пока не представляется возможным. Во-первых, со времени проведения румынской переписи 1930 г. прошло десять лет. Во-вторых, после предъявления Советским Союзом Румынии ультимативной ноты от 26 июня 1940 г. зафиксированы два значительных встречных потока эмиграции, которые существенно изменили численность и национальный состав населения. Только по официальным данным, к концу июля в СССР из Румынии прибыло 150 тысяч человек, а в обратном направлении к началу августа выбыло 112 тысяч. Несомненно, что на середину декабря 1940 г. (время завершения репатриации из Бессарабии, Северной Буковины и Румынии) оба эти числа существенно возросли. Также значительным был миграционный поток через Днестр. Всего переместилось около полумиллиона человек. Но в ходе национально-территориального размежевания между Молдавией и Украиной этот фактор не учитывался [18].

Хотя раздел территории по этническому принципу и имел некоторые основания, в Украину были включены стратегически важные районы Бессарабии с преобладанием молдавского населения. Формирование территории Молдавской ССР проводилось на основе материалов переписей населения. Оно сопровождалось острыми дебатами в советском руководстве по ряду вопросов, в т. ч. и о достоверности исходных данных. Если бы МССР была образована из всей территории автономной республики, Бессарабии и Северной Буковины, то молдаване и румыны составили бы, по данным Всесоюзной переписи населения 1939 г. и румынской переписи 1930 г., 48,68 %, украинцы – 21,11 %, русские – 10,61 %, другие национальности – 19,6 % населения. В случае реализации решения Политбюро ЦК РКП(б) от 25 сентября 1924 г. (МАССР плюс вся Бессарабия) молдаван и румын, по тем же данным, было бы 51,44 %, украинцев – 17,85 %, русских - 11,93 %, других – 18,78% (Галущенко, 2001, 31, 32).

Реальная этническая ситуация того времени, однако, не мешала советскому руководству включить

в состав Молдавии, например, Ренийскую волость Измаильского уезда. Из 55 127 жителей этой волости 30 тыс. (54,42 %) составляли в 1930 г. молдаване и румыны, 3 830 были русскими и лишь 112 – украинцами, т. е. русские и украинцы, вместе взятые, насчитывали менее 4 тыс. человек или 7,15 % населения. В городе Рени из 11 963 жителей молдаван и румын было более 6 тыс., русских – 3 472 и украинцев – 110 человек [19]. Это же относится и к некоторым другим территориям. Но принятое решение прямо противоречило принципу этнического размежевания. В качестве компенсации в состав Молдавии были добавлены два района, о которых сказано выше, с относительным преобладанием украинского населения, и оба – на левом берегу Днестра.

Ученые пока не пришли к единому мнению относительно численности и этнического состава населения Молдавской ССР в момент ее создания. По несколько более точным данным, на 1 января 1941г. оно насчитывало 2 млн. 719 тыс. человек. Из них молдаван насчитывалось 1 млн. 735 тыс. или 63,8%, украинцев – 253 тыс. (9,3 %), русских 192 тыс. (7 %) и 540 тыс. граждан других национальностей [20].

Через полтора года после своего начала огненный вал второй мировой войны докатился и до Молдавии. Оккупированная фашистами ее территория и части Украины были в административном отношении разделены на три губернаторства: Бессарабия, Буковина и Транснистрия. Однако в состав королевской Румынии непосредственно входили только первые два из них. В отношении Транснистрии немцы поручили румынам временно администрировать и осуществлять экономическую эксплуатацию этой территории. Оливиан Веренка, один из руководителей румынской администрации в Транснистрии, отмечает, что, занимая территорию в 44 тыс. км2 , она насчитывала 1,2 млн. жителей. Из них молдаван было 260 тыс. Они составляли большинство в 89 селах, проживали еще примерно в 50 смешанных селах и встречались также в 36 селах, населенных жителями других национальностей (Verenca, 1993, 33, 34).

Потери населения Бессарабии отразила проведенная в августе 1941 г. перепись (см. таблицу № 6). В ней имелась графа о погибших и высланных, общее число которых составило 101 511 человек (Зеленчук, 1973, 41).

Точно определить демографические изменения в период войны не представляется возможным. По приблизительным сведениям, потери населения Молдавии за эти годы составили по всем причинам около 650 тыс. человек, в т. ч. от эпидемических и социальных заболеваний – 107 тыс. (Шорников, 2007, 294).

Огромными были миграционные потоки в 1941-1944 годах, как на восток, так и на запад – более 1 млн. человек. Например, из 1,2 тыс. учителей в уезде Лэпушна остались и разделили судьбу местных крестьян 120. В Бельцком, Сорокском и Кагульском уездах из 4,5 тыс. преподавателей не уехало всего 260 человек. Массовое бегство большинства интеллектуалов в 1940 и 1944 годах в дальнейшем создало бóльшие возможности для русификации, чем в сравнимых с Молдавией по размерам территории и численности титульного населения Латвии, Литве и Эстонии. Если на 1 января 1941 г. молдаван в составе населения насчитывалось 1 млн. 735 тыс., то на 1 января 1947 г. – 1 млн. 469 тыс., а на 1 января 1950 г. – 1 млн. 516 тыс. человек [21].

В одном из интервью заместитель председателя КГБ Молдавии Д. Мунтяну назвал общее число расстрелянных «в годы сталинского произвола» – 5 485 человек. Председатель Ассоциации бывших политических заключенных и жертв коммунистических репрессий в Молдавии А. Усатюк-Булгэр уточнил, что 4 900 расстреляны до 1938 г. в Тирасполе. Из общего числа репрессированных «в годы сталинского произвола» жителей республик (автономной и союзной) в 81 688 человек, по уточненным данным, было выслано за пределы Молдавии около 60 тыс. Еще бóльшими были потери населения МССР от голода в декабре 1946 – августе 1947 годов. За эти девять месяцев от дистрофии и других обострившихся на почве голода болезней погибло более 115 тыс. человек. Хотя репрессий, направленных именно против этнических молдаван, в годы советской власти не было, они составили значительную часть пострадавших [22].

Начиная с 1959 г., переписи населения в Молдавии стали проводиться более регулярно, что дает возможность проследить изменения в численности и расселении молдаван во второй половине XX – начале XXI веков (см. таблицу № 7). Если в конце 50-х годов молдаван в республике насчитывалось 1 млн. 887 тыс. человек (85 % от общей численности в СССР), то в 1989 г. уже 2 млн. 795 тыс. (83,4 %), или на 908 тыс. человек больше.

Необходимо отметить, что молдаване продолжали жить, в основном, в сельской местности. Их численность в городах существенно возросла после второй мировой войны, но, по данным переписи 1970 г. молдаване составляли 35,1 % городского населения Молдавии, или всего 17,2 % от общей численности молдаван республики (см. таблицу № 8). В 2004 г. в городах проживало уже 826 тыс. молдаван, или 32,2 % от общей численности людей этой национальности в Республике Молдова. Они составляли почти 2/3 горожан страны – 63,3 %. В т. ч. в муниципии Кишинев – 481 626 человек, или 67,6 % жителей (Recensământul, 2006, 304–306).

Значительной была в послевоенный период и остается сегодня миграция молдаван внутри республики. В основном, она проходила из сельской местности в города, что нашло отражение в приведенных

выше цифровых данных. Вместе с тем, существовала и межреспубликанская миграция. По сведениям переписи населения 1989 г., из каждой тысячи молдаван 981 человек родился в самой Молдавии. Это же характерно и для других наиболее многочисленных национальностей: украинцы – 671, русские – 520, гагаузы – 961, болгары – 842, евреи – 760 человек на каждую тысячу жителей Молдавии соответствующей национальности. Но немало молдаван родились в других республиках Советского Союза и затем вернулись на историческую родину (см. таблицу № 9). Согласно ее данным, в составе населения Молдавии в это время насчитывалось 2 741 тыс. коренных молдаван, 402,5 тыс. – украинцев, 292,1 тыс. – русских, 147,4 тыс. – гагаузов, 74,4 тыс. – болгар, 50 тыс. – евреев и 31,5 тыс. – лиц других национальностей, а всего более 3,7 млн. из общего числа жителей республики в 4,3 млн. человек [23].

Еще Л. С. Берг в начале XX в. выделил на территории Бессарабии три этнические зоны. Они сохраняются и в наши дни. Вместе с тем, следует учитывать несовпадение границ исторической Бессарабии и Республики Молдова (РМ). Внутри страны молдаване по-прежнему более компактно проживают в центре, в то время как на севере, юге и в Приднестровье их процент ниже. Так, по данным переписи 2004 г., в Теленештском районе молдаване составляли 96 % (в 1970 г. – 92,9 %) населения, в Ниспоренском – 93,6 % (96 %), в Сорокском – 89,2 % (95,6 %). В северной зоне высок удельный вес украинцев, в южной – гагаузов и болгар, в Приднестровье – украинцев и русских [24].

В послевоенный период значительно выросло число молдаван в Украине, России, Казахстане и других республиках Советского Союза (см. таблицу № 10). В 1959 г. в СССР насчитывалось 2 млн. 214 тыс. молдаван, а через тридцать лет – уже 3 млн. 352 тыс., или на 1 млн. 138 тыс. больше. В конце 50-х годов в Украине проживало 242 тыс. молдаван (в 1979 г. – 294 тыс., в 1989 г. – 325 тыс.), в России – 62 тыс. (в 1979 г. – 102 тыс., в 1989 г. – 173 тыс.) и т. д. Если безоговорочно верить опубликованным статистическим данным, все 100 % молдаван в этот период находились на территории Советского Союза [25].

Конечно, миграция населения является сложным и противоречивым процессом. Главным экономическим фактором, вызывающим миграцию населения, была ранее и выступает сейчас разница в уровне жизни. Говоря о динамике миграционного потока и его роли в формировании численности и этнического состава населения Молдавии, следует выделить четкую тенденцию его снижения и возникновения отрицательного сальдо миграции, то есть в республику стало приезжать меньше людей, чем выезжать из нее. Начиная с середины 70-х годов XX в., число выбывших из Молдавии стабильно превышает число приехавших. В то время коэффициент интенсивности миграционных связей населения Молдавии с Украиной в целом (но особенно с ее южным регионом) в три раза превышал аналогичный показатель с Россией. Многие мигранты были молдаванами. Если же сравнить ситуацию в Молдавии с общими показателями по Советскому Союзу, то они были ниже, чем в наиболее развитых республиках (см. таблицы № 11 и № 12).

Первая после провозглашения независимости Республики Молдова перепись населения была проведена в 2004 г. Она охватила ряд сел Левобережья Днестра, но на остальной территории Приднестровья и в муниципии Бендеры была проведена властями непризнанной Приднестровской Молдавской Республики (ПМР).

По данным переписи, численность населения РМ в октябре 2004 г. составила 3 млн. 383 тыс. человек, из которых 2 млн. 565 тыс. молдаван. Из общего числа населения 273 тыс. человек временно отсутствовали, в т. ч. 130 тыс. выехали за пределы страны более года назад. Сравнение официальных цифр двух последних переписей показывает, что численность населения уменьшилась на 274 тыс. человек при среднегодовом темпе снижения 0,5%. Это обусловлено как выездом людей за границу, так и снижением рождаемости. Несомненно, что среди уехавших весомой была доля молдаван (Recensământul, 2006, 18, 300).

По данным Министерства экономики непризнанной ПМР, численность ее населения по переписи на 11 ноября 2004 года составила 555, 5 тыс. человек. В 1989 году этот показатель достигал 679 тыс. Со времени проведения последней советской переписи несколько изменился этнический состав населения Приднестровья. В 2004 г. здесь наиболее высока доля представителей трех национальностей: молдаван 177,2 тыс. (31,9 %), русских 168,3 тыс. (30,3 %) и украинцев 160 тыс. человек, или 28,8 % в составе населения [26].

Таким образом, общая численность населения Республики Молдова в международно признанных границах составила в 2004 г. 3 938,8 тыс. человек, в т. ч. молдаван – 2 742 тыс. человек.

Значительное количество молдаван проживает в настоящее время за пределами Молдовы. Данные Всеукраинской переписи населения 2001 г. представлены на сайте Государственного комитета статистики этой страны. Согласно им, в Украине насчитывалось 258,6 тыс. молдаван, или 79,7 % по сравнению с 1989 г. Они компактно продолжали жить в Одесской (123,7 тыс., или 79,0 %) и Черновицкой (67,2 тыс., или 79,5 %) областях. Также значительное число молдаван зафиксировано в Автономной Республике Крым – 3,7 тыс., или 68,8 %, Винницкой области – 2,9 тыс., или 87,2 %, Кировоградской области – 8,2 тыс., или 77,4 %, Никола-

евской области – 13,1 тыс., или 79,0 %, Полтавской области – 2,5 тыс., или 93,6 %, Херсонской области – 4,1 тыс., или 74,4 % от уровня 1989 г. [27].

В составе граждан других государств и лиц без гражданства молдаван в Украине насчитывалось 10 728 человек. Характерно, что из них постоянно проживали в сельской местности 7 423 человека, а в городах – только 3 305 человек [28]. Это похоже на ситуацию с расселением молдаван и украинцев в самой Молдове.

В отличие от Украины, официально зарегистрированная в ходе переписей численность молдаван в России с 1989 г. (172 671 человек) по 2002 г. (172 330 человек) практически не изменилась. Но существенно модифицировалась территория проживания. Так, если в 1989 г. в Москве было зарегистрировано 6 997 молдаван, то в 2002 г. – уже 36 570. Соответственно уменьшилась их численность в северных областях: в Архангельской области с 2 576 до 1 319, в Мурманской области с 3 216 до 1 974, в Республике Коми с 5 156 до 3 447 человек и т. д. [29]. Также следует отметить, что большинство молдаван в Российской Федерации в 2002 г. проживало в городах – 128 777, тогда как в сельской местности – только 43 553 человека, что характерно и для расселения русских в Молдове [30].

Динамика численности молдаван в Молдавии, России, Украине и СССР показана в таблице № 13. Из приведенных цифр видно, что их численность быстро росла в послевоенный период и, по официальным данным, начала снижаться после распада Советского Союза. В начале XXI в. в первых трех странах насчитывалось почти 3,2 млн. молдаван. В 1989 г. в них проживало 98,2 % молдаван СССР.

Однако эти сведения не учитывают нелегальной трудовой эмиграции, получившей широкое распространение в Республике Молдова. По данным Международной организации труда, более половины граждан Молдовы, выехавших на работу за пределы своей страны, обосновались в России, почти пятая часть – в Италии и т. д. Многие из них являются этническими молдаванами (Frunza, 2007, 13).

Массовая эмиграция привела к возникновению, наряду со старыми, расположенными в постсоветских государствах, новых диаспор молдаван, прежде всего в странах Европы. Наряду с упомянутой уже Италией следует назвать Германию, Грецию, Испанию, Португалию, Францию и др. Молдаване начали создавать свои неправительственные организации в странах пребывания. Так, в Швейцарии появилась Ассоциация дружбы с Республикой Молдова. Инициаторами ее создания выступили представители молдавской диаспоры и ряд граждан этой страны[31].

Данный процесс получает все большее распространение и в других государствах. После обретения независимости нашей страной многие молдаване выехали в страны Европы и Балканского полуострова. Несомненно, что путь значительной их части пролегал через Румынию. Видимо, некоторые осели недалеко от Прута, на территории исторической Молдовы, и, возможно, оказали какое-то влияние на местное население. Так или иначе, но в начале 2007 г. суд города Яссы зарегистрировал в качестве неправительственной организации Ассоциацию этнических молдаван Румынии. Группа руководителей этого сообщества (граждане Румынии А. Клаудиу, М. Руссо, Л. Тимофчук), объединявшего около 1,5 тыс. членов и имевшего отделения в десяти жудецах Румынии, посетила Кишинев. Как и представителям молдавских диаспор в других странах, руководством Молдовы им была обещана разнообразная помощь [32].

«Общества этнических молдаван открываются сегодня по всему миру и ни в одной из стран, кроме Румынии, молдаванам не чинят препятствий в регистрации, – отмечает А. Бойко. – Единственным признаком, который служит в современной Европе безошибочным признаком существования того или иного этноса, является национальная самоидентификация граждан. Очевидно, что Бухарест, отказывая молдаванам в праве на существование, идет поперек европейский правил» [33].

Такими были основные изменения в численности и размещении молдаван на протяжении конца XIX – начала XXI веков.

Примечания

[1] Enciu N. Basarabia în anii 1918-1940. Evoluţie demografică şi economică. Chişinău, 1998. P. 7; The New Encyclopædia Britannica. 15 th ed. Vol. 2. Chicago, 2002. P. 166; Советская Молдавия. Краткая энциклопедия. Кишинев, 1982. С. 48.

[2] История Приднестровской Молдавской Республики. Т. 1. Тирасполь, 2000. С. 237, 241; Киртоагэ И. Г., Жаркуцкий И. И. Из истории Левобережья Днестра (с древнейших времен до 1918 г.) // Revistă de istorie a Moldovei. 1992. Nr. 3. P. 69; Левит И. Год судьбоносный: от провозглашения Молдавской республики до ликвидации автономии Бессарабии (ноябрь 1917 г. – ноябрь 1918 г.). Кишинев, 2000. С. 20.

[3] История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Кишинев, 2002. С. 182. См.также: Bobeică A. Sfatul Ţării. Chişinău, 1993; Nistor I. Istoria Basarabiei. Chişinău, 1991; и др.

[4] Бочачер М. Н. Молдавия. Москва – Ленинград, 1926. С. 9; История Румынии. 1918-1970. Москва, 1971. С. 13 – 16; Левит И. Год судьбоносный… С. 230; Первый съезд Общества бессарабцев. 9-12 апреля 1925 г. Москва, 1926. С. 11; Enciu N. Mişcarea migratorie a populaţiei rurale din Basarabia (1918 – 1940) // Revistă de istorie a Moldovei. 1995. Nr. 2. P. 16.

[5] Enciu N. Mişcarea migratorie… P. 20; Hitchins K. România 1866-1947. Bucureşti. 1996. P. 362; Зеленчук В. С. Население Молдавии (Демографические процессы и этнический состав). Кишинев, 1973. С. 30.

[6] Архив общественно-политически организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 1165. Л. 3; Д. 1421. Л. 5, 13.

[7] Enciu N. Mişcarea migratorie… P. 20; Hitchins K. România 1866-1947… P. 360; Зеленчук В. С. Население Молдавии… С. 30.

[8] Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 304; Всесоюзная перепись населения 1926 года. Т. XIII. УССР. Москва, 1929. С. 8; Зеленчук В. С., Зайдман С. Е. Истина и вымыслы об этническом развитии населения Молдавии // Факты и домыслы. Кишинев, 1973. С. 205, 206; Численность и расселение народов мира. Москва, 1962. С. 85.

[9] Матеріяли до доповіді на V Всемолдавському з'їзді Рад про народно-господарчий плян АМРСР на 1930 рік. Тираспіль, 1931. С. 36; УРСР в цифрах (Статистичний довідник). Харків. 1936, С. 521.

[10] Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 3316. Оп. 20. Д. 219. Л. 5, 54, 55; Стратиевский К. В. Изменения в административно-территориальном делении и составе населения Молдавской АССР (1924-1940) // Revistă de istorie a Moldovei. 1995. Nr. 2. P. 35.

[11] Документы внешней политики СССР. Т. 6. Москва, 1962. С. 320, 531, 536; Смокинэ А. Никита П. Смокинэ // Cugetul. 1992. № 5-6. С. 46; Стратиевский К. В. Изменения в административно-территориальном…; АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 1421. Л. 5, 13; и др.

[12] Народне господарство УСРР. Статистичний довідник. Київ, 1935. С. 53; Российский государственный архив экономики (РГАЭ) Ф.1562. Оп. 332. Д. 49. Л. 20.

[13] Жиромская В. Б. Всесоюзные переписи населения 1926, 1937, 1939 г.: История подготовки и проведения // История СССР, 1990, № 3; Цаплин В. В. Статистика жертв сталинизма // Вопросы истории, 1989, № 4; и др.

[14] РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 329. Д. 142. Л. 3, 26, 35.

[15] Там же. Д. 149. Л. 74.

[16] Там же. Оп. 336. Д. 374. Л. 6.

[17] Там же.

[18] Пакт Молотова-Риббентропа и его последствия для Бессарабии. (Доклад д-ла Александру Мошану, доктора исторических наук, профессора, председателя Парламента Республики Молдова, на международной конференции в г. Кишиневе) // Сфатул Цэрий, 3 июля 1991; Репида Л. Е. Население Молдовы в интеграционных процессах. (40-50-е гг. XX в.). Кишинев, 2000. С. 119; Она же. Суверенная Молдова: история и современность. Кишинев, 2008. С. 158; Шорников П. Сколько было мигрантов в Молдавской ССР в 1940-1941 годах? // Советская Молдова, 15 марта 1991; Gribincea M., Şişcanuu I. Negocierile româno-sovietice în comisia mixtă româno-sovietică de la Odesa (28 iunie – 24 noiembrie 1940) // Revistă de istorie a Moldovei. 1993. Nr. 1. P. 20, 27; и др.

[19] Пакт Молотова – Риббентропа и его последствия для Бессарабии. Сб. документов. Кишинев, 1991. С. 84; ГАРФ. Ф. 7523. Оп. 11. Д. 201. Л. 28.

[20] Репида Л. Е. Население Молдовы ... С. 28; Шорников П. М. Цена войны. Кризис системы здравоохранения и демографические потери Молдавии в период Великой Отечественной войны. Кишинев, 1994. С. 14, 15.

[21] Репида Л. Е. Население Молдовы… С. 129, 135; Stăvilă V. Populaţia Basarabiei în perioada celui de al doilea război mondial // Revistă de istorie a Moldovei. 1993. Nr. 3. P. 11.

[22] Голод в Молдове. Кишинев, 1993. С. 9, 10; Галущенко О. Население Молдавской АССР... С. 28; Репида Л. Е. Население Молдовы... С. 127.

[23] Коренным кишиневцем, тираспольчанином, одесситом или москвичом является человек, родившийся и живущий в этом городе. Коренным этносом, видимо, следует считать тот, который сформировался на данной территории. Каждый этнос сложился на определенной территории. Её можно назвать исторической для конкретного народа. Этническая территория – это территория его сегодняшнего компактного проживания. И, наконец, территория того или иного государства. Исторические, этнические и государственные границы практически никогда полностью не совпадают между собой, по крайней мере, в Европе. На одной и той же территории в разное время могли «родиться» несколько этносов, являющихся сегодня коренными. Возможно и существование отдельных регионов, где в наши дни нет коренных народов, так как они мигрировали сюда уже в виде сформировавшихся этносов. Таким образом, коренными на уровне личности являются все жители Молдавии, родившиеся на ее территории, независимо от их этнической идентичности. См. подробнее: Соколовский С. В. Образы "Других": историческая типология мышления о коренных народах России // Этнометодология: проблемы, подходы, концепции. Вып. 5. Москва, 1998. С. 57 – 84.

[24] Recensământul populaţiei 2004. Vol. 1. Chişnău, 2006. P. 318, 322, 325; Матей К. Г, Прока В. Е. География населения Молдавской ССР и демографические процессы. Кишинев, 1985. С. 34; Численность и расселение народов мира. Москва, 1962. С. 72.

[25] Численность и расселение... С. 85, 87; Народонаселение стран мира. Справочник. Москва, 1984. С. 335, 357.

[26] Крамаренко И. Оглашены предварительные итоги приднестровской переписи населения http://www.olvia.idknet.com/ol37-09-05.htm; Выбран собственный путь // Коммерсант Plus. 28 сентября 2007. http//www.km.press.md.

[27] Численность и состав населения Украины по итогам Всеукраинской переписи населения 2001 года. http://www.ukrcensus.gov.ua/rus/results/general/nationality/ Таблица № 1 "Национальный состав населения".

[28] http://www. ukrcensus.gov.ua/rus/results/nationality_population/nationality Таблица "Распределение граждан других государств и лиц без гражданства по национальности и полу. Украина".

[29] См. подробнее статистические данные по адресам: http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_02.php?reg=0; http://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nation.php;

[30] http://www.perepis2002.ru/ct/html/TOM_04_01.htm.

[31] Не забывают, откуда родом. Швейцарские молдаване создали Ассоциацию дружбы с Республикой Молдова // Независимая Молдова. 7 марта 2007. http://www.nm.md; В Кишиневе завершился съезд уроженцев Молдовы, живущих за границей // Там же. 16 октября 2008.

[32] Воронин В. Любой молдаванин Вам скажет: «Мой родной язык называется так, как его называла мама» // Независимая Молдова. 27 февраля 2007. http//www.nm.md/. См также: Дану Е. Нельзя скрыть историческую правду // Коммунист. 23 февраля 2007. http//www.pcrm.md; Кишинев – Бухарест: прохладный мир // Молдавские ведомости. 2 марта 2007. http//www.vedomosti.md; Румыния не признает существования молдавского этноса // Коммерсант Plus. 2 марта 2007. http//www.km.press.md; Negru N.

Moş Gheorghe şi ideea reunirii // Jurnal de Chişinău. 2 Martie 2007. http//www.jurnal.md; Ţurcanu A. O nouă provocare la Prut // Timpul. 2 Martie 2007. http//www.timtul.md; и др.

[33] Бойко А. Провокационные заявления руководства Румынии, «церковная экспансия», истерия в бухарестской и проунионистской кишинёвской прессе – всё это элементы «большого наезда» на государственность Республики Молдова // Пульс. 30 ноября 2007. http://www.puls.md.

Литература

Галущенко О. Население Молдавской АССР (1924-1940 гг.) Кишинев, 2001.

Грекул А. Расцвет молдавской социалистической нации. Кишинев, 1974.

Зеленчук В. С. Население Молдавии (Демографические процессы и этнический состав). Кишинев, 1973.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987.

Чамокова Э. А., Филимонова Л. В. Правовые этнические проблемы и инструментальные задачи переписи // Подходы к изучению этнической идентификации. Вып. I. Москва, 1994.

Шорников П. М. Молдавская самобытность. Тирасполь, 2007.

Enciu N. Mişcarea naturală a populaţiei rurale din Basarabia între cele două războaie mondiale // Revistă de istorie a Moldovei. 1994. Nr. 3-4.

Enciu N. Basarabia în anii 1918-1940. Evoluţie demografică şi economică. Chişinău, 1998.

Enciu N. Mişcarea migratorie a populaţiei rurale din Basarabia (1918 – 1940) // Revistă de istorie a Moldovei. 1995. Nr. 2.

Frunza E. Migraţia forţei de muncă repressions// Forum civic. Chişinău. Nr. 7 (21) Iulie 2007.

Recensământul populaţiei 2004. Vol. 1. Chişnău, 2006.

Verenca O. Administraţia civilă română în Transnistria. Chişinău, 1993.

Rezumat

În baza a mai multor surse, în primul rând statistice, este examinată problema numărului şi amplasări teritoriale a moldovenilor. La sfârşitul sec. XIX – înc. sec. XX arealul vieţuirii compacte a fost stabilit. În prima jumate a sec. XX un număr mare al populaţiei a decedat în timpul celor două războaie mondiale, în urma represiilor de masă, deportărilor, foametei din 1932-1933 şi din 1946-1947. În a doua jumătate a sec. XX numărul moldovenilor în URSS a sporit considerabil şi în 1989 se cifra la 3 mln. 352 mii de oameni. La înc. sec. XXI se înregistrau conform datelor resensămintelor populaţiei numai în Moldova, Ucraina şi Rusia 3 mln. 173 mii de moldoveni.

Cuvinte-cheie: moldoveni, istorie, etnologie, teritoriu etnic, populaţie etnică.

Резюме

На основе широкого круга источников, в первую очередь статистических, исследуется проблема численности и расселения молдаван. На рубеже XIX – XX вв. ареал их компактного проживания в основном стабилизировался. В первой половине XX в. в результате двух мировых войн, массовых репрессий, депортаций, голода 1932-1933 гг. и 1946-1947 гг. много людей погибло. Во второй половине XX в. численность молдаван существенно возросла и достигла в 1989 г. 3 млн. 352 тыс. человек. В начале XXI в. переписями населения только в Молдове, Украине и России зарегистрировано 3 млн. 173 тыс. молдаван.

Ключевые слова: молдаване, история, этнология, этническая территория, население.

Summary

On the basis of the collections audience of sources, first of all statistical, ones, the problem of number and geographic setling of Moldovans is investigated. On the verge XIX-XX centuries, the area of their compact residing basically was stabilized. In the first half XX of century as a result of two world wars, mass, deportations, famine in 1932-1933 and 1946-1947 many repressions people were lost. The number of Moldovans in USSR essentially increased in the second half of the XX century and reached 3 million 352 thousand people in 1989. In the beginning of the XXI century the population censuses only in the Moldova, Ukraine and Russia registered 3 million 173 thousand Moldovans.

Key words: Moldovans, history, ethnology, ethnic territory, ethnic population.

ТАБЛИЦЫ

Таблица № 1

Национальный состав населения Бессарабии в 1897 и 1930 гг.

	1897	1930		
	Численность	в %%	Численность	в %%
Молдаване *	920 919	47,6	1 610 757	56,2
Украинцы	389 698	19,6	314 211	11,0
Евреи	228 168	11,8	204 858	7,2
Русские	155 774	8,0	351 912	12,3
Болгары	103 225	5,3	163 726	5,7
Немцы	60 206	3,1	81 089	2,8
Гагаузы	55 790	2,9	98 172	3,4
Поляки	11 696	0,5	8 104	0,3
Ромы (цыгане)	8 636	0,4	13 518	0,5
Другие национальности	11 300	0,3	7 000	0,1

* Молдаване и румыны

Таблица № 2

Этнический состав сельского населения Бессарабии в 1918 г.

№№	Уезды	Всего сел	Число сел, в которых большинство составляют:								
			Молдаване Румыны	Украинцы	Смешанные села (молдо-украинские)	Евреи	Русские	Немцы	Ромы (цыгане)	Болгары	Гагаузы
1.	Бельцкий	245	172	41	22	7	2	1			
2.	Белгород-Днестровский	187	23	52	31		8		43	20	5
3.	Кишиневский	144	133	1	2			2	6		
4.	Хотинский	181	52	121	16	1	1				
5.	Измаильский	200	97	25	40		9	8		12	9
6.	Оргеевский	203	180	16	5	1	1				
7.	Сорокский	213	153	34	17	7	2				
8.	Тигинский (Бендерский)	165	74	26	26		4	14		10	11
	Бессарабия	1 538	884	316	159	16	27	25	49	42	25

Таблица № 3

Национальный состав населения Молдавской АССР (по переписи 1926 г.)

№№	Районы	Все население	Молдаване	Украинцы	Русские	Евреи	Немцы	Болгары
1.	Ананьевский	62289	21005	32224	2133	6406	122	8
			33,70%	51,78%	3,42%	10,28%		
2.	Балтский	98095	2264	97656	44498	10362	39	32
			2,3%	81,2%	4,6%	10,6%		
3.	Бирзульский	57823	18521	30717	3804	2918	446	19
			32,03%	53,12	6,57%	5,04%		
4.	Григориопольский	30094	13744	4629	3851	1114	6315	21
			45,67%	15,38%	12,79%	3,70%	20,98%	
5.	Дубоссарский	42609	28559	6077	2867	4612	246	16
			67,02%	14,26%	6,72%	10,82%		
6.	Каменский	39169	15053	18263	424	4172	215	4
			38,43%	46,62%	1,08%	10,65%		
7.	Крутянский	50913	8592	36518	402	4601	118	5
			16,87%	71,72%	0,78%	9,03%		
8.	Краснооктянский	41249	6472	27203	2161	2718	2118	19
			15,69%	66,94%	5,23%	6,58%	5,13%	
9.	Рыбницкий	47731	17023	23064	1809	4422	28	15
			35,66%	48,32%	3,78%	9,26%		
10.	Слободзейский	37617	24341	6537	5714	571	72	25
			64,70%	17,37%	15,18%	1,51%		
11.	Тираспольский	64750	16845	12627	21205	6608	1020	5862
			26,01%	19,50%	32,74%	10,20%	1,57%	9,05%
	ИТОГО:	572339	172419	277515	48868	48564	10739	6026
			30,13%	48,49%	8,54%	8,48%	1,87%	1,05%

Таблица № 4

Национальный состав населения Молдавской АССР
(по данным переписей населения 1926 и 1939 гг.)

	1926 г.		1939 г.		1939 г. к 1926 г.	
	абс.	%	абс.	%	абс.	%
Всего	**572.339**	**100**	**599.156**	**100**	**+26.817**	**104,69**
Молдаване	172 419	30,13	170 982	28,54	-1 437	99,17
Украинцы	277 515	48,49	303 825	50,71	+26 310	109,48
Русские	48 868	8,54	61 278	10,23	+12 410	125,39
Евреи	48 564	8,48	37 035	6,18	-11 529	76,26
Немцы	10 739	1,88	11 947	1,99	+1 208	111,25
Болгары	6 026	1,05	7 355	1,23	+1 329	122,05
Поляки	4 853	0,85	3 390	0,57	-1 463	69,85
Цыгане	918	0,16	*	*	*	*
Белорусы	365	0,06	964	0,16	+599	264,11
Чехи и словаки**	322	0,06	275	0,05	-47	85,40
Армяне	287	0,05	317	0,05	+ 30	110,45
Румыны	137	0,02	*	*	*	*
Татары	104	0,02	333	0,05	+229	320,19
Другие	1 222	0,21	1 455	0,24	+233	119,07

* Нет данных.

**В 1926 г. в МАССР проживало 314 чехов и 8 словаков, в 1939 г. дается общая цифра.

Таблица № 5

Распределение населения и территории Молдавской АССР в августе 1940 г.

	Территория		Всего населения	%	в том числе:			
	тыс. кв. км.	%			Молдаван	%	Украинцев	%
Отошло к Молдавии	3,9	45,88	310 733	51,86	122 964	39,57	99 849	32,13
Отошло к Украине	4,6	54,12	288 423	48,14	48 018	16,65	203 976	70,72

Таблица № 6

Национальный состав населения Бессарабии в августе 1941 г.

Национальность	Численность	%
Молдаване *	1 620 847	66,8
Украинцы	261 246	11,0
Болгары	177 647	7,5
Русские	158 088	6,6
Гагаузы	115 683	4,9
Ромы (цыгане)	8 204	0,3
Евреи	6 833	0,2
Немцы	1 868	0,07
Другие национальности	6 311	0,2

* Молдаване и румыны.

Таблица № 7

Население Молдавии по переписям 1959, 1970, 1979, 1989 и 2004 годов по основным национальностям*

	Человек					В % к итогу				
	1959	1970	1979	1989	2004**	1959	1970	1979	1989	2004**
Всего	2884477	3568873	3949756	4335360	3383332	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Молдаване	1886566	2303916	2525687	2794749	2564849	65,4	64,6	63,9	64,5	75,8
Украинцы	420820	506560	560679	600366	282406	14,6	14,2	14,2	13,8	8,4
Русские	292930	414444	505730	562069	201218	10,2	11,6	12,8	13,0	5,9
Гагаузы	95856	124902	138000	153458	147500	3,3	3,5	3,5	3,5	4,4
Румыны	1663	1581	1657	2477	73276	0,1	0,0	0,0	0,1	2,2
Болгары	61652	73776	80665	88419	65662	2,1	2,1	2,0	2,0	1,9
Другие национальности	124990	143694	137338	133822	34401	4,3	4,0	3,5	3,1	1,0
Не указана	…	…	…	…	14020	…	…	…	…	0,4

* В границах переписей соответствующих лет.
** Без восточных районов и муниципия Бендеры.

Таблица № 8

Национальный состав горожан и сельчан в МССР в 1970 г., %

Национальность	Всего проживают		Из общей численности данной национальности	
	в городах	в сельской местности	в городах	в сельской местности
Молдаване	35,1	78,2	17,2	82,8
Русские	28,3	3,9	77,0	23,0
Украинцы	19,7	11,7	43,8	56,3
Евреи	8,5	0,1	97,8	2,2
Гагаузы	3,9	3,3	34,8	65,2
Болгары	2,1	2,1	31,8	68,2
Белорусы	0,7	0,1	77,2	22,8
Ромы (цыгане)	0,4	0,1	54,4	45,6
Поляки	0,2	0,1	68,1	31,9
Армяне	0,1	0,05	86,3	13,7
Татары	0,1	0,05	77,6	22,4
Другие	0,9	0,3	55,8	44,2
Всего	100	100	-	-

Таблица № 9

Распределение населения Молдовы по месту рождения и национальности
(по данным переписи 1989 гг.)

	Всего	В том числе						
		Молдаване	Украинцы	Русские	Гагаузы	Болгары	Евреи	Другие национальности
Всего	4 335 360	2 794 749	600 366	562 069	153 458	88 419	65 836	70 463
В т. ч. рожденные на территории:								
Молдовы	3 739 090	2 741 061	402 535	292 123	147 396	74 447	50 020	31 508
России	248 674	16 577	14 231	199 913	1 735	1 504	2 776	11 937
Украины	266 585	22 243	173 453	40 158	2 816	11 060	10 009	6 846
Беларуси	15 640	480	805	3 115	16	72	736	10 416
Узбекистана	5 979	847	768	2 725	33	76	553	977
Казахстана	21 091	3 513	3 658	10 985	206	363	434	1 932
Грузии	7 882	3 149	734	1 645	760	356	87	1 151
Азербайджана	3 703	320	194	1 263	83	33	63	1 747
Литвы	1 041	124	85	422	-	4	48	358
Латвии	1 024	73	91	576	5	4	19	256
Кыргызстана	1 846	131	306	1 045	4	6	83	271
Таджикистана	1 379	122	154	741	5	22	55	280
Армении	1 318	49	68	278	5	6	13	899
Туркмении	1 962	264	185	1 020	47	13	68	365
Эстонии	606	50	72	356	3	21	4	100

Таблица № 10

Распределение молдаван в СССР по территории их преимущественного проживания (по данным переписей населения)

	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.	1989 г. в %
Молдаване из них проживают на территории:	2 214 139	2 697 994	2 968 224	3 352 352	100
Молдавской ССР	1 886 566	2 303 916	2 525 687	2 794 749	83,4
Украинской ССР	241 650	265 902	293 576	324 525	9,68
РСФСР	62 298	87 538	102 137	172 671	5,15
Казахской ССР	14 844	26 025	30 256	33 098	0,99
Узбекской ССР	1 435	2 423	3 152	5 955	0,18
Белорусской ССР	772	1 800	2 923	4 964	0,1
Латвийской ССР	164	764	724	3 223	0,1
Грузинской ССР	2 630	2 417	2 392	2 842	0,08
Туркменской ССР	690	1 560	1 561	2 466	0,07
Азербайджанской ССР	1 501	1 5499	1 397	1 915	0,06
Киргизской ССР	708	1 301	1 375	1 875	0,06
Литовской ССР	228	1 591	1 392	1 450	0,04
Эстонской ССР	229	451	738	1 215	0,04
Таджикской ССР	345	433	580	879	0,03
Армянской ССР	624	324	334	525	0,02

Таблица № 11

Доля населения, проживающего в месте постоянного жительства не с рождения в 1979 г., %

	Городское и сельское население	Городское население	Сельское население
СССР	47,1	56,5	31,7
Эстонская ССР	62,3	63,5	54,5
Латвийская ССР	60,4	62,9	55,3
Литовская ССР	55,5	63,5	43,4
РСФСР	53,9	59,2	41,9
Казахская ССР	51,0	59,8	41,0
Белорусская ССР	44,7	59,9	26,1
Украинская ССР	43,7	55,4	25,6
Киргизская ССР	35,9	56,2	23,3
Грузинская ССР	33,3	41,6	24,7
Молдавская ССР	32,8	58,0	16,9
Армянская ССР	29,4	35,7	17,6
Таджикская ССР	28,4	45,6	19,3
Туркменская ССР	26,6	40,8	13,8
Азербайджанская ССР	23,2	35,9	9,1
Узбекская ССР	22,3	37,4	11,8

Таблица № 12

Распределение населения отдельных национальностей Молдавии по продолжительности проживания в месте постоянного жительства в 1989 г. (тысяч человек)

	Все население	В том числе проживающие непрерывно в месте постоянного жительства		В процентах ко всему населению	
		с рождения	не с рождения	проживающие непрерывно в месте постоянного жительства с рождения	проживающие непрерывно в месте постоянного жительства не с рождения
Городское и сельское население Молдаване Украинцы Русские	2794,7 600,3 562,0	2016,8 297,4 243,5	777,9 302,9 318,5	72,2 49,5 43,3	27,8 50,5 56,7
Городское население Молдаване Украинцы Русские	935,9 379,0 483,7	468,1 139,2 205,4	467,8 239,8 278,3	50,0 36,7 42,5	50,0 63,3 57,5
Сельское население Молдаване Украинцы Русские	1858,8 221,3 78,3	1548,7 158,2 38,1	310,1 63,1 40,2	83,3 71,5 48,7	16,7 28,5 51,3

Таблица № 13

Молдаване в составе населения Молдавии, Украины, России и СССР (по данным переписей населения (тысяч человек)

	Год							
	1926 *	1937	1939	1959	1970	1979	1989	2001, 2002, 2004
Молдавия	172,4	***	171	1 886,6	2 303,9	2 525,7	2 794,7	2 742****
Украина	257,8**	221,8**	230,7**	241,7	265,9	293,6	324,5	258,6
Россия	21	***	22	62	88	102	172,7	172,3
Всего в СССР	278,9	223,8	260	2 214	2 698	2 968	3 352	3 172,9*****

* Без учета иностранных подданных.

** Включая Молдавскую АССР.

*** Нет данных.

**** В международнопризнанных границах.

***** В Молдове, Украине и России.

L. PRISAC

MINORITĂȚILE NAȚIONALE ÎN PERCEPȚIA MOLDOVENILOR DIN PERSPECTIVA ISTORIEI RECENTE

Dimensiunile problemei. Observatorii dialogului intercultural vorbesc astăzi despre existența unei adevărate ere a percepțiilor sociale, pornind de la ofensiva psihologiei sociale. În asociere cu unii termeni în reflecția identitară, din ultimele secole, cum ar fi mentalul colectiv sau mentalitatea, conceptul de psihosociologie, creat de şcoala franceză, desemnează un ansamblu de imagini mentale proprii unei realități sociale ce întreține consensul unui grup, şi care asigură solidaritatea comunitară (Gavreliuc, 2002, 343; Budeancă, 2006, 154-163).

Pornind de la această aserțiune, ne-am propus să prezentăm un studiu care are ca scop particularitățile percepțiilor sociale ale moldovenilor cu privire la principalele grupuri minoritare din Republica Moldova, după 1991 - perioadă circumscrisă istoriei recente, cunoaşterea cărora se impune în vederea descoperirii semnificației interacțiunilor, a comportamentelor şi atitudinilor ce apar în vederea gestionării conştiente şi a direcționării optime a raporturilor intergrupale. Obiectivul principal a fost analiza teoretică a conceptelor de imaginar, identitate, reprezentări şi a raporturilor complexe dintre majoritate şi minorități.

Metodologic am recurs la analiza de conținut a literaturii teoretice şi de specialitate, iar în partea aplicativă a lucrării, ținând cont de principalele surse de studiere a imaginilor etnice, am apelat la cercetările de teren ale unor autori (Rusnac, 1995) şi sondaje (Barometrul de Opinie Publică..., 2002; Etnobarometru..., 2005; Молдова на пути к гражданскому обществу..., 2007), care, într-un fel sau altul au tangențe cu subiectul studiat.

Repere istoriografice. Dacă privim retrospectiv în istoriografia din Republica Moldova, putem constata că cercetări despre „imaginea celuilalt" sunt aproape inexistente (Rusnac, 1995; Şendrea, 2006). O explicație a lipsei cercetărilor pe acest subiect, pentru intervalul de timp după destrămarea URSS, poate fi legată de tensiunile interetnice ce au caracterizat această perioadă, şi care au generat şi anumite sensibilități în scrisul istoric. Chiar dacă pot fi menționate anumite contribuții istoriografice în domeniul reconstrucției relațiilor dintre minorități la sfârşitul sec. XX începutul sec. XXI, acestea au vizat, în special aspecte instituționale (Departamentul de Relații Interetnice..., 2003; Svetlicinâi, 2006), etnopolitice (Caşu, 2000; Pascaru, 2000; King, 2002; Fruntaşu, 2002), fără să se aibă în vedere modul în care majoritatea a perceput minoritățile. În Republica Moldova, cercetările în domeniul imagologiei şi al mentalităților colective abia îşi fac apariția fiind la început de cale (Lisnic, 2006, 66-69; Bulmaga, 2006, 48-53; Cojocari, 2007, 31-49).

Aspecte teoretice şi metodologice. În cele ce urmează prezentăm câteva aspecte metodologice ce stau la baza cercetării, care ar putea să prezinte interes pentru cei preocupați de o tematică mai puțin abordată până acum.

Putem afirma că din punct de vedere al metodologiei subiectul cercetării se înscrie într-un demers cu statut interdisciplinar – imagologia care se ocupă de studierea imaginilor popoarelor despre alte popoare (Iacob, 2003, 27), or este studiul reprezentărilor colective despre străin – despre „celălalt" – cristalizate în stereotipuri, imagini, simboluri (Cioaric, 2005, 17; Chelcea, 1994, 241).

Tematica studiului este circumscrisă „imaginii celuilalt" şi se înscrie într-unul dintre domeniile generoase şi interesante ale imaginarului colectiv, care dezvăluie acele mecanisme ce pun în mişcare atitudini şi comportamente sociale (Nicoară S., Nicoară T., 1996, 198).

Prin intermediul imaginarului social o colectivitate îşi desemnează identitatea, prin elaborarea unor reprezentări de sine, îşi precizează raporturile cu ceilalți şi îşi formează o imagine a lor. Noțiunea de identitate este antonimă celei de alteritate, care semnifică „alte comportamente, obiceiuri, referințe culturale, moduri de viață, religii, etnii etc.", ambele furnizând individului şi grupului cunoştințe despre sine şi despre altul, integrându-l în grup şi dezvoltându-i sentimentul de contingență şi solidaritate cu membrii lui, şi de opoziție cu „alții".

Reprezentările sociale ale majoritarilor cu privire la grupurile etnice minoritare, în acest caz, sunt definițiile externe date identității lor psihosociale etnice şi culturale (Turliuc, 2004, 10). Reprezentările fluctuează între exactitate şi aproximație, între ştiințific şi imaginar, între cognitiv şi afectiv. În plus, imaginile alterității provoacă diverse reflexe: de preferință sau de respingere. Uneori reprezentările colective asupra „celuilalt" devin clişee şi sunt chiar mai persistente decât cunoaşterea realității (Turliuc, 2004, 199-200).

Reprezentările identității alogenilor sunt dependente de normele şi valorile specifice mentalului colectiv, de istoria raporturilor dintre majoritate şi minoritate, de similaritățile sau diferențele identității lor etnice, culturale, de informațiile oferite de minoritate privind stilul de comportament şi particularitățile vitalității ei etnice sau naționale.

Reprezentările sociale ale grupurilor etnice constituie principii importante generatoare de luări de poziții, care ghidează comportamentul manifest al majorității față de minoritate (Turliuc, 2004, 11). Ele funcționează ca un sistem de interpretare a realității, care guvernează relațiile dintre indivizi şi mediul lor fizic şi social, determinându-le comportamentele şi

practicile (Abric, 1994, 13). Cu alte cuvinte reprezentările sociale ale identității etnice contribuie la acceptarea propriului sistem de valori prin compararea lui cu modelele culturale ale „altuia" (Rusnac, 1995, 132). Este clar de la sine că reprezentările sociale intergrupale au la bază, explicit sau implicit, raportări multiple: noi-alter, aici-acolo, acum-atunci.

Mecanismele psihosociale implicate în raportarea la alter se contrează pe o sarcină ambivalentă: gestionarea asemănărilor şi afirmarea diferenţelor (Tap, 1998, 66). Pornind de aici, întrebările embleme ale demersului etnoidentitar - Cine suntem? Cine sunt? – se reformulează funcțional: Cine suntem în raport cu ceilalți? Cine sunt ei în raport cu noi? Cine sunt ei în raport cu alții? Astfel, identitatea şi alteritatea devin inseparabile şi apropierea cognitivă cu celălalt reclamă distanțarea.

Orice aspect referitor la minoritățile etnice, potrivit psihologilor sociali, mai ales când ne interesează analiza reprezentărilor sociale ale majorității cu privire la minorități, trebuie să înceapă cu relația dintre majoritate şi minoritate (Allardt, Starck, 1981).

Referitor la raporturile dintre grupuri sociale, J.A. Perez şi F. Dasi (Perez, Dasi, 1996, 72-73) estimează că există două procese explicative ale modului de coabitare a majorității şi minorității, în contextele normative dintr-o societate: uniformitatea socială ale grupurilor minoritare şi ale devianței. Important în acest caz nu este cum să fie menținută norma, ci cum să fie modificată pentru a facilita desfăşurarea relațiilor sociale şi intergrupale.

Originea conflictului dintre majoritate şi minoritate poate fi plasată şi în dezacordul lor cu privire la ceea ce este bun sau rău. Conflictul valoric poate fi ataşat nevoii de recunoaştere care împinge minoritatea să acționeze în direcția diferențierii. Or, relațiile interetnice realizează raportul identităților, cele din urmă fiind pentru primele „un element de securitate, un mod de a privi necunoscutul", de a-l cunoaşte pornind de la „nişte repere şi limite", şi de a-şi proiecta nişte perspective (Rusnac, 1995, 131).

Problema pusă de noțiunile de majoritate/minoritate este aceea că ele par a fi inseparabil interpătrunse cu valorile diferențiale. Categoriile de majoritate/minoritate par a reflecta inerent o ierarhie normativă care combină ideea de statut şi legitimitate cu cea a numărului şi a devianței de la normă. Dacă unii membri a unei minorități etnice sau naționale au un statut ridicat, în timp ce alții au un statut coborât, acelaşi lucru fiind valabil şi pentru majoritatea națională, inegalitatea pozițiilor poate cauza agresiuni intergrupale (Turliuc, 2004, 139). În realitate, este greu de conceput vreo situație intergrupală care să fie statică. În structurarea socială şi psihologică a realității, majoritatea este măsura tuturor lucrurilor. Identitatea minoritară este adeseori a priori pusă sub semnul întrebării. Să fii membru al majorității înseamnă să te plasezi individual automat înăuntrul grupului, iar partea componentă a minorității semnifică plasarea în afara ei (Moscovici, Paicheler, 1972).

În cazul în care există mai multe grupuri minoritare, obligă majoritatea să acorde o atenție diferențiată fiecărei minorități etnice sau naționale, pentru a putea dezvolta raporturi adecvate cu fiecare în parte. În acest context, reprezentarea socială a unui grup minoritar va fi construită atât prin comparație cu majoritatea, cât şi prin compararea lui cu celelalte grupuri minoritare (Perez, Dasi, 1996, 74). Reprezentările grupurilor minoritare vor fi cu atât mai favorabile cu cât acestea vor fi văzute ca fiind mai apropiate de majoritate.

Aşadar, din punct de vedere al majorității, culpa sau greşeala „naturală" a minorității este aceea că ea nu este la fel ca şi majoritatea. Minoritățile sunt definite ca fiind particularul în fața generalului. Diferența este marca relațiilor dintre majoritate şi minoritate. Însă, recunoaşterea diferențelor nu elimină posibilitatea percepției unor asemănări. Raportul diferențe/asemănări este determinat de caracterul relațiilor interetnice.

Referitor la relația majoritate/minoritate M. Doms (Doms, 1983, 23), afirmă că este ambivalentă, adica pozitivă şi negativă, în acelaşi timp. Aspectul ei negativ constă în faptul că individul sau grupul minoritar constituie unul din polii grupului majoritar şi ai schimbării sociale, în timp ce aspectul său negativ rezidă în aceea că minoritarii sunt deseori ținuți la distanță fiind ținta unor numeroase stereotipuri.

Percepția socială a identității etnice a alogenilor din Republica Moldova. Revenind la subiectul cercetării, menționăm că investigația noastră urmărind punerea în evidență a percepțiilor sociale pe care populația majoritară a Republicii Moldova le vehiculează cu privire la minoritățile naționale/etnice se referă la surclasarea categorică a comparațiilor interne – moldovenii şi alte grupuri național/etnice din Republica Moldova.

Spațiul dintre Prut şi Nistru a fost o zonă de interferență culturală continuă, în care conceptul de „străin" şi-a modificat radical semnificația pe parcursul timpului. Într-un anumit fel fiecare grup etnic şi-a construit propria identitate prin raportare la „străinătatea/alteritatea" celorlalte grupuri, dar în aceeaşi măsură s-a construit o identitate comună. În această dublă construcție, imaginarea trecutului propriu şi al trecutului comun a jucat un rol capital (Docea, 2006, XIV).

După dezintegrarea URSS procesele de constituire statală au coincis cu cele de determinare a identității, iar sistemul reprezentărilor populației a parcurs câteva procese care au interacționat şi s-au influențat reciproc: procesul de identificare națională care a vizat „descendența socială şi spirituală specifică", şi cel de identificare civică care „a fost intermediat de anunțarea unor atribute obiective cum ar fi naționalitatea, vârsta, categoria socială" (Andreescu, 1998, 93).

La recensământul din 1989 grupurile mai importante numeric au fost: minoritatea ucraineană reprezentând 13,8% din populația totală a țării, urmată de cea a ruşi-

lor 13%, a găgăuzilor 3,5%, bulgarilor 2% şi cea a evreilor 1,5%. Celelalte grupuri minoritare, deţinând fiecare un procentaj infim. La recensământul efectuat în 2004, cu excepţia raioanelor de Est şi municipiului Bender, grupurile naţionale au cunoscut o diminuare substanţială numeric. Astfel numărul ucrainenilor s-a redus la 8,4 %, al ruşilor la 5,8 %, al bulgarilor la 1,9 %, în schimb al găgăuzilor a crescut la 4,4 % ş.a. (Comunicat de presă Evoluţia repartizării…, 2005).

Faptul că destinul istoric al teritoriului dintre Prut şi Nistru a fost în congruenţă cu cel al Rusiei (Ţariste, Sovietice) a lăsat amprente considerabile în relaţiile majorităţii moldoveneşti cu minorităţile naţionale. Convieţuirea îndelungată cu alţii, diferiţii, a obligat majoritatea moldovenească să depună efortul constant de a-i (re) cunoaşte, de a-i accepta admiţând şi învăţând diferenţele.

După declararea independenţei (27 august 1991) în Republica Moldova, politica faţă de minorităţi s-a aliniat standardelor europene, minorităţile naţionale/etnice au fost recunoscute, investite cu drepturi egale cu cele ale majorităţii şi supuse unui din cele mai liberale tratamente în comparaţie cu restul spaţiului ex-sovietic (Prisac, 2004, 67-70; Prisac, 2005, 174-180). Cu toate acestea, ponderea populaţiei de naţionalitate rusă şi ucraineană a scăzut considerabil. Dacă la începutul anilor ’80, ai secolului trecut, pentru ruşi era caracteristic un nivel înalt de urbanizare în republicile unionale, spre exemplu în RSS Moldovenească numărul acesta constituia 86%, pe parcurs populaţia de origine rusă se micşorează treptat, la oraşe fiind suplinită de populaţia autohtonă, tot mai frecventă fiind emigraţia ruşilor din republică, proces declanşat odată cu începutul destrămării URSS (Субботина, 1998, 16-17), însă cel mai mare reflux migraţional al ruşilor s-a observat în 1992 după declanşarea războiului transnistrian (Субботина, 1998, 65).

Reprezentările sociale se formează sub impactul informaţiilor pe care un individ sau grup şi le interiorizează în cursul procesului său de socializare, sub presiunea modelelor culturale, ideologice şi comportamentale. Individul nu se poate sustrage informaţiilor, atitudinilor, opiniilor şi comportamentelor vehiculate în mediul său, ajungând să le împărtăşească. Dependente de normele şi valorile specifice mentalului colectiv şi, implicit imaginarului social al majorităţii moldoveneşti, dependente de istoria raporturilor majoritate/minoritate or, invers, influenţate de o serie de factori istorici, politici, economici, culturali, sociali, dar şi de informaţiile oferite de minoritate, legate de caracteristicile şi elementele vitalităţii ei, reprezentările sociale ale majorităţii constituie principii importante generatoare de luări de poziţie faţă de minoritari, ele exercitând o influenţă decisivă asupra raporturilor actuale ale majorităţii şi minorităţii, ca şi asupra poziţiilor adoptate de minoritate.

Este de menţionat faptul că atitudinile negative ale persoanelor unei naţionalităţi faţă de alta se manifestă la nivel de relaţii interetnice de grup, cele pozitive se manifestă la nivel de relaţii interpersonale. Or, schimbul percepţiei individuale cu cel de grup se agravează în dinamica relaţiilor interetnice în perioade de instabilitate, al creşterii contradicţiilor naţionale (Рыжова, 1991, 46).

Variabilele importante care au influenţat/influenţează relaţia inter-grup majoritate-minoritate, percepţia intergrupală, pe teritoriul Republica Moldova sunt consecinţele impactului factorilor istoric, cultural, social, economic, psihologic etc.

Reprezentările etnice ale majorităţii şi minorităţii se manifestă prin comportamentele verbale şi acţionale. Sondajul de opinie publică organizat în martie-aprilie, 2002, de către IPP, reflectă importanţa atitudinilor etnice în stabilirea distanţei dintre etno-elementele Republicii Moldova. Cei mai agreaţi pe scara distanţelor etnice sunt moldovenii -95%, după care urmează ruşii -88%, ucrainenii -84%, bulgarii -63%, găgăuzii -61%, evreii -59% şi în ultimul rând, romii -35%. Ierarhia inversă demonstrează că cei mai dezagreaţi sunt romii 58%, urmaţi de evrei -32%, găgăuzi -30%, bulgari -26%, ucraineni -12%, ruşi -9%, la urmă situându-se moldovenii cu 3 % (Barometrul de Opinie Publică..., 2002, 27).

Structura atitudinilor etnice pe verticală ce reflectă ierarhia distanţelor out-goups în relaţia majoritate-minoritate, demonstrează conform sondajului că majoritatea naţională este cea mai agreată de reprezentanţii minorităţii ruse -96%, după care urmează ucrainenii -95%, celelalte minorităţi în proporţie de 90 la suta. La rândul lor moldovenii agreează în deosebi minoritatea rusă -84%, urmată de ucraineni -80%, bulgari -55%, găgăuzi -54%, romi -30%. Structura orizontală a atitudinilor in-groups arată că reprezentanţii majorităţii naţionale se apreciază reciproc în proporţie de 96 la sută. Mai mult decât atât, analiza statistică a numărului de căsătorii etnic-mixte în perioada anilor 1999-2005, deşi micşorate relativ în limitele de 19-21% în comparaţie cu anul 1989 de 24,6% , totuşi din numărul total al acestor căsătorii cea mai mare pondere o deţin căsătoriile moldo-ucrainene (45,5%) şi cele moldo-ruse (34,5%). Aceasta denotă nu altceva decât percepţia pozitivă intergrupală majoritate/minoritate. Cel mai scăzut număr de căsătorii s-a constatat între moldoveni şi găgăuzi (9%), moldoveni şi bulgari (7,7%) (Gagauz, Crus, 2007, 262-264; Молдова на пути к гражданскому обществу..., 2007, Tabelul 4, Naţionalitatea soţilor: ruşi -moldoveni -15%; ucraineni -moldoveni – 18%, găgăuzii şi bulgarii sunt mai conservativi), acest fapt este determinat, credem noi de amplasarea teritorială compactă a acestor grupuri etnice/naţionale.

În acelaşi context se înscrie şi unitatea socială cu care grupurile naţionale/etnice simt cea mai mare apropiere (Молдова на пути к гражданскому обществу..., 2007, Tabelul 74).

Modele de răspuns	Moldoveni	Ucraineni	Ruşi	Găgăuzi	Bulgari
Locuitorii Republicii Moldova	62%	49%	45%	43%	51%
Locuitorii Gagauz Yeri	1%	6%	11%	38%	3%
Persoane de aceeaşi naţionalitate	10%	26%	26%	20%	35%
Persoane de aceeaşi vârstă	37%	34%	54%	42%	46%

Distanţele inter-grupuri în cadrul societăţii moldoveneşti sunt motivate de atitudinile stereotipizate pozitive sau negative şi prejudecăţile reprezentanţilor majorităţii şi minorităţii naţionale. Cele mai caracteristice calităţi atribuite moldovenilor sunt hărnicia şi ospitalitatea -70%, cumsecădenia -40%, trăsătura negativă a majorităţii naţionale fiind dezbinarea. Caracteristicile celorlalte etnii din Republica Moldova sunt atribuite în proporţie de mai puţin de 50%. Atributele cele mai frecvente ale ucrainenilor din Republica Moldova sunt hărnicia -38%, ospitalitatea (38%) şi cumsecădenia (32%), orgoliul fiind caracteristica negativă a lor (10%). Minoritatea rusă se evidenţiază în special prin ospitalitate (29%), cumsecădenia şi inteligenţa (fiecare câte 28%), egoismul este atributul negativ care-i caracterizează (10%), de altfel ca şi pe bulgari (10%), şi pe găgăuzi (11%). Bulgarii se deosebesc în special prin hărnicie (29%), ospitalitate (22%), cumsecădenie (21%). Trăsăturile pozitive prin care se caracterizează găgăuzii sunt hărnicia (25%), unitatea lor (20 %), ospitalitatea (18%) (Barometrul de Opinie Publică..., 2002, 27).

Conform altui sondaj public, finalizat în 2005, moldovenii sunt consideraţi blajini, veseli, găgăuzii adăugându-le că sunt sufletişti şi cumsecade. Ca imagini negative moldovenilor le sunt atribuite - înapoierea şi agresivitatea (din partea ruşilor), ucrainenii îi consideră superstiţioşi, bulgarii îi consideră înapoiaţi şi needucaţi. Ruşii sunt percepuţi ca fiind veseli, harnici, blajini şi sufletişti. Atributele negative care îi evidenţiază sunt agresivitatea, egoismul, indiferenţa, orgoliul (Etnobarometru, 2005, 20).

În acelaşi context, pentru percepţia minorităţii ruse din Republica Moldova, se înscrie şi concluziile cercetării efectuate de S. Rusnac care conchide că în „caracterul naţional" ruşii sunt percepuţi de majoritatea naţională ca fiind agreabili, afectuoşi, comunicativi, curajoşi, optimişti, puternici, inteligenţi, eruditi şi vehemenţi. Lor li se mai atribuie agresivitate, egoism, spirit scăzut de ordine de muncă, sinceritate şi evlavie scăzute (Rusnac, 1995, 229).

Încercând să concretizăm percepţia majoritate-minoritate am decis să suplinim studiul nostru şi prin percepţia limbii române de către minorităţile naţional/etnice, cunoscându-se faptul că atitudinea faţă de idiomul celuilalt a fost definită de la o epocă la o epocă, în semn de respect faţă de Celălalt, ca o recunoaştere a superiorităţii străinului prin limbă, până la desconsiderare, prin comparaţie cu graiul indigen (Ivanov, 2004, 106). Este de menţionat faptul că disconfortul psihologic, verificat de poziţia negativă a minorităţii faţă de majoritate, se transferă şi asupra percepţiei limbii române. Percepţia limbii, pentru Republica Moldova, este un alt indicator care denotă atitudinea intergrupală pozitivă sau negativă.

Limba de comunicare cea mai frecventă (Молдова на пути к гражданскому обществу..., 2007, Tabelul 50)

Modele de răspuns	Moldoveni	Ucraineni	Ruşi	Găgăuzi	Bulgari
Limba română1	91%	21%	19%	12%	11%
Limba rusă	59%	92%	98%	96%	94%
Limba ucraineană	4%	79%	14%	4%	7%
Limba găgăuză	2%	4%	10%	83%	4%
Limba bulgară	2%	7%	7%	5%	96%

Prin urmare, conform datelor indicate în tabel, putem conchide că limba română este limba de comunicare pentru un procentaj foarte mic al minorităţilor naţionale, limba cea mai frecvent utilizată este rusa. Această stare de fapt denotă că minoritatea este expusă unui disconfort psihologic în percepţia culturii autohtone, de acea s-au format mecanismele protecţiei psihologice.

Aici putem menţiona şi faptul că scindarea teritorială reflectă un alt grad de disensiune al relaţiilor interetnice (Anghel, 2004, 69), tensiunile în cadrul relaţiilor majoritate-minoritate fiind motivate de factorul psihologic, tensiuni cauzate de conflictul dintre sistemul de valori care se impune în mediul social şi unul care încearcă să reziste presiunilor de asimilare (Anghel, 2004, 70).

Pe de o parte, s-ar părea că putem cataloga raporturile dintre grupurile etnice din Republica Moldova ca fiind etnocentriste, care prevede „respingerea" valorilor „celuilalt", pe de altă parte, conform opiniilor mai multor cercetători (Anghel, 2004, 72; Prisac, 2004, 67-70; Prisac, 2005, 174-180; Prisac, 2006, 55-57) orientarea etnocentrică în Republica Moldova este mai mult speculativă şi politizată, încurajarea acestei mentalităţi putând provoca ierarhizarea valorilor cultural-etnice în societate.

Spaţiu geopolitic dintre Prut şi Nistru se caracterizează prin relaţii interetnice favorabile atât colaborării, cât şi complinirii. Practica anulării forţate a diferenţelor naţionale şi neglijării valorilor etnice, promovată în perioada sovietică şi-a pus amprenta asupra raporturilor şi percepţiei etno-sociale. Majoritatea moldovenilor puşi în acest timp în inferioritate faţă de etnicii ruşi şi alte minorităţi naţionale, recăpătându-şi dreptul firesc de a-şi promova valorile naţionale, manifestă încă, probabil din inerţie, o percepţie mai dezvoltată a propriului grup, recurgând mai frecvent la aprecieri cu caracter negativ în descrierile „altuia" (Rusnac, 1995, 235), însă nu s-au constatat manifestări discriminatorii, fapt care denotă constituirea raporturilor interetnice echitabile.

Consideraţii finale. Fără a se baza pe mai mult decât o investigaţie exploratorie, studiul atitudinilor etnice ale majoritarilor moldoveni faţă de membrii grupurilor minoritare naţionale şi etnice ne-a permis sublinierea caracterului complex şi paradoxal al reprezentărilor sociale şi al atitudinilor etnice subsumate.

Rezultatele demersului prezentat se pot constitui într-o probă a impactului contextualizării discursive, care în realitate, se împleteşte cu cea socială. Mecanismul este creionat după formula lui A. Neculau, reprezentările sociale sunt alimentate din context, în primul rând prin natura condiţiilor ce produc discursul şi înlesnesc formularea de idei. Discursul este totdeauna situat în timp şi spaţiu, presupune raportări concrete, interacţiuni. În al doilea rând el este alimentat de câmpul ideologic, de locul ocupat de individ sau grup în sistemul social (Neculau, 2000, 40).

Prin urmare, reprezentările noastre, inclusiv cele etnoidentitare, sunt construcţii multiplu exprimabile. Caracterizate prin decalajul faţă de cunoaşterea ştiinţifică, reprezentările sociale ale identităţii etnice nu trebuie evaluate ca erori reductibile la efectele ignoranţei, ci considerate cunoştinţe practice care ar îndeplini un rol semnificativ în elaborarea practicilor de relaţionare intergrupale.

Abordarea percepţiei moldovenilor privind minorităţile naţionale şi etnice din Republica Moldova evidenţiază faptul că factorii istorici, social-politici, economici, culturali, nivelul de socializare civică au o importanţă deosebită în afirmarea ei. Deficienţele în plan identitar au o clară explicaţie a trecutului acestui spaţiu. Rezultatul obţinut este practic o recunoaştere a spiritului de toleranţă proverbial al majorităţii moldoveneşti faţă de minorităţile naţionale şi etnice.

Notă

[1] În sursă este indicată limba moldovenească, dar corect este limba română.

Literatura

Abric J.-C. Pratiques sociales, représentations sociales / J.-C. Abric (ed.), Pratiques sociales et re présentations, P.U.F., Paris, 1994.

Allardt E., Starck C. Language Borders and Social Structure. The Swedish-speaking Finns in a Comparative Perspective, Almkvist & Wiksell, Stockholm, 1981.

Andreescu L. Tradiţia naţională // Altera, nr. 8, 1998.

Anghel E., Reprezentările identitare ale maselor în perioada de tranziţie / MOLDOSCOPIE, Partea XXIV, Chişinău, 2004.

Barometrul de Opinie Publică. Republica Moldova. Martie-aprilie. 2002, Chişinău, IPP.

Budeancă C. Imaginea etnicilor germani la românii din Transilvania după 1918 // Buletin Ştiinţific. Revistă de Etnografie, Ştiinţe ale Naturii şi Muzeologie, Chişinău, 2006, vol. 5 (18).

Bulmaga L. Mentalitatea maselor: constatări, sugestii // Revista de istorie a Moldovei, nr. 3-4, 2006.

Caşu I. „Politica naţională" // Moldova Sovietică (1944-1989), Chişinău, Arc, 2000.

Chelcea S. Personalitate şi societate în tranziţie, Bucureşti, Societatea Ştiinţifică şi Tehnică SA, 1994.

Cioaric V. Imagologia. Gestionarea crizelor de imagine. Note de curs, Chişinău, Editura Tehnica-Info, 2005.

Cojocari L. Memorie colectivă în Republica Moldova: perspective de restituţie istorică în spaţiul post-totalitar // INTERSTITIO. East European Review of Historical Anthropology, vol. I, nr. 1, iunie 2007.

Comunicat de presă Evoluţia repartizării populaţiei după componenţa naţională în Republica Moldova // accesat 17.05.05 pe www.statistica.md

Departamentul de Relaţii Interetnice al Republicii Moldova. Documente, date, fapte, comentarii, Chişinău, Editura Cartea Moldovei, 2003.

Docea V. Străinii de alături, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2006.

Doms M. The Minority Influence Effect. An Alternative Approach / W. Doise, S. Moscovici (eds.)

Current issues in European Social Psychology, vol. I, Cambridge, Cambridge Universitz Press, 1983.

Etnobarometru. Republica Moldova. Decembrie 2004-ianuarie 2005, Chişinău, IPP.

Fruntaşu I. O istorie etnopolitică a Basarabiei (1812-2002), Chişinău, 2002.

Gagauz O. Crus O. Evoluţia familiilor etnic mixte în Moldova // Dezvoltarea umană: impactul proceselor de transformare a societăţii moldave, Chişinău, UASM, 2007.

Gavreliuc A. O călătorie alături de „celălalt”. Studii de psihologie socială, Timişoara, Editura Universităţii de Vest, 2002.

Iacob L. Etnopsihologie şi imagologie. Sinteze şi cercetări, Iaşi, Polirom, 2003.

Ivanov L. Imaginea rusului şi a Rusiei în literatura română. 1840-1948, Chişinău, Cartier, 2004.

King Ch. Moldovenii: România, Rusia şi politica culturală, Editura Arc, Chişinău, 2002.

Lisnic A. Tipurile mentalităţilor: interpretări istorice şi istoriografice // Revista de istorie a Moldovei, nr. 1-2, 3-4, 2006.

Moscovici S. Paicheler G. Travail, individu et group / S. Moscovici (ed.), Introduction à la psychologie sociale, Paris, Larousse, 1972.

Neculau A. Controlul contextului şi manipularea reprezentărilor sociale // Psihologia socială, nr. 5, 2000.

Nicoară S. Toader N., Mentalităţi colective şi imaginar social, Cluj Napoca, Presa Universitară Clujeană, 1996.

Pascaru A. Societatea între conciliere şi conflict: cazul Republicii Moldova, Chişinău, 2000.

Perez J. A., Dasi F. Reprezentările sociale ale grupurilor minoritare / A. Neculau (coord.)

Psihologia socială. Aspecte contemporane, Iaşi, Polirom, 1996.

Prisac L. Divergenţa dialogului intercultural în Republica Moldova // Anuarul Institutului de cercetări Interetnice, vol. V, Chişinău, 2004.

Prisac L. Relaţiile interetnice în spaţiul ex-sovietic – instrument al manipulărilor politice / Anuarul Institutului de cercetări Interetnice, vol. VI, Chişinău, 2006.

Prisac L. The Republic of Moldova in search of a new formula for cultural diversity // The challenges of Multiculturalism in Central and Eastern Europe, Cluj-Napoca, Editura Provopress, 2005.

Rusnac S. Percepţia reciprocă între etnii în comunităţile mixte, Teză de doctor, Iaşi, Universitatea Al. I. Cuza, 1995.

Şendrea V. Imaginea Basarabiei şi a basarabenilor în mentalitatea imperială ţaristă (1812 – 1918) // International Conference of Zang Researches IV edition, dedicated to the 60 th anniversary of Academy of Sciences of Moldova: Scientific Abstracts, Nov. 10, 2006, Chişinău, Ştiinţa, 2006.

Svetlicinâi R. Activitatea social-politică a minorităţilor naţionale din Basarabia în anii 1917/1918-1923 şi 1989-1994 (Studiu comparativ). Teză de doctor în ştiinţe istorice, Chişinău 2006.

Tap P., Marquer sa différence / J.C. Ruano-Borbalan, L’identité. L’individu. Le groupe. La société, Paris, Editions Sciences Humaines, 1998.

Turliuc M. N. Imaginar, identitate şi reprezentări sociale. Imaginea elementului alogen în mentalul colectiv românesc, Iaşi, Editura Universităţii Al. I. Cuza, 2004.

Молдова на пути к гражданскому обществу социальное-экономическое неравенство этнорегиональных груп и технологии его преодоления. Информационый Аналитический Бюлетень, Выпуск 1, Кишинев-Москва, 2007.

Рыжова С. В. Опыт эмпирического исследолвания межэтнического восприятия (на примере русских в Эстонии) // Этнические факторы в жизни общества, Москва, 1991.

Субботина И. А. Стратегия поведения русской молодежи в странах нового зарубежья: Молдавия, Москва, 1998.

Rezumat

Articolul constituie o aplicaţie a metodologiei şi a particularităţilor analitice oferite de percepţia socială a grupurilor minoritare din Republica Moldova, în reprezentarea unei «istorii» din proximitatea noastră temporală. Dincolo de un segment al istoriei actuale, studiul relevă în mod direct percepţia unei lumi în schimbare, provocate de dispariţia statului sovietic, marcat de căderea comunismului după 1989. Articolul este răspunsul la provocările abordării imagologiei şi al mentalităţilor colective.

Cuvinte-cheie: percepţie socială, minorităţi naţionale/ etnice, schimbare, identitate, mentalitate colectivă.

Резюме

Статья представляет собой авторское видение проблем трансформации восприятия изменяющейся реальности и взгляда на историю РМ.

Ключевые слова: социальное восприятие, национальные/этнические меньшинства, изменения, идентичность, коллективный менталитет.

Summary

The article constitutes the authour´s vision of the problems of transformation of perception of changing reality and history of the Republic of Moldova.

Key words: social perception, national/ethnical minorities, change, identity, collective mentality.

А. П. БОРШЕВСКИЙ

ПРИМЕНЕНИЕ МЕСТНЫХ ЗАКОНОВ И ОБЫЧНОГО ПРАВА В ГРАЖДАНСКОМ СУДОПРОИЗВОДСТВЕ В МИРОВЫХ СУДАХ БЕССАРАБИИ (60-70-Е ГГ. XIX В.)

24 апреля 1869 г. Правительствующий сенат принял решение о проведении судебной реформы в Бессарабии, в рамках которой здесь в декабре 1869 г. был создан институт мировой юстиции.

При постановлении решения мировые судьи Бессарабии руководствовались как общеимперскими, так и местными законами (за исключением Аккерманского и Измаильского уездов, на которые действие местного права не распространялось). Отметим, что сохранение местного права - самая большая неудача царизма в деле русификации местного права и самый большой успех населения области (Boldur, 1992, 487-488), который свел на нет стремление правительства империи к «изглаживанию местных особенностей» (Будак, 1961, 134) Бессарабии. Сохранение же местных законов, как отмечал управляющий II отделением Собственной его Императорского Величества Канцелярии князь П.П. Гагарин в своем отношении в Государственный совет, может отдалить окончательное уничтожение этих особенностей и вообще остановить полное слияние Бессарабии с Россией, тогда как правительство должно стремится к этому слиянию всеми зависящими от него способами. Сохранение местных законов препятствовало целям имперского правительства – ликвидации «национальных отличий Бессарабии и слиянию ее в единое целое с Россией путем насильственной русификации и национального угнетения населения края» (Будак, 1961, 134). Недаром представители местной знати активно возражали против замены местных гражданских законов общероссийскими, настаивая на сохранении первых в Бесарабии (Егунов, 1881, 151).

Правительствующий сенат (решения № 273 от 1871 г. и № 500 от 1876 г. (Шимановский, 1887, 5-6)) отмечал, что общие законы империи принимаются в основание лишь в тех случаях, когда местные законы окажутся недостаточными (Савенко, 1914, 13), то есть при полном отсутствии норм местного права при разрешении спорных правоотношений, вытекающих из неизвестного местному праву института, применению подлежали общие законы империи. В случае неясности, противоречий, недостатка и неполноты местных законов суды, за введением в Бессарабской губернии Судебных уставов… должны были поступать, согласно 9 ст. Устава гражданского судопроизводства, то есть основывать решения на общем смысле законов местных, действующих в этой губернии Арменопула, Донича и Соборной Грамоты Маврокордато 1785 года (Местные законы Бесарабии, 1904, III).

Таким образом, в законодательстве местными законами Бессарабии признавались: Шестикнижие Арменопула, Собрание законов, извлеченных из царских книг А. Донича, Соборная грамота Господаря Маврокордато.

Шестикнижие Арменопула относилось к XIV в. и состояло из 6 книг, которые делились на титулы (главы), а титулы - на параграфы. После шестой книги в издании были помещены законы земледельческие, выбранные из книги Юстиниана (состояли из 10 титулов и определяли главным образом правила поземельной собственности), разные законы (3 титула), Ручная книга Алексея Спана о браках (8 титулов). В Шестикнижии содержались не только положения гражданского права, но и права уголовного, государственного, финансового и др., равно как и процесса. В Бессарабии применялись только те статьи Шестикнижия, в которых были изложены положения материального гражданского права, насколько они не были отменены специальными узаконениями. Шестикнижие Арменопула в русском переводе было напечатано в Сенатской типографии в 1831 году.

«Собрание законов, извлеченных из царских книг Андронакия Донича» в русском переводе было напечатано в Сенатской типографии в 1831 году. Книга состояла из 42 титулов и 115 параграфов и трактовала вопросы гражданского и уголовного права и процесса. Книга имела силу закона лишь в тех частях, которые относились к области материального гражданского права. Книга Донича, которая, согласно своему учебному назначению, должна была представить все действующее право, может служить лучшим доказательством того положения, что у нас было реципировано византийское право. Из ссылок, которыми были снабжены статьи в книге Донича, видно, что он использовал в качестве источников Базилики, Прохирона, новеллы византийских императоров, сочинения Арменопула и Михаила Атталиата (юрист XI в.). Также Донич ссылался на местные обычаи и судебную практику.

«Соборная грамота Господаря Маврокордато» состояла из двух частей. Первая относилась к гражданскому праву, вторая была посвящена цыганам и быстро утратила практическую силу.

Анализ Устава гражданского судопроизводства, местных законов, архивных материалов Бессарабского губернского статистического комитета позволяет выявить сферу применения местных законов мировыми судами Бессарабии:

1. Применяемые обязательственно-договорные отношения регламентировались нормами, содержащимися в книге I “Шестикнижия” Арменопула и в соответствующих титулах книга Донича. Поскольку эти источники представляют собой компиляцию византийского права, нет ничего удивительного в том, что они содержат сравнительно развитые институты договорного права. Договором признавалось соглашение, заключенное между двумя и более договаривающимися сторонами. Для действительности договора необходимо было соблюдение ряда условий. В частности, устный договор должен был заключаться в присутствии не менее трех свидетелей. Что касается письменного договора, то наличие таких свидетелей не требовалось. Следовательно, по форме договоры могли быть как письменными, так и устными. Местное право различало договоры законные и незаконные, действительные и недействительные. Договор признавался недействительным, если он был противным закону; недействительным считался также договор, если одна из сторон имела только прибыль, а другая убытки. Недействительными признавались также договоры, заключенные в силу обмана, под угрозой. Наконец, недействительными признавались договоры между отцом и сыном, поскольку последний был подвластен отцу. Предполагалось, что возникшие в силу договора обязательства стороны должны исполнять добровольно. Но на практике встречались случаи неисполнения или ненадлежащего исполнения взятых обязательств. В интересах создания условий, способствующих должному исполнению обязательств сторонами, закон предусматривал определенные способы обеспечения их исполнения, т.е. способы, которые стимулировали исполнение или повышали возможности получения удовлетворения кредитором. В отношении займа мировые суды использовали титул III книги I и титул V книги III “Шестикнижия” Арменопула, а также в соответствующих титулах книги Донича. Жена, по общему правилу, не могла поручаться по обязательствам мужа, но если она совершила заем на свое имя, то договор займа считался действительным. Признание стороной долга влекло за собой признание факта заключения договора займа. При невозврате долг взыскивался в судебном порядке, однако только при наличии к тому достаточных доказательств. Эти доказательства могли быть разными: признание долга, уплата части долга, письменные документы и т.д. Применение местных законов в обязательственно-договорных отношениях ограничивалось суммой иска: мировые суды могли рассматривать иски по личным обязательствам, договорам и о движимости ценою до 500 рублей. Анализ архивных материалов позволил выявить, что в обязательственно-договорных отношениях мировые суды рассматривали дела о взыскании денег по долговым обязательствам (данные дела составляли от половины до 2/3 рассмотренных мировыми судами дел).

2. Мировые суды Бессарабии могли использовать нормы местного права при восстановлении нарушенного владения, если со времени нарушения прошло не больше 6 месяцев. Нормы местного права отдавали приоритет документальному обоснованию права землевладения, свидетельские показания оттеснялись на второй план. Отметим, что данные дела рассматривались мировыми судами достаточно редко, составляя 3-5% от всех дел.

3. Наиболее широко нормы местного права применялись в делах о разделе наследственного имущества и об утверждении в правах наследства, однако данная категория дел составляла менее сотой доли процента от рассматриваемых мировыми судами исков. В “Шестикнижии” Арменопула и книге Донича имеются указания на то, кто мог быть наследником. Преимущественным правом на наследование пользовались дети. Раздел имущества между детьми осуществлялся в равных долях. Нисходящие наследники мужского или женского пола обладали преимуществом перед восходящими (“Шестикнижие”, книга V, титул VIII). К наследованию привлекались как кровнородственные (законные) дети, так и усыновленные (удочеренные). Усыновленный, в случае, если усыновитель его умер без завещания, может вступить в наследство своего усыновителя, – определяла книга V, титул VIII “Шестикнижия”. Доля, определенная для усыновленного, выражалась 1/4 частью. Так как большей частью происходило усыновление детей побочных, то и закон говорил о тех и других в одном и том же разделе - “О побочных детях”. Наследование побочных детей видоизменялось, в зависимости от того, наследовали ли они по завещанию, или по закону, а равно с учетом наличия детей законных. По завещанию можно было оставить побочным детям не более 1/12 части своего имущества. Если не было ни законных детей, ни восходящих наследников, то побочным можно было завещать все имущество.

4. Местные законы использовались мировыми судами в гражданских делах также при определении наступления совершеннолетия сторон иска.

Применение мировыми судами Бессарабии местных законов подтверждается судебной практикой. Хотинский мещанин Пейсах Гринберг Мошка Барнасус 7 февраля 1870 года просил мирового судью третьего участка Хотинского округа взыскать с помещика Мамонта Талпы по двум заемным письмам 185 рублей и по долговой расписке 15 рублей. Ответчик Талпа не признавал себя обязанным платить 185 рублей по заемным письмам, отмечая, что представленные к взысканию заемные письма выданы им истцу Барнасусу, когда он, Талпа, еще был несовершеннолетним; что на них нет подписи

бывшего его попечителя, его брата, и что эти документы безденежны. Хотинский съезд мировых судей, по рассмотрении данного дела нашел, что заемные обязательства выданы Талпою в 1864 году, а из находящейся при деле метрической выписки видно, что Мамонт Талпа родился в 1840 году, следовательно, ко времени выдачи Талпой Барнасусу заемных обязательств он был несовершеннолетним, т.е. не имел 25-летнего возраста, установленного для совершеннолетия действующими в Бессарабской области узаконениями Арменопула (кн. 1 тит. 12 стр. 99 сен. изд. 1854 года и книги Донича тит. 29 параграф 2 изд. 1831 года); что ответчик Талпа не признал долга по представленным Барнасусом обязательствам; что Талпа долг по расписке в сумме 15 рублей ныне в совершеннолетии признал. По этим причинам съезд на основании выше приведенных законов Бессарабии определил: утвердить решение мирового судьи об отказе Барнасусу в иске на сумму 185 рублей по заемным письмам Талпы, и взыскать с Талпы по расписке 15 рублей с процентами. В кассационной жалобе, поданной Правительствующему Сенату 2 октября 1870 года, истец Барнасус объяснял, что Хотинский съезд мировых судей неправильно обратился к разрешению вопроса о правоспособности ответчика Талпы и основал свое решение на старинном молдавском законе, тем самым нарушил действующий закон империи, и потому просил отменить решение съезда с разъяснением силы и значения приведенного съездом молдавского закона при существовании общих законов империи.

Правительствующий Сенат, выслушав заключение Товарища Обер-прокурора, отметил: споры о праве гражданском в Бессарабской области решаются на основании законов края, и общие русские законы применяются лишь в тех случаях, когда местные законы материального права оказываются недостаточными. В своде общих гражданских законов для империи указаны, кроме сего, какие именно правила по отельным институтам права особо распространены на Бессарабскую область. Принимая во внимание по этим причинам, что Хотинский съезд мировых судей решил дело Барнасуса с Талпой, определив спорное по иску право силой действующих местных законов, Правительствующий сенат определил кассационную жалобу оставить без последствий.

При постановлении решения мировой судья мог, по ссылке одной или обеих сторон, руководствоваться общеизвестными местными обычаями, но лишь в том случае, когда применение местных обычаев дозволялось законом или в случаях, не предусмотренных законами. Данное положение основывалось на том, что значение и сила обычая в жизни общества требовали, чтобы он был допущен при разборе дела у мирового судьи, так как в противном случае стеснялась бы, без всякой надобности, сама жизнь и решение судьи было бы явно несправедливым. Под обычаем подразумевалось постоянное, в течение более или менее продолжительного времени однообразное соблюдение… какого либо правила, выработанного и усвоенного народом. Как норма права, равносильная закону, он признавался тогда лишь, когда им устанавливалось правило, которое касается юридической стороны народной жизни. Под обычаем, отмечал в 1878 году Сенат, следует понимать такое юридическое правило, которое не выражено в законе, но которому постоянно подчиняются жители данной местности, признавая его для себя обязательным, как и сам закон.

Отметим, что статья 130 Устава гражданского судопроизводства, как указывал Сенат, давала права, но не обязывала мирового судью руководствоваться общеизвестными местными обычаями, да и то лишь в определенных законом случаях: по ссылке одной или обеих сторон (без таковой ссылки мировой судья не вправе был основывать свое решение на местном обычае) и когда применение местных обычаев дозволялось законом или в случаях, не предусмотренных законами, а также если местный обычай являлся общеизвестным.

В деле о взыскании мещанином Берманом с колониста Судварга Ясский мировой съезд определил взыскать с Судварга в пользу Бермана 34 рубля, признанных ответчиком на суде. В кассационной жалобе Берман просил об отмене решения съезда на том основании, что съезд не использовал 130 статью Устава гражданского судопроизводства, не обратив внимания на местный обычай, указанный в объяснении просителя на апелляционную жалобу Судварга и заключающийся в том, что портным всегда отпускался красный товар из лавок без особого письменного документа. Правительствующий сенат нашел, что жалоба на непринятие съездом во внимание местного обычая неосновательна, так как по точному смыслу 130 статьи Устава гражданского судопроизводства мировой суд не обязан, а только может руководствоваться общеизвестными местными обычаями, и при том в двух, положительно определенных в той же статье случаях, которых в данном деле в виду съезда не было. По этим основаниям Правительствующий сенат определил: кассационную жалобу Бермана оставить без последствий.

Анализ законодательства и судебной практики показывает, что мировые суды Бессарабии, в отличие от российских, не только имели право, но и обязаны были руководствоваться местными законами, отдавая им приоритет перед имперским законодательством. Последнее же использовалось в тех случаях, когда местные законы отсутствовали при разрешении спорных правоотношений. Также мировой юстиции Бессарабии в гражданском процессе дозволялось использовать местные обычаи. Все это,

а также то, что разбирательство велось зачастую на родном языке тяжущихся, делали институт мировых судей привлекательным для широких слоев населения и способствовали сохранению им отдельных элементов культурного наследия Молдовы.

Литература

Бессарабские областные ведомости. 1870. 15 августа.

Будак И.Г. Буржуазные реформы 60-70-х гг. XIX в. в Бессарабии. Кишинев, 1961.

Вестник Бессарабского земства. 1881. Год одиннадцатый. № 1-2. Кишинев, 1881.

Егунов А.Н. Местные гражданские законы Бессарабии. СПб., 1881.

Местные законы Бессарабии. Полный систематический сборник местных Бессарабских законов Арменопула, Донича, Соборной Грамоты Маврокордато и ручной книги о браках./Сост. С.М. Гроссман. СПб, 1904.

Победоносцев К.П. Судебное руководство. Сборник правил, положений и примеров, извлеченных из теории и практики гражданского судопроизводства с полным указателем к судебным и распорядительным решениям по сему предмету Кассационных департаментов Сената. СПб., 1872.

Савенко М.Г. Практика Правительствующего сената по Бессарабскому праву. Кишинев, 1914.

Скрементова О.С. Институт мировых судей по Учреждению судебных установлений 1864 года // Научные труды. Российская академия юридических наук. Выпуск 4. В трех томах. Том 3. М., 2004.

Шимановский М.В. Указатель судебным решениям бессарабского гражданского права. Одесса, 1887.

Boldur A. Istoria Basarabiei. Bucureşti, 1992.

Rezumat

Scopul lucrării este de a determina gradul de realizare a legislației procesual – judiciare ruse referitoare la justiția de pace în activitatea judecătoriilor de pace în Basarabia, importanța şi rezultatele acestor procese în cadrul reformei judiciare asupra populației ținutului. Autorul a fundamentat cauzele apariției instituțiilor judiciare de pace, accentuați fiind factorii obiectivi şi subiectivi ai apariției justiției de pace, a demonstrat trăsăturile distinctive ale justiției de pace în Basarabia comparativ cu cea analogică din Imperiul Rus, având la origini principiile Codurilor de legi Judiciare din anul 1864.

Cuvinte-cheie: Cod de legi, judecata de pace, congresul judecătorilor de pace, judecător de pace de circumscripție, judecător de pace de onoare, Senat de guvernământ, adunare de zemstvă, procedură judiciară civilă.

Резюме

Цель работы – определить степень воплощения российского судебно-процессуального законодательства о мировой юстиции в деятельности мировых судов Бессарабии, значимость и последствия данного аспекта судебной реформы для населения края, выявить степень использования мировыми судами местных законов и обычного права в гражданском судопроизводстве. В работе используются конкретно-исторический и диалектический методы. В процессе исследования широко использовались сравнительный и системный подходы. В статье показано, что, хотя мировая юстиция Бессарабии основывалась на принципах Судебных уставов 1864 года, ей присущи были и собственные отличительные черты, по сравнению с аналогичными учреждениями Российской империи.

Ключевые слова: Судебные уставы, мировой суд, мировой съезд, участковый мировой судья, почетный мировой судья, Правительствующий сенат, Земское собрание, гражданское судопроизводство, местные законы, обычное право.

Summary

The goal of the work is to define the degree of implementation of the Russia judicial and procedural legislation on peace justice in the activity of peace courts in Bessarabia, the significance and consequences of the given aspect of the judicial reform for the population of the region. We have used the concrete historical and dialectical methods in the given work. In the process of research the comparative and system approaches have been intensively used. In the present work we have proved that the peace justice of Bessarabia despite the fact that it was based on the principles of the Court Regulations dated of the year 1864 had its own characteristic and distinctive features in comparison with the analogue bodies in the Russia Empire.

Key words: court regulations, peace court, peace congress, local peace judge, honored peace judge, the Government senate, a Zemsk assembly, the civil judicial proceeding

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Н. ИВАНОВА

«ТИПИЧНЫЙ МОЛДАВАНИН»
(на основе тематических рисунков учащихся школ г. Кишинева)

В полиэтнических обществах, таких, как Молдова, важную роль в межэтнических отношениях играют представления о своей и других этнических группах, то есть стереотипы. Под стереотипами принято понимать упрощенные схематизированные образы социальных объектов, характеризующиеся высокой степенью согласованности индивидуальных представлений, которые усваиваются в раннем детстве из вторичных источников и используются до возникновения ясных собственных представлений (Этническая психология, 2003, 199). Целью настоящего исследования стало изучение образа молдаванина (гетеро- и автостереотипов) у детей различных этнических групп, населяющих Республику Молдова.

Для достижения поставленной цели использовалась методика проективного рисунка, обладающая таким преимуществом как возможность выявить подсознательные установки и стереотипы респондента. В качестве примера успешного применения и методологического образца обработки рисунков следует указать исследование тематических рисунков, проведенное Т. В. Ивановой (Иванова, 1998) среди русской и украинской молодежи. На основе литературы и эмпирического материала ею были выделены следующие смысловые группы для описания этноса: отдельные элементы внешнего облика человека; пища, напитки; алкоголь; государственно-политические символы; национально-бытовые символы; национально-культурные символы, свободное время; труд в быту; экономическая жизнь общества; животные, растения; элементы рекламы; техника; негативная символика (Иванова, 1998, 98). Проанализировав результаты, исследовательница пришла к следующим выводам: представление об этносе включает ядерную и периферийную составляющие; ядерная воспроизводит стабильный традиционно-бытовой уклад жизнедеятельности этноса; периферийная включает информацию о его развитии (экономическом, политическом) и является более подвижной; представление о своем этносе формируется со стороны ядерной составляющей, далекого этноса – со стороны периферийной (Иванова, 1998, 80). Согласно Ивановой Т. В., сочетание употребляемых в описании того или иного этноса смысловых групп определяет такой фактор отношения к нему, как близость / дальность, за счет преобладания элементов ядерной или периферийной составляющих этноса (Иванова, 1998, 80). К ядерным относятся рисунки пищи, труда в быту, природной среды, к периферийным – государственно-политическая символика, техника, проведение свободного времени.

В исследовании, проведенном в Кишиневе, приняло участие 450 детей возраста 7-12 лет из молдавских, украинских и русских школ и лицеев. Приведен также материал, собранный в школе села Вадул-луй-Рашков (45 человек), чтобы сравнить с результатами в городских школах. В задании предлагалось нарисовать типичных представителей пяти народов, в том числе молдаванина. Элементы рисунков были сгруппированы по смысловым категориям, предложенным Т. В. Ивановой. В прилагаемой ниже таблице приводятся результаты анализа рисунков молдаванина отдельно для каждой группы школьников.

Таблица 1

Описание «молдаванина» испытуемыми разных этнических групп

Маркеры	**Молдавские школы**	**Русские школы**	**Украинские школы**
Элементы внешнего облика	39	36	14
Пища, напитки	4	-	2
Алкоголь	2	**3**	3
Государственно-политические символы	5	4	3
Национально-бытовые символы		-	-
Национально-культурные символы. Свободное время	7	**9**	2
Труд в быту	**15**	3	3
Экономическая жизнь общества		-	1
Животные, растения		4	3
Техника	2	1	2
Негативная символика	2	7	2

Рассмотрим результаты. Итак, дети из молдавских школ включают в исследуемый нами образ, в основном, элементы ядерной составляющей: пища (мамалыга, виноград, хлеб); национально-культурные символы (флуер, сигарета, скакалка, дудка, ноты, мелодия); труд в быту (лопата, сапа, грабли, печь, метла, сумки в руках, скалка, корзинка, саженец). Дополняют образ такие категории, как государственно-политические символы (Moldova, ордена, Chişinău, упоминания президента), алкоголь (бутылка, вино в кувшине), техника (плейер). Небольшое количество негативных образов (одежда в пятнах/дырах, пистолет) говорят о позитивном восприятии собственной ингруппы. Таким образом, можно наблюдать сочетание ядерной и периферийной составляющих (при преобладании ядерной, которое проявляется, в частности, в подчеркивании трудолюбия молдаван), достаточно подробное описание своего этноса.

К элементам внешнего облика относятся большая голова, длинные волосы, иногда светлые, ресницы, косички, лысина, усы, борода, косы, т.е. разнообразие элементов, по котором сложно воссоздать «типичность» образа. Интересно отметить расположение рисунка молдаванина на листе. Так, на двух рисунках он занимает гораздо больше места, чем другие изображения, на одном, напротив, меньше всего, что говорит об эмоциональном аспекте отношения к своему этносу.

В одежде преобладают элементы традиционного костюма: шляпа, длинное платье, кушма, национальная вышивка, узоры, платок на голове, узорчатые брюки, передник, бусы, лапти, длинная юбка, рубаха с вышивкой и поясом, колпак, цветок в волосах, национальная обувь, кожух, жилет. На нескольких рисунках под изображением молдаванина имеется подпись național для противопоставления представителям других народов. Современность образа отразилась в таких элементах, как нарядное платье, комбинезон с цветами, фуражка, сумка с цветочком, надпись Adidas, деловой костюм, бейсболка набекрень. Отдельно хотелось бы отметить обилие цветов на одежде и в волосах, которые могут являться дополнительным украшением образа, что свидетельствует об аффективных тенденциях. Также интересно выделить два рисунка, на которых молдаванин изображен в образе гайдука с мечом и охотницы с ружьем.

Таким образом, можно отметить, что дети из молдавских школ строят образ молдаванина со стороны ядерных компонентов, что вкупе с общей позитивностью образа говорит о самоидентификации с данной этнической группой.

Отличительной чертой рисунков из Вадул-луй-Рашкова является полное отсутствие элементов всех описательных категорий, кроме внешнего облика и одежды, что говорит о слабых этнокультурных представлениях данной группы испытуемых. Изображенный молдаванин является самым позитивным образом. Для его внешности характерны темные волосы, иногда кудрявые и длинные, косы, борода. Одежда, как правило, традиционная: шляпа с полями, кушма, колпак, серьги, узорчатый костюм, платок, длинная юбка деревенского вида. Есть также рисунки современной одежды (шляпа, шарф, берет, плиссированная юбка). На одном рисунке молдаванин изображен в центре в раскрашенном мундире.

Результаты, полученные в Вадул-луй-Рашкове, подтверждают важность влияния этноконтактной зоны на развитие этнической компетентности. Опыт межэтнического общения создает больший потенциал для формирования этнической идентичности, а его отсутствие ведет к меньшей предрасположенности к таким контактам и, соответственно, снижает интерес к собственной этничности (Романова, 1994, 18). Ситуация межэтнического общения дает индивиду больше возможностей для приобретения знаний об особенностях своей и других этнических групп и развития коммуникативных навыков, т.е. делает более отчетливой этническую границу. По словам известного российского этнопсихолога Стефаненко, свою этническую принадлежность раньше осознает русский ребенок из Москвы, чем житель отдаленной сибирской деревни (Стефаненко, 2000, 221). Поэтому особое значение получает место проживания (город, село). В селе межэтнические контакты, как правило, менее интенсивны, а воспитание носит более традиционный характер. Поэтому у сельских детей формирование этничности носит несколько иной характер, чем у их городских сверстников (Оконешникова, 1990, 162).

Внешность молдаванина на рисунках украинских школьников определяют темные кудрявые волосы, густые брови, усы. Доля национальной одежды выше, чем при изображении представителей других народов и представлена такими элементами, как кушма, платок, вышитый жилет, полосатые штаны, длинная рубаха, лапти, тулуп, передник. Цветы в волосах дополняют облик. Несколько ироничное отношение к вкусу в одежде отражено в сочетании строгого верха и спортивных брюк Adidas, в яркой, блестящей одежде.

Пищу молдаван составляют мамалыга и брынза, алкогольный напиток – вино. Государственные символы представлены флагом, труд символизируют лопата и посох, экономическую жизнь мешочек с деньгами. Растения представлены виноградной лозой, а быт – спящим человеком.

Таким образом, «молдаванин» предстает довольно традиционным: его образ формируется за счет, в основном, элементов сельской жизни, и особенно примечательны такие детали, как спящий человек и мешочек с деньгами, т.е. периферийные составляющие в данном случае дополняют именно ядерную основу.

На рисунках русских школьников молдаванин чаще, чем представители других народов, изображен в национальном костюме, к элементам которого относятся кушма, жилет, обилие вышивки и узоров, пояс, передник, лапти, рубаха, крестьянская одежда, повязанный узлом на лбу или под подбородком платок. К аксессуарам можно отнести цветы в волосах, букет, бусы и серьги.

Внешность молдаванина имеет следующие характерные черты: густые брови, усы, кудрявые темные волосы, темные большие глаза, длинные косы у женщин. В одном случае он изображен большой добродушной фигурой с цветком. Высокий процент рисунков молдаванина с элементами традиционной одежды говорит о том, что именно эта этническая группа, по мнению русских испытуемых, наиболее традиционна в своей культуре. Образ молдаванина включает в себя такие группы элементов, как алкоголь (спиртные напитки, бутылка вина); государственные символы (флаг, корона, лозунг «Ţara mea – Moldova mare»); национально-культурные (Bună ziua, курение, «Bunica bate toba» (фраза из известной песни), Guguţă, най, музыка); труд (лукошко, лопата, топор); растения и животные (виноградная лоза, овца); техника (мобильный; негатив (мафиози, дразнящийся человек, скелет, шрам, ругань, вопрос «Где найти выпить?», изображение нищего с протянутой рукой, пожелание «Vin!»).

Итак, образ молдаванина довольно четкий, с большим количеством элементов ядерной составляющей, в первую очередь, таких групп, как труд в быту и растения и животные, причем, что характерно, домашние. Большую часть национально-культурной символики составляют элементы, связанные с музыкой, что характеризует данный этнос как музыкальный. Изображение молдаванина в традиционной одежде с мобильным телефоном, рисунки алкогольных напитков, а также большое количество негативных образов выражает несколько ироничное к нему отношение.

Таким образом, авто- и гетеростереотипы молдаванина практически совпадают и включают большое количество деталей, подчеркивающих традиционность молдавской культуры. Следует, тем не менее, отметить разницу в восприятии собственной этнической культуры у молдавских детей города и села: городские школьники подробно описывают культуру и быт молдаванина из села, а сельские дети используют при выполнении задания лишь особенности внешности и одежды. В целом, молдавская группа школьников демонстрирует самоидентификацию с собственной этнической группой. Практически идентичны образы молдаванина, созданные учащимися русских и украинских школ, с той разницей, что украинская группа использовала меньше негативной символики. Этот факт говорит о близости данной этнической группы для украинских детей. Обилие негативной символики в рисунках русских школьников, а также отсутствие категории «пища, напитки» (ядерная составляющая описания) свидетельствуют об определенной отдаленности данной этнической группы от титульного этноса.

Литература

Иванова Т.В. Изучение этнических стереотипов с помощью метода проективного рисунка. // Вопросы психологии. 1998. №2

Оконешникова А.И. Исследование межэтнической идентификации детей дошкольного возраста. // Духовная культура и самосознание наций. М. 1990

Романова О.Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков. Автореф. дис….канд. психол. наук. М. 1994

Стефаненко Т.Г. Этнопсихология, М. 2000

Этническая психология. Хрестоматия. СПб. 2003

Rezumat

Acest articol prezintă rezultatele cercetărilor empirice, rezultate în mediul elevilor moldoveni, ruşi şi ucraineni din scolile şi liceele din or. Chişinău, în scopul comparării auto- şi heterostereotipurilor «moldoveanului» şi pentru determinarea nivelului autoidentificării copiilor moldoveni cu propriul grup etnic. De asemenea, s-a acordat o atenţie deosebită apropierii etniei titulare de grupurile minoritare: ruşii şi ucrainenii.

Cuvinte-cheie: stereotip etnic, autostereotip, heterostereotip.

Резюме

Настоящая статья является результатом эмпирического исследования, проведенного среди учащихся молдавских, русских и украинских школ и лицеев г. Кишинева, целью которого было сравнение авто- и гетеростереотипов молдаванина для определения уровня самоидентификации молдавских детей с собственной этнической группой, а также степени близости титульного этноса этническим группам русскоязычных этнических меньшинств.

Ключевые слова: этнический стереотип, автостереотип, гетеростереотип.

Summary

The present article represents some results of the empirical research with the aim to compare auto- and hetero stereotypes of “a Moldavian” to define the level of self-identification of Moldavian children with their ethnical in-group as well as degree of proximity between Moldavians and the groups of Russian-speaking minorities (Russians and Ukrainians). This research was conducted among the students of Moldovan, Russian and Ucrainian schools of the city of Chisinau.

Key words: ethnical stereotype, auto stereotype, hetero stereotype

Й. ЕРОЛОВА

РЕЛИГИОЗНИ И ПОЛИТИЧЕСКИ ИЗМЕРЕНИЯ НА ЕТНОКУЛТУРНАТА САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ НА РУСИТЕ СТАРООБРЕДЦИ В ДОБРУДЖА

Въведение

Настоящото изследване е фокусирано върху религиозните и политическите измерения на съвременната самоидентификация на русите старообредци, живеещи в Добруджа (гранична географска област в Североизточна България и Югоизточна Румъния). От една страна, религията се явява най-важният фактор за формирането им като диаспорична общност и най-специфичната страна на културата им, която векове наред я характеризира. От друга – след 1989 година, когато политическите условия в Румъния и България се променят, възниква нова тенденция при самоидентификацията на русите старообредци, която е обвързана с политическото им участие в националната и местната власт (Румъния).

Руската старообредската диаспорична общност се формира в резултат на емиграционни процеси след 60-те години на XVII век от руските земи, предизвикани от църковната реформа на патриарх Никон (1653-1656 година) и политиката на европеизация на Петър I (1682/цар -1721/император -1725 година). Известни като *великоруски разколници, староверци, старообрядци, некрасовци, липовани или донски казаци,* те привличат научния интерес на историци, етнолози, богослови, фолклористи. Днес русите старообредци живеят в САЩ, Австралия, Бразилия, Канада, Китай, Аржентина, Япония, Германия, Франция, Русия, Азербайджан, Естония, Армения, Молдова, Латвия, Литва, Беларус, Украйна, Казахстан, Грузия, България, Румъния и други страни.

Формирането на старообредската диаспора в Добруджа е следствие от дългогодишни миграции през XVIII, XIX и XX век (Бахметиев, 1908, 294-300; Пригарин, 2004, 32). Заселването на представителите на изследваната общност е насочено предимно към региона на Тулча, който става известен като *Вратите на Дунавската делта*.

В съвременността старообредците в България са предимно селско население. Те живеят компактно заселени в две селища - част – Казашко, Варненско и Татарица, Силистренско. Според моите, наблюдения броят им днес е между 700-800 души.

В Румъния русите старообредци населяват Тулча, Констанца, Нъводари, Махмудия, Периправа, Кардон, Мила 23, Втори май, Вама веке, Сарикьой, Енисала, Журиловка, Гиндарещ, Къркалиу, Слава Руса, Слава Черкеза и други. По официални данни общият им брой през 2002 година е 36 791 души (Moldovan, 2004, 274-275).

Етнокултурната самоидентификация на изследваната общност, чиито представители живеят в Добруджа, е динамична система, която зависи и се определя от различни фактори: произхода, религията, историческото им минало, унаследените традиции, от наличието на съвременни демократични социално-икономически, политически и културни промени в България и Румъния, както и последиците от членството на двете страни в Европейския съюз. В настоящата работа ще спра вниманието върху най-важните маркери, чрез които русите старообредци конструират своята идентичност, а именно – религиозната принадлежност и политическата активност.

Религиозна принадлежност

Религиозната принадлежност на русите старообредци е най-важният фактор за формирането им като диаспорична общност и важен маркер на тяхната самоидентификация. В новото време те продължават да изповядват православната религия до Никоновата реформа и съобразно с нея да формират своите култура и идентичност. При голяма част от възрастните старообредци религиозното самосъзнание доминира над етническото или го замества. Старообредците от изследвания ареал принадлежат към две основни религиозни течения (съгласия) на поповци и безпоповци. Поповците са част от епархиите на Белокриницката Православна-старообредческа църква в Браила. Безпоповците са организирани в религиозни общини (в Румъния: в Слава Руса, Слава Черкеза, Сарикьой, Махмудия; в България: с. Казашко). Част от тях признават църковната власт на Руската Древноправославна църква или т. нар. Новозибково съгласие в Русия.

А) Символи

Основните символи на вярата от миналото досега са руския кръст (наричан още *Източен кръст* или *Кръст на Свети Лазар*) и двупръстното кръстно знамение. Руският кръст (*Източен* или *Кръст на Свети Лазар*) е осмоконечен. На най-горната от трите напречници (titulus) се изписвало името на Исус. Най-долната напречница символизира поставката за краката. Тази напречница е наклонена, напомняйки за кръстната смърт на апостол Андрей Първозваний, разпространил християнската вяра в Русия, ръкоположил първия епископ в Цариград.

Двупръстното кръстно знамение е основен за староверците културен жест. Също така кръстополагането е акт на борба с Дявола. *При кръстенето, когато слагаш ръка на лявото рамо, важно е да стигнеш до върха му, защото на раменете ти седи*

дяволът, който пречи да правиш кръста правилно. Ръката не бива да слиза до пъпа, защото оттам надолу човекът е нечист (Анастасова, 1998, 54).

Кръстният поклон е специфичен жест за общността на староверците, символ на тяхното смирение, който ги разграничава от останалия християнски свят. В старообредческата молитвена практика поклоните биват три вида – обикновен, поясен и земен. Той е задължителен в църквата, когато се влиза и излиза, или преминава покрай нея.

Важен атрибут, съпътстващ молитвите на старообредците, са *лестовките*. Те символизират четирите евангелия на Матей, Марко, Лука и Йоан. Представляват молитвени броеници (най-често кожени), съставени от 100 възела, предназначени да отброяват молитвите и поклоните.

Друг символичен елемент в културата на староверците са иконите. Според представители на общността при католиците се обръща повече внимание на външната красота, докато при старообредските икони се подчертава духовността. *Старата християнска православна икона има повече значение на условен образ, на символ, не на портрет.*

Почитането на кръста, лестовката и иконата, спазването на поклоните и двупръстното кръстно знамение се осъзнават от старообредците като основни религиозни символи, които не променят значението си във времето.

Б) Духовни лидери

В рамките на отделните селища попът, дяконът или наставникът, наричан *батюшка,* се явява духовен ръководител или неформален лидер в общността си. Той се ползва с голям авторитет и уважението на всички. Личността му се счита за свята, тъй като е основен пазител на старите традиции и вяра.

Върху старообредците поповци в Северна и Южна Добруджа силно влияе близостта на Белокриницката митрополия в Браила. Нейните представители са духовни лидери на общността като цяло, от създаването на съгласието досега. Някои представители на църковната йерархия се отнасят скептично към осъзнаването на общността като етническо малцинство с реално политическо участие в Румъния. *Нашата «община» (термин използуван от информаторите в смисъл на общност) съществува само чрез нашите старообредски храмове, а нашите обреди – чрез църковните.* Някои църковни служители виждат в дейността на руската политическа организация в Румъния заплаха, която може да доведе до разрушаването на традициите на общността им и намаляване на влиянието на Църквата. Така например, на страниците на един от вестниците на общността един църковен служител отправя упрек към светските изяви, които популяризират старообредско ритуално църковно облекло, което трябва да се употребява само в църква (Зори, 1994, № 5, 15).

В) Църковни храмове

Манастирите и църквите се считат за свети места от старообредците, както и в целия християнски свят. Те играят важна роля за поддържане на религиозната принадлежност на проучваната общност и нейната идентичност от миналото досега. Храмовете се изграждат във формата на кръст или на кораб (по подобие на Ноевия ковчег). Пространството на църквата е определено от опозиции мъжко-женско, ляво-дясно, чисто-мръсно, които общността тълкува по следния начин: прави се *по традиция*, и *така е по християнско*. Църквата има два входа – за мъже и за жени, през които те влизат от различни пътища. Пространството на църквата е триделно – за мъже, за жени и за *нечисти* или съгрешили жени. Централна част, в която се намира олтарът, е предназначена за мъжете. Жените влизат през задната или странична част на църквата през *папертъ* (преддверие, вход). Те заемат залата, която е зад мъжкото пространство. В преддверието седят *нечисти* или съгрешили жени. За *нечисти* се считат тези, които са в период на менструация и родилки, при които не са минали 40 дни от раждането. За *грешни* жени се считат *тези, които живеят с мъж невенчани*, които са изневерили, *ако не е ходила 2-3 години на изповед или батюшка им е сърдит*. По време на църковната служба вратата на преддверието от страната на олтара се затваря. Така нечистите и съгрешилите жени са отделени от останалата общност.

Днес църквите на старообредците в Северна и Южна Добруджа могат да бъдат посещавани и от представители на различни етноконфесионални общности. В някои селища, например Тулча, Констанца и други, чуждият посетител безпроблемно може да посети старообредска църква. В други например Ньводари, не-старообредецът трябва да поиска позволение от свещеника.

Отварянето на старообредската църква е процес, взаимосвързан с преодоляването на *затвореността* на изследваната общност спрямо заобикалящото я общество и настъпването на промени в неговата идентичност и култура.

През последното десетилетие “Общината” на руските липовани подкрепя финансово (по линията на държавната субсидия, която получава) старообредските църкви и техните нужди. Строят се църкви, например в Констанца, Ньводари, Слава Черкеза. Те са с по-големи мащаби, с по-богата външна и вътрешна украса, за разлика от старите. Тези нови църкви допринасят за повишаване на самочувствието на представителите на изследваната общност и засилват самоосъзнаването им като общност, различаваща се от останалото общество със своите религия и култура.

Г) Поповци и безпоповци

От миналото до началото на XXI век, а и сега религиозно-църковните различия между поповците и

безпоповците служат на техните представители да се дефинират като религиозни общности, и в същото време - да се разграничат помежду си. Основната причина за разликата в обредността им се състои в липсата на свещеници при безпоповците до началото на XXI век. Извършването на седемте църковни тайнства (кръщение, причастие, миропомазване, изповед, свещенство, венчавка, елеосвещение) с участието на свещеник разграничава поповците от безпоповците. Според представителка на поповците от Ньводари, основната разлика с *раздорниките* е, *че те нямат поп и нямат литургии*, *те имат предикатор, който прави всичко,..при поповците попът решава всичко.*

Безпоповците, от своя страна, извършват кръщение, покаяние и венчавка с помощта на местни миряни или на своите религиозни водачи, наставници (наричани дякони). Често тези обреди не се признават в общността на поповците като истински и равностойни, наричани са *недовършени,* тъй като не са извършени от *техен* свещеник. Ако в миналото за представителите на двете религиозни течения (поповци и безпоповци) е характерно разграничението им едни от други, то днес се наблюдава постепенно преодоляване на затвореността помежду им. В Южна Добруджа след средата на XX век започват да се сключват бракове между традиционно ендогамните поповци от Татарица и безпоповци от Казашко, заради стесняване на брачния *пазар*.

В най-ново време като основен фактор за разграничението между поповците и безпоповците се явява признаването на две отделни църковни йерархии – Белокриницката митрополия (от поповците) и Новозибковската патриаршия (от безпоповците). В първото десетилетие на XXI век голяма част от безпоповските общини (Слава Черкеза, Слава Руса, Казашко и други) признават върховенството на Новозибковската патриаршия, и реално получават възможността да имат свои свещеници. Но докато в Северна Добруджа те се възползват от това право, то в с. Казашко все още безпоповците са ръководени от наставник, въпреки че през 2003 година на общоселищен референдум те признават върховенството на патриарх Александър – глава на Новозибковската патриаршия. Но въпреки това, църковните обреди, извършени от църковните лица на Новозибковската патриаршия, не се признават от поповците като равносилни на техните. И в случай на църковна венчавка между поповец и безпоповка, последната трябва да приеме кръщение в църква под лоното на Белокриницката митрополия.

В Северна Добруджа след 1990 година политическата активност на старообредците като национално малцинство, под името руски липовани, създава условия за консолидирането на членовете на двете религиозни течения.

Религиозната принадлежност на русите староверци, живеещи в Добруджа, главен фактор в историческото им формиране като диаспорична общност, е една от най-важните специфики на тяхната култура и самосъзнание. Религията като вярвания и практики се съхранява и разпространява в живота на общността от представителите на църквата (поповската и безпоповската), играещи ролята на духовни лидери на общността, които всеки трябва да почита и уважава. Но след 1990 година влиянието им постепенно намалява, вследствие на формирането и активизирането на светски елит от средите на общността, включващ редица високообразовани нейни представители. Този процес, протичащ с различна интензивност при всяко едно семейство и при представителите на различните възрастови генерации, води до промяна на идентичността и маркерите, чрез които старообредците се дефинират повече като религиозна или етническа общност.

Политическа активност

Демократичните промени в България и Румъния, започнали от края на 1989 година създават различни условия за политическо участие на русите старообредцит в националната и местната власт. В Румъния те създават своя политическа и културна организация (Comunitatea Rusilor Lipoveni în România) и участват в националната законодателна власт със свой представител. Конституцията на страната им дава право на едно депутатско място в Долната камара на парламента, както и на останалите национални малцинства, независимо от броя на общността им и гласоподавателите. В България русите старообредци нямат тази привилегия и не участват със свой представител в националната законодателна власт. По тази причина тяхната политическа активност като етническа общност е ограничена предимно на локално ниво.

А) Организации

През февруари 1990-та година група руски интелектуалци учредява неправителствената организация *Общност на руските липовани в Румъния* (Comunitatea Rusilor Lipoveni în România) със седалище в Букурещ и филиали в различни селища. Структурата на Общината на руските липовани се състои от Национален съвет и Изпълнителен комитет, в които участват юристи, инженери, филолози. Също така са включени и представители от селата – обикновено по един (Moldovan 2004: 249-250; 291-294). Организацията издава двуезичния вестник Зора/Zorile, провежда конференции и симпозиуми, посветени на руските език и култура, фолклорни фестивали, езикови курсове, издава книги за старообредството. От създаването си до днес Общината на руските липовани е единствената организация на русите старообредци в Румъния, която, мобилизирайки се, участва на всички парламентарни избори и по силата на основния закон излъчва свой пред-

ставител в парламента. Така на национално ниво *Общината на руските липовани* успява да изгради устойчива институционална структура и да участва в законодателната власт. Освен на национално, партийната организация на русите староверци участва активно и на местно политическо ниво, където излъчва свои кметове и представители в общинските администрации. Показателен пример за това са местните избори през 2008 година, в резултат на които заместник-кмет на Тулча става представител на общността.

Членството на Общината на руските липовани в учредения в Русия *Съюз на съотечествениците* (следствие на приетия в Руската федерация през 1999 година закон по отношение държавната политика към руснаците зад граница, утвърден и допълнен през 2001 и 2002 година), позволява да се изпращат студенти в Русия, да се спонсорират изявите на университетски и академични старообредци-русисти на международни и национални форуми в Русия и пр. През 2007 година в Русия се създава Координационен съвет на руските съотечественици, в който членуват 25 представители на регионални, национални и международни организации на руската диаспора. Руските старообредци са представени от настоящия депутат в румънския парламент – Игнат Мирон. По този начин Общината на руските липовани в Румъния добива транснационални измерения (Иванов, 1996, 83-86; Анастасова, 2005, 29-32).

Б) Елит и лидерство

Активистите от Общината на руските липовани, които бихме могли да наречем светски елит, избират да се идентифицират със старообредците чрез създаването на нови позиция и имидж, вследствие от правото им да участват като национално малцинство в националната законодателна власт. За тях са характерни активна политическа позиция, ново етническо наименование, силна връзка с Русия, употреба на книжовен руски език, създаване на интернет сайтове, издаване на учебна, научна и художествена литература, специфични култура и религия. Също така важна страна е подчертаването на руския етнически произход. Като част от руската народност, те стават и обект на политиката на Руската федерация за подпомагане на руската диаспора.

В България старообредците нямат своя политическа организация, тъй като нямат право/привилегия като етническа общност да участват в националната власт. Политическата им активност се осъществява предимно на локално ниво. Поради невъзможността за пряко участие в националната власт, подсилена допълнително от факта, че русите старообредци са малочислена общност и в двете села, в които живеят, не можем да говорим за създаване на светски елит при тях. Тук по-скоро политическото участие е на местно ниво и се ръководи от местни лидери – членове на общността. Така например старообредците в с. Казашко, в което вече живеят и значителен брой българи, за трети път избират един и същи кмет (жена-кметица), представител на общността им. В нейните изяви винаги присъстват въпросите, свързани с етническата идентичност и самосъзнанието на жителите на Казашко, като тя подчертава, че те са потомци на донски казаци. На 27.09.2006 година по решение на съвета на Международното казашко обединение на специално тържество в Москва кметицата на Казашко получава чин атаман есаул (майор) за Варненска област, заради заслугите й в развитието на казачеството и българо-руските отношения. В медиите тя е обявена за първата жена, провъзгласена за атаман в историята на казачеството. Прави впечатление, че при всичките интервюта, които дава в пресата, кметицата винаги разказва за произхода на староверците от Казашко и подчертава тяхната връзка с донските казаци. По този начин кметицата утвърждава и препотвърждава осъзната по нов начин връзката на общността с Русия.

На национално ниво присъствието на русите старообредци в България е видимо основно чрез медиите по повод на различни мероприятия (например празници, финансовото дарение от Българска социалистическа партия за реконструкцията на местната църква, посещенията на настоящия Президент Георги Първанов и депутати от Българска социалистическа партия, съвместно с представители на руското консулство в България в с. Казашко и т.н.), както и по случаи, свързани със социално-икономически проблеми (например протести срещу изключването на с. Казашко от европейската програма *Натура 2000*, лоша пътна инфраструктура в Татарица и т.н). Това медийно присъствие се свързва със стремежа на русите старообредци за разширяване на политическата им активност в национален и международен план.

Политическото участие на староверците в Северна и Южна Добруджа е нов фактор, който оказва силно влияние върху културното развитие на общността им и неговата идентичност. В Северна Добруджа правото на политическо участие в националната законодателна власт създава предпоставки за самоосъзнаването на русите липовани като модерно етническо малцинство. Дейността на партийната организация, която има национални и транснационални измерения, допринася за създаването на политическо самочувствие сред представителите на общността. В същото време *традиционните* лидери, църковните лица, са изместени от *новите* политически водачи на общността или от т. нар. светски елит.

Заключение

Съвременната самоидентификация на русите старообредци от Добруджа е формирана въз основа на различни фактори и процеси. Възможността за

участие в политическия живот на национално ниво води до създаването на нови измерения на старообредската идентичност, при която руското етническо самосъзнание доминира над религиозното. Оформя се ново самочувствие на модерно европейско малцинство. То е повлияно до голяма степен от наличието на църковен и светски елит, чиито представители поддържат и дефинират религиозна или политическа визия на общността.

Днес Църквата продължава да поддържа култура и идентичност в живота на старообредската общност. Но нейното влияние върху живота и развитието на руските липовани постепенно намалява, вследствие на формирането, активизирането и политическите амбиции на светския елит от средите на общността, включващ редица високообразовани нейни представители. Този процес, протичащ с различна интензивност при всяко едно семейство и при представителите на различните възрастови генерации, води до промяна на идентичността и маркерите, чрез които старообредците се дефинират повече като етнорелигиозна или етническа общност. Създават се предпоставки за самоосъзнаването на старообредците предимно да бъде като на малцинство в политически контекст, в което различията между безпоповци и поповци остават на заден план. Наблюдава се стремеж за формиране на собствена политика на Общината на руските липовани, която включва завръщане към руските корени чрез активизиране на връзките с Русия, изучаване на книжовен руски език, литература и история, запазване и популяризиране на руската култура и т.н.

Наличието на активно политическо участие и създаването на нов имидж на общността успоредно на съществуващите религиозни традиции са фактори, които влияят и продължават да пораждат нови явления в развитието на старообредската идентичност в Северна и Южна Добруджа.

Примечания

[1] Старообредците в България се смятат за част от руската етническа група. В официалните преброявания на населението те се декларират като руснаци, ето защо не може да се даде точна официална статистика за общия им брой. През 2001 година по данни на НСИ общо 15595 души се декларират като руснаци.

[2] Преместена през 1940 година от с. Белая Криница (дн. Украйна) в Браила. Днес Белокриницката църква има 4 епархии: Браиловска и Тулчанска, Славска, Буковинска и Молдовска, и Задгранична.

[3] Новозибковото съгласие е учредено през 1923 година в Русия, Новозыбков. През 2002 година то получава статут на патриаршия по решение на Събора на Древноправославната църква от същата година. Седалището на патриарх Александър е преместено в Москва, а в Новозыбков остава Духовното училище.

[4] Изключително важни се явяват Програмата за работа със съотечественици в чужбина (2006-2008), както и Държавната Целева програма „Руски език” (2006-2010).

[5] Тодорова М. Как Гергана от Казашко стана атаман // 24 часа. 19.12, 2006. С. 17; Маринова Кр. Кметица атаман командва в най-рибарското село // Стандарт. 4978/13.11, 2006.

Литература

Анастасова Е. При некрасовците в България // Български фолклор. 1992, № 2. С. 52-59.

Бахметиев П. Към историята на старите руски поселища в сегашна България. 1908**,** № 19 (LXVIII).

Евсеев И. Русские, липоване или русские липоване? // Зори. 1998, № 9 (74).

Иванов А. Комплексное исследование русских-липован (русских старообрядцев в Румынии) // Культура русских липован (русских-старообрядцев) в национальном и международном контексте. Бухарест, 1996. С. 83-89.

Истина о русских липованах дороже всего. Русские-липоване как национальное меньшинство в Румынии // Зори. 1996, № 5.

Кирилэ Ф. Кто мы: русские липоване или просто русские? // Зори. 1998, №10 (75).Старообредците в България – мит, история, идентичност. София, 1998.

Липоване Добруджи, Бессарабии и Буковины: общее и особенное в материальной культуре // Культура русских-липован в национальном и международном контексте. Вып.4. Бухарест, 2006. С. 269-297.

Националното и транснационалното при старообредците в България и в Румъния // Етнодиалог. 2005, № 10. С. 29-32.

Отражение процессов формирования в исторической памяти группы русских старообрядцев на Дунае // Гуманитарная Мысль Юга России. 2006а, № 1. С. 94-116.

Периодичен печат: „Зори/Zorile” – № 6/1995; № 5/1995; № 6-7/1994; № 5/1994; № 5/1993; № 3-4/1993. „Kitej-grad” – № 1/2002; № 8-9/2002.

Пригарин А. Русские старообрядцы в Болгарии: Новые материалы по истории потомков некрасовцев и липован Добруджи // Старообрядчество, история, культура, современность. Вып. 10. М., 2004. С. 29-34.

Романска Ц. Някои етнографски особености на с. Казашко, Варненско, и на русите-некрасовци, които го населяват // Сборник в чест на акад. Ст. Романски. София, 1960. С. 563-589.

Сказания о культуре и традициях русских-липован. Бухарест, 2006.

Старообредците в България – мит, история, идентичност. София, 1998.

Старообрядчество: секты, толки, согласия // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001. С. 175-199.

Старообрядчество, старообрядцы, староверы, липоване // Культура русских старообрядцев в национальном и международном контексте. Вып. 3. Бухарест, 2001. С. 213-243.

Moldovan S. Comunitatea rusilor lipoveni. Bucuresti, 2004.

Steinke K. Die russischen Sprachinseln in Bulgarien. Heildelberg, 1990.

Rezumat

În prezentul articol sunt analizați paramentrii religioşi şi politici ai autoidentificării contemporane a ruşilor lipoveni care locuiesc în Dobrogea (zona geografică limitrofă în Nord-

Estul Bulgariei şi Sud-Estul României). În prezent se observă decurgerea procesului formării conştiinţei noi a minorităţii etnice europene sub influenţa activităţii clericale şi laice de elită, reprezentanţii cărora determină şi susţin viziunile religioase şi politice ale comunităţii etnoculturale.

Cuvinte-cheie: autoidentificrea, ruşii lipoveni, diaspora, elita clericală şi laică.

Резюме

В настоящей статье анализируются религиозные и политические параметры современной самоидентификации русских старообрядцев, живущих в Добрудже (пограничная географическая область в Северо-Восточной Болгарии и Юго-Восточной Румынии). В настоящее время наблюдается процесс формирования нового сознания современного европейского меньшинства под значительным влиянием деятельности церковной и светской элит, чьи представители определяют и поддерживают религиозные и политические взгляды общности.

Ключевые слова: самоидентификация, русские старообрядцы, липоване, диаспора, церковная и светская элиты.

Summary

The article analyses religious and political dimensions of the contemporary self-identification of the Russians Old believers, living in Dobrudzha/Dobrogea (crossborder geographic region in Northeast Bulgaria and Southeast Romania). Nowadays a new self-confidence of modern European minority is forming under the activity of the church and civil elite, whose representatives define and maintain the religious and/or political community vision.

Key words: self-identification, Russians Old believers, lipovans, diasporal society, church and civil elites.

T. SÎRBU

POLITICA „SATELOR DE ROMI" A GUVERNULUI ION ANTONESCU: ROMII DIN BASARABIA (1942-1944)

În prezent, în diferite cercuri academice şi nu numai se vorbeşte tot mai frecvent despre situaţia în perioada celui de-al doilea război mondial a romilor din ţările Europei Occidentale şi cele ale Europei Centrale şi de Est.

Unul din aspectele cele mai frecvent discutate este cel despre deportarea romilor din Basarabia în Transnistria în perioada celui de-al doilea război mondial. Totusi, pâna în prezent există cercetări sumare privind politica guvernului Antonescu faţă de romii din Basarabia (teritoriu dintre râurile Nistru şi Prut aflat în perioada 1941-1944 în componenţa României) şi o explicaţie al acestui fapt ar fi lipsa accesului la documentele de arhivă până în anii 90 ai secolului XX. Astfel, interesul nostru faţă de acest subiect rezidă din necesitatea studierii problemei istorice privind deportarea romilor din Basarabia în Transnistria în perioada celui de-al doilea război mondial şi anume politica „satelor de romi" a guvernului Antonescu.

În prima parte a articolului vom explica în ce a constat această politică, făcând comparaţie cu politica „satelor de romi" a administraţiei ţariste din Basarabia la începutul secolului al XIX-lea, perioadă în care Basarabia a fost regiune a Rusiei.

Remarcăm că acest aspect al problemei am început să-l cercetăm recent, având la bază cercetările noastre anterioare privind statutul social-juridic al romilor din Basarabia în perioada anilor 1812-1918 şi situaţia romilor basarabeni în perioada celui de-al doilea război mondial. În a doua parte a articolului vom analiza situaţia romilor basarabeni în perioada guvernului antonescian.

Politica „satelor de romi" în Basarabia a administraţiei ţariste

Conform *Statutului formării Provinciei Basarabia din* 1818, romii constituiau a opta categorie socială şi ultima – cea de-a noua categorie socială – o constituiau evreii. Ambele categorii nu aveau nici un fel de drepturi. Conform Aşezământului erau împărţiţi în două categorii: romii statului şi romii proprietarilor particulari. Tot prin acest Aşezământ a fost emis dreptul particularilor de a avea în proprietate romi-şerbi. Cu toate că *Statutul Basarabiei* a fost schimbat în anul 1828, paragraful referitor la drepturile şi prerogativele categoriilor sociale (romii şi evreii formând ultimele două categorii) nu a fost modificat. Au fost făcute doar unele schimbări în privinţa ţăranilor ce au venit din Rusia.

În acest context, în Basarabia politica „satelor de romi" a fost elaborată pentru prima dată la începutul secolului al XIX-lea şi se referea doar la romii nomazi. Astfel, această politică a fost aplicată în anul 1829-1831, când au fost formate satele Cair şi Faraonovca pentru romii nomazi din Basarabia în scopul de a fi sedentarizaţi forţat şi de ai face agricultori. Autorităţile locale au plasat în aceste două comunităţi 2319 etnici romi, care au primit 9.202 *desetine* – câte 30 de desetine fiecare familie.

Cu toate că această politică a „satelor de romi" elaborată la începutul secolului XIX a fost o iniţiativă de segregare a romilor de *ceilalţi* locuitori (mă refer la populaţia majoritară), ţin să remarc că în Basarabia relaţia romi şi *alţii* (populaţia majoritară: moldoveni) a avut un caracter specific şi anume: în secolul XIX, când Basarabia a fost parte integrantă a Rusiei, rata alfabetismului moldovenilor constituia un procent infirm şi ocupa un loc înaintea romilor cu rata alfabetismului 0 %. Această reprezentare specifică o putem sesiza, de asemenea, din imaginile din secolul XIX şi în baza

regulilor de înrolare în armată, conform cărora romii şi moldovenii erau consideraţi populaţie autohtonă şi erau trecuţi în aceeaşi rubrică pentru înrolarea în armată. Astfel, autorităţile ruse din Basarabia au avut o atitudine similară faţă de romi şi moldoveni.

Revenind la situaţia acestor „sate de romi" remarc că în consecinţă a devenit deplorabilă, iar locuitorii acestor comunităţi au refuzat sa plătească impozite. Aceste măsuri au fost prima tentativă a autorităţilor ruse de a sedentariza romii nomazi din Basarabia. Ca rezultat al eşuării politicii „satelor de romi" a fost elaborat un decret cu privire la mobilizarea romilor în armata de cazaci.

După un secol, politica "satelor de romi" a fost reaplicată în timpul guvernului Ion Antonescu deportând în Transnistria atât romii nomazi, cât şi cei sedentari.

Evident, contextul politic şi istoric al acestor două politici diferă, dar considerăm important de a face această comparaţie, care ar reflecta atitudinea unui guvern sau altul faţă de un grup etnic (în cazul nostru al romilor) în perioadă de război şi conjuncturi politice specifice şi în perioadă de pace şi context istoric diferit.

Atât în cazul unei politici, cât şi în cazul celei de-a doua se referea la asamblarea unor sate pentru romi; în cazul primei politici îi viza pe romii nomazi, fiindcă ceilalţi – romii sedentari erau sclavi pe moşiile boierilor şi mănăstirilor; în cazul celei de-a doua politici îi viza pe romii nomazi şi cei ce nu respectau şi reprezentau un pericol pentru ordinea publică.

În cazul celei de-a doua politici, a existat o iniţiativă de a coloniza romii nomazi încă din luna aprilie 1940. Despre această iniţiativă s-a publicat un articol în ziarul *Glasul Romilor*, unde se menţiona că ar fi fost adoptată o măsură oficială în aprilie 1940 cu privire la colonizarea romilor nomazi şi precum că această iniţiativă a fost discutată în prealabil cu Uniunea Generală a Romilor din România. La fel, Uniunea a dat şi o soluţie in ceea ce priveşte colonizarea nomazilor – ea propune de a coloniza nomazii la periferiile oraşelor pentru a facilita vinderea obiectelor confecţionate de aceşti nomazi. Până acum n-am găsit vreun document oficial ce ar confirma cele scrise în acest articol, dar acest aspect rămâne a fi cercetat încă.

Politica „satelor de romi" a guvernului Ion Antonescu

În perioada anilor 1918-1940, perioadă în care Basarabia a fost în cadrul României, romii n-au beneficiat *de jure* de vreo politică specială din partea la nici un guvern. Vrem însă să remarcăm că istoricii fac întotdeauna comparaţie între constituţia din 28 martie 1923 şi constituţia din 27 februarie 1938 atunci când vorbesc despre statutul minorităţilor din România în perioada interbelică - în constituţia din 1923 nu se făcea distincţia dintre *românii de sânge şi cetăţenii români*. Această distincţie este însă făcută în constituţia din 1938.

Mai târziu, în perioada guvernului Ion Antonescu, s-a discutat despre aplicarea politicii „satelor de romi" în România şi iniţial aceasta se referea doar la romii din Bucureşti, care urmau să formeze sate de romi fie la gurile Dunării şi să se ocupe de pescuit, fie în câmpiile Bărăganului, unde nu erau suficiente braţe de muncă. Această decizie luată în cadrul şedinţei Consiliului de Miniştri al Guvernării Ion Antonescu din 7 februarie 1941 n-a fost aplicată, fiindcă a fost găsită o altă soluţie – deportarea romilor în Transnistria şi de data aceasta se referea nu numai la romii din Bucureşti ci la anumite categorii de romi din toată ţara inclusiv şi Basarabia, care în perioada 1941-1944 a fost parte componentă a României. Astfel, aplicarea politicii „satelor de romi" a guvernului Antonescu a început cu recensământul secret al romilor din 25 mai 1942. Ministerul de Interne a transmis Inspectoratului General al Jandarmeriei schema recensării romilor şi anume: „1. Ţiganii nomazi (căldărari, lingurari etc.); 2. Ţiganii sedentari (recidivişti, fără mijloace de existenţă, fără ocupaţii şi cei care constituiau un pericol al ordinii publice)".

Aşadar, au fost recensaţi în mai 1942 doar romii ce urmau a fi deportaţi în Transnistria şi conform cercetărilor de arhivă făcute până acum am stabilit că Ministerul de Interne a primit listele romilor nomazi numai pentru judeţele Bălţi, Soroca şi Chişinău, şi listele romilor sedentari au fost prezentate pentru 6 judeţe din cele 9 existente în Basarabia. Listele romilor sedentari recensaţi din judeţele Tighina, Orhei, Soroca lipsesc. Astfel, numărul romilor sedentari recensaţi la data de 25 mai 1942 constituiau 1704 persoane şi romii nomazi din Basarabia – 104 persoane.

Acest recensământ a însemnat singularizarea politicii faţă de romi şi a fost dirijat direct de către mareşalul Ion Antonescu. Un argument în acest sens este că despre recensământul secret al romilor din România, inclusiv şi Basarabia, nu a fost discutat niciodată în cadrul şedinţelor Consiliului de Miniştri al Guvernului Ion Antonescu.

În acest context, vrem să mai remarcăm că în luna iulie 1941 a fost efectuat recensământul general al populaţiei doar în Basarabia şi în Bucovina de Nord – două vechi provincii româneşti, fiindcă în România recensământul a fost făcut pe 6 aprilie 1941. Conform acestui recensământ în Basarabia locuiau 8.204 romi. Ţinem să menţionăm că în acest recensământ în rubrica în care erau trecuţi evreii nu era indicat numărul lor.

În continuare, mă voi referi la deportarea romilor din Basarabia nu ca etapă a politicii „satelor de romi" a Guvernului Ion Antonescu ci vom vorbi succint despre procesul deportării romilor din Basarabia în Transnistria în anii 1942-1944. În prezent suntem la etapa cercetării acestui aspect.

Numărul romilor sedentari din Basarabia deportaţi în Transnistria în perioada 1942-1944 conform estimărilor de până în prezent este de 2123 persoane şi deportarea lor a fost efectuată din septembrie şi până la înce-

putul lui octombrie a anului 1942. Admitem că numărul romilor deportaţi a fost mai mare.

Numărul romilor nomazi deportaţi de pe întreg teritoriul Basarabiei în Transnistria (în judeţele Berezovka şi Oceakov) a fost de 114 persoane, această categorie de romi fiind deportaţi în perioada august-septembrie 1942.

Deportările ce s-au făcut în perioada anilor 1943 şi începutul anului 1944 s-au referit la romii, care s-au eschivat anterior deportării.

În loc de concluzii, vrem să remarcăm că până la această etapă a cercetării am reuşit să constatăm că „politica satelor de romi" a guvernului Antonescu a fost punctul culminant a unei politici discriminatorii faţă de minoritatea romă, cu toate că în contextul acestei politici romii erau consideraţi ca o categorie socială şi nu minoritate etnică. Acest fapt l-am constatat în baza documentelor de arhivă din Arhivele Naţionale Istorice din Bucureşti şi Arhiva Naţională a Republicii Moldova. Cu toate că au existat mari diferenţe între politica „satelor de romi" aplicată la începutul secolului XIX şi politica Guvernului Ion Antonescu, în ambele cazuri romii au fost percepuţi ca o categorie socială. Aplicarea acestei politici iniţial doar pentru romii nomazi ar fi o altă similitudine între aceste două politici. Una din cele mai importante diferenţe, pe care trebuie să o menţionăm, este că politica „satelor de romi" a guvernului Antonescu a fost aplicată în perioada de război. Nu am abordat situaţia romilor din Basarabia în perioada celui de-al doilea război mondial ca parte a holocaustului, fiindcă acesta reprezintă un alt aspect al problemei ce poate fi abordat într-o altă lucrare. Aspectele analizate în acest articol sunt făcute în baza unor cercetări începute recent şi în perspectiva de a fi continuate, iar demersul a fost de a prezenta cadrul general al „politicii satelor de romi" în cele două perioade şi administraţii menţionate.

Literatura

Achim V. Ţiganii in istoria României. Bucureşti: 1998.

Arhiva Naţională a Republicii Moldova, fond : 680, inventar 1: dosar 4570, dosar 4570(I), dosar 4570(V).

Arhiva Naţională a Republicii Moldova, fond 706, inventar 1: dosar 482, dosar 502.

Arhivele Naţionale Istorice Centrale, fond: Direcţia Generală a Poliţiei, inventar 2350, dosar 185/1942.

Arhivele Naţionale Istorice Centrale, fond: Inspectoratul General al Jandarmeriei, inventar 1474: dosar 203/1942, dosar 201/1942.

Arhivele Naţionale Istorice Centrale, fond: Inspectoratul Regional al Jandarmeriei , inventar 2355: dosar 258/1942, dosar 26.

Aşezământul formării regiunii Basarabia. Chişinău, 1818 (30 aprilie).

Berg L. Bessarabija: strana, liudi, hozjaistva, Peterburg, 1918.

Boldur A. Autonomia Basarabiei sub stăpânire rusească în 1812-1828. Studiu. Chişinău, 1929.

Buletinul Vocea Romilor. Bucuresti, noiembrie1934-aprilie1941.

Ciucă M.-D., Ignat, M., Teodorescu A., Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri: Guvernarea Ion Antonescu. Vol. III (aprilie-iunie 1941). Bucureşti, 1999.

Ciucă M.-D., Teodorescu A., Popovici B. F. Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri: Guvernarea Ion Antonescu. Vol. II (ianuarie-martie 1941). Bucureşti, 1998.

Ciucă M.-D. Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri: Guvernarea Ion Antonescu. Vol. VII (mai-iulie 1942). Bucureşti, 2003.

Ciucă M.-D., Teodorescu, A., Popovici, B. F., Stenogramele şedinţelor Consiliului de Miniştri: Guvernarea Ion Antonescu. Vol. II (ianuarie-martie 1941). Bucureşti, 1998.

Enache S. (redactor). România şi minorităţile. Colecţie de documente. Bucureşti, 1998.

Livezeanu I. Cultura si naţionalism în România Mare: 1918-1940. Bucureşti, 1995.

Macrea D. (coordonatorul). Dicţionarul limbii române moderne. Bucureşti, 1958.

Murgoci G. La population de la Bessarabie. Etudes démografiques. Paris, 1920.

Rey-Debove, Josette, Rey, Alain, Nouveau Petit Dictionnaires Le Robert. Paris,1996.

Semionov P. (coordonator), Jivopisnaja Rossia, vol. V. Sankt-Peterburg. 1987.

Skalikovskii A. Opit statisticeskogo opisania Novorosiiskogo Kraja. Odessa, 1850.

Tache. Colonizarea nomazilor // Buletin săptămânal Vocea Romilor, anul VI, nr. 14, aprilie, 1940.

Zaşiuk A. Materialy dlja gheografii i statistiki Rossii, sobrannye ofitzerami gheneral`nogo štaba kapitan A. Zaşiuk. Partea a II-a. Sankt-Peterburg,1862.

Rezumat

Politica „satelor de romi" faţă de romii din Basarabia în perioada celor doua administraţii – ţaristă şi română este aspectul abordat în acest articol. Necătând la conjunctura istorică şi geopolitică diferită a acestor două regimuri, există asemănări in politica lor faţă de romi.

Cuvinte cheie: romii din Basarabia, „sate de romi", guvernul Antonescu, categorie socială, deportare, Transnistria, al doilea război mondial.

Резюме

Политика «цыганских сел» относительно цыган Бессарабии в эпоху царизма и румынской администрации является одним из аспектов, затронутых в представленной статье. Независимо от различных исторических и геополитических условий эти два режима обнаруживают сходные черты по отношению к цыганскому населению.

Ключевые слова: цыгане Бессарабии, «цыганские села», правительство Антонеску, социальные категории, депортация, Транснистрия, Вторая мировая война.

Summary

The policy of „Roma villages" in Bessarabia during two administrations – Tsarist and Romanian is the most important aspect explained in this article. The different historical and political contexts of these 2 policies of „Roma villages" are the research issues of the author.

Key words: Roma people from Bessarabia, „Roma villages", Antonescu's Government, social category, the deportation, Transnistria, World War II.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Т. М. ЛЕВАНДОВСКАЯ

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОБЩЕСТВЕННЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ МОЛДАВСКОЙ ДИАСПОРЫ: (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ)

Как и многое другое, относящееся к сфере межэтнических отношений, понятие «молдавская диаспора» было озвучено впервые только в процессе становления государственности нашей республики, хотя молдаване проживали за пределами своей этнической территории и в предыдущие исторические периоды. Различные, порой трагические, обстоятельства стали причиной их расселения во многих географических регионах: передел границ, распад государственных образований, политическая эмиграция, депортация, трудовая миграция – таков неполный перечень этих обстоятельств. До провозглашения независимости Республика Молдова, как и другие постсоветские страны, не могла приобрести опыта поддержки своей диаспоры. Перед молодым государством встала проблема – как помочь землякам в их интеграции в общественно-политическую, социально-экономическую жизнь государств проживания, но оградить их от потери национально-культурной самобытности; как все богатство живых контактов с людьми уложить в жесткие рамки законодательства и кого, наконец, считать представителями молдавской диаспоры?

Традиционно под диаспорой понимается часть народа (этнической общности), проживающая вне страны его происхождения, имеющая общие этнические корни и духовные ценности (Полоскова, 1998, 16).

В исследовательской литературе диаспора трактуется как этнокультурный и этнополитический феномен, обладающий комплексом признаков, среди которых наиболее характерными являются: множественная этническая самоидентификация, предполагающая наличие этнокультурной связи и со страной проживания, и с этнической родиной; стремление сохранить свою этноязыковую и культурную самобытность; представление о наличии общего исторического происхождения; существование институтов, призванных обеспечить сохранение и развитие диаспоры; наличие стратегии взаимодействия с государственными институтами как страны проживания, так и «титульного» государства (Государство и диаспоры, 2001, 17).

В данной публикации предлагается обзор некоторых этапов процесса зарождения молдавских зарубежных этнокультурных общественных объединений как одного из обязательных атрибутов диаспоры, а также предпринимается попытка их типологии и характеристики особенностей деятельности.

На рубеже 80-90-х годов XX в. начался бурный расцвет общественного движения. Начало демократизации общества, свобода печати, культурный плюрализм – все это породило своеобразный «национальный ренессанс» не только в среде молдавской части населения нашей республики, но и у представителей других этносов, которые приобрели статус национальных меньшинств (Зеленчук, 1999, 143). В этот же период параллельные процессы набирают силу на территориях других союзных республик, где формируются национальные движения, представляющие интересы мажоритарных этносов, и появляются новые общественные организации, объединяющие представителей национальных меньшинств. С распадом СССР молдаване в бывших союзных республиках стали гражданами новых независимых государств, приобретя статус национального меньшинства.

Приводимые ниже цифровые данные позволяют составить представление о численности этнических молдаван, проживающих в некоторых государствах, образованных на постсоветском пространстве, в которых молдавские сообщества формировались в течение довольно продолжительного исторического периода (конец XIX - XX вв.). Так, в Украине проживает 258,6 тыс. этнических молдаван (0, 5 % населения), в том числе, соответственно в Одесской и Черновицкой областях – 123,7 тыс. (5 % населения) и 67,2 тыс. (7,3 % населения); В Российской Федерации – 200 тыс. человек; в Казахстане – 19460 человек; в Республике Беларусь – 4267 человек (0,04 % населения); в Латвии – 1874 человек (0,08 % населения); в Эстонии – 1700 человек; в Литве – 1100 человек.[1]

В этих странах появляются и первые молдавские этнокультурные общественные организации.

Мотивацией для объединения представителей молдавского этноса стали общие интересы и потребности, связанные с сохранением родного языка и национальных традиций, популяризацией молдавской культуры среди своих сограждан в стране пребывания, а также - стремление поддержать свою этническую самобытность и защитить гражданские права в условиях общественно-политической жизни

новых суверенных государств. Налаживание связей с исторической Родиной – независимой Республикой Молдова – выдвигалось в качестве одного из приоритетов общественных структур молдавской диаспоры. В Одесской области Украины, где молдаване проживают компактно, процесс структурирования начался «после появления, пусть и условных на первом этапе, государственных границ между бывшими братскими республиками. А это означало, что все связи с духовным и интеллектуальным центром – Кишинэу – были разорваны» (Фетеску, 2003, 289).

Стартовой датой общественного движения представителей молдавской диаспоры можно условно назвать 1987 год, когда в Риге (Латвия) было официально зарегистрировано Латвийское молдавское общество «Dacia» (Тофан, 2004, 26).

К первым молдавским диаспоральным общественным организациям относятся также Общество культуры «Dacia», созданное в Вильнюсе в 1989 г. (Литва), Республиканская общественная организация «Община «Молдова», зарегистрированная в Минске в 1992 г. (Беларусь), Одесская областная национально-культурная молдавская ассоциация «Лучафэрул», учрежденная в 1993 г. в Одессе (Украина).

В настоящее время в 8 странах СНГ и Балтии действуют 38 общественных этнокультурных организаций молдавской диаспоры: в Беларуси (1), Казахстане (1), Киргизии (1), Латвии (3), Литве (1), России (9), Украине (19), Эстонии (1).

В Украине молдавские национально-культурные объединения действуют в Одессе и Одесской области в городах и селах с компактным проживанием молдавского населения, Киеве, Николаеве, Винницкой, Днепропетровской, Донецкой, Кировоградской, Запорожской и Черновицкой областях.

В России общественные организации, объединяющие представителей молдавской диаспоры, зарегистрированы в городах Москва, Санкт-Петербург, Красноярск, Тюмень, Уфа, Нижневартовск; в селе Молдаванское, Краснодарского края.[2]

Во второй половине 1990-х – начале 2000-х годов процесс создания молдавских этнокультурных организаций на постсоветской территории развивается достаточно динамично, если принимать во внимание «скромную» численность молдавской диаспоры в сравнении с так называемыми, представителями «мировых диаспор», пребывающими на этой же территории (еврейской, армянской, др.).

В этот период появляются: Общество молдавской культуры «Codrii» в г. Нижневартовск, Ханты-Мансийский автономный округ (Россия – 1997 г.); Молдавское общество культуры «Luceafărul» в г.Таллин (Эстония – 1998 г.); Общество молдавской культуры в г. Киев, где проживает около 10 тыс. молдаван (Украина – 2003 г.); Красноярская региональная общественная организация «Молдавское национальное культурное общество «Vatra» в г. Красноярск (Россия – 2003 г.); Национально-культурная молдавская организация «Букурия» в селе Молдаванское Краснодарского края, где компактно проживает более 2 тыс. потомков молдаван, переселившихся в эти места в конце XIX в., (Россия – 2004 г.); Общественное объединение молдаван «Mărţişor» в г. Бишкек (Киргизия – 2005 г.); Межрайонная организация молдавской культуры в Буковине (Украина – 2005 г.); Центр молдаван «Кодру» в Республике Башкортостан и Тюменская Региональная Общественная организация «Общество молдавской культуры «Дойна» (Россия – 2007 г.).

В 1998 г. Министерством юстиции Украины регистрируется Всеукраинская национально-культурная молдавская ассоциация, которая объединяет организации из Киевской, Винницкой, Днепропетровской, Донецкой, Запорожской, Кировоградской, Николаевской и Одесской областей (Фетеску, 2003, 291), что стимулировало процесс структурирования молдавской части населения Украины, особенно в местах его компактного расселения. Молдавские этнокультурные организации создаются в городах: Могилев-Подольский, Винницкая область; Кривой Рог, Днепропетровская область; Белгород-Днестровский, Измаил, Килия, Рени, Сарата, Татарбунары и других населенных пунктах Одесской области – и становятся членами Ассоциации. Главной целью, которую определи учредители при создании Всеукраинской национально-культурной молдавской ассоциации, является «удовлетворение и защита законных социальных, экономических, национально-культурных, спортивных, творческих и других интересов организаций – членов Ассоциации, консолидация усилий молдавских национально-культурных обществ, других общественных организаций для удовлетворения насущных потребностей этнокультурного и социально-экономического развития граждан Украины молдавского происхождения, сохранения национальной идентичности и формирования национального самосознания украинских молдаван, налаживания межэтнического взаимодействия, сохранения мира и согласия в стране, укреплению дружеских связей между Украиной и Молдовой».[3]

Различны формы диаспоральных молдавских объединений в странах СНГ и Балтии, среди них – общины, общества, ассоциации, центры, землячества. Правовой основной для их создания и осуществления деятельности является национальное законодательство стран пребывания, которое гарантирует право на национально-культурное развитие и регламентирует порядок создания общественных объединений граждан. В частности, в Российской Федерации эти процессы регламентируются федеральными законами «Об общественных организа-

циях» и «О национально-культурной автономии», В Республике Беларусь – законами «О национальных меньшинствах» и «Об общественных объединениях», в Латвийской Республике – законами «Об общественных организациях и их объединениях» и «О свободном развитии национальных и этнических меньшинств и их право на культурную автономию», в Киргизской Республике – законом «О некоммерческих организациях».[4]

Независимо от страны пребывания, деятельность этих организаций направлена на содействие сохранению молдавской языковой, культурной и этнической идентичности, популяризацию достижений молдавской культуры, формирование привлекательного духовного облика молдавского народа, продвижение позитивного имиджа Молдовы и поддержки ее социально-экономических интересов за рубежом.

Благодаря подвижнической деятельности этнокультурных молдавских организаций, практически во всех странах бывшего СССР отмечаются национальные праздники Молдовы – День Республики и Limba noasră, становятся известными исторические даты и события, такие как Год памяти великого господаря Штефана чел Маре, 330-летие величайшего ученого-просветителя Дмитрия Кантемира, 645-летие образования и исторического утверждения Молдавского государства; проводятся Дни молдавской культуры, Фестивали молдавского языка, традиционный Mărțișor; создаются центры молдавского языка и культуры, фольклорные ансамбли; издаются газеты, выходят радио и телепрограммы на молдавском языке (Гончарова, 2004, 38).

Трудовая миграция населения Молдовы, которая интенсивно развивается в сторону стран СНГ,[5] обусловила необходимость участия этнокультурных организаций молдавской диаспоры в социальной и правозащитной деятельности по отношению к своим землякам, в частности, в России (Москве, Нижневартовске, Тюмени, Красноярске, Уфе), Казахстане, Киргизии. С развитием миграционных процессов последних лет связано появление проблемы обучения детей мигрантов-молдаван и их адаптации в новой этносоциокультурной среде, решению которой во многом способствуют и общественные структуры молдавской диаспоры (Левандовская, 2006, 34).

Социально-политические процессы 2-й половины XX в. стимулировали появление в ряде западных стран многочисленных общин уроженцев Республики Молдова другого этнического происхождения, которые своими корнями и общностью духовно-культурных традиций ощущают себя причастными к нашему краю. Среди них – евреи, немцы, представители других национальностей, которые образовали свои общины и землячества в Израиле, Германии, США. Наиболее показателен опыт наших бывших соотечественников, репатриировавшихся в Израиль. Здесь действуют две наиболее представительные общественные организации, это – Общество выходцев из Республики Молдова «Извораш» в г. Ашдод и Общество „Beit Basarabia” (« Бессарабский дом»), одновременно в различных городах (Тель-Авив, Хадера, Беер-Шева, Ришон ле – Ционе, Хайфа и др.) успешно работают другие общественные объединения выходцев из Республики Молдова, проживающих в Израиле. Заслуга этих этнокультурных организаций, прежде всего, в том, что они поддерживают и вносят свой вклад в развитие отношений дружбы и сотрудничества между Израилем и Молдовой в различных областях. Более 10 лет в Израиле силами общественных объединений наших бывших соотечественников ежегодно отмечается традиционный весенний праздник «Mărțișor», ставший не только поводом для встречи бывших кишиневцев, бельчан и выходцев из других молдавских городов, но и стимулом для популяризации молдавских традиций, включая, молдавскую кухню, музыкальной культуры, демонстрации исполнительского искусства, которому обучались в творческих вузах Молдовы.[6]

Аналогичные по составу этнокультурные организации существуют и в Германии. В области культурного обмена успешно работает Общество культуры «Молдова» в г. Wachtersbach, созданное выходцами из Молдова в 1998 г. Организованные Обществом концертные туры молдавских музыкантов, выставки работ молдавских художников, выступления артистов молдавского цирка и кукольного театра предоставляют возможность немецкой публике познакомиться с историей и культурными традициями молдавского народа. В качестве примера уместно привести следующий факт: в период с 4 по 18 сентября 2006 г. в различных городах Германии Общество организовало 18 концертов юных молдавских исполнителей. Таким образом, эта организация содействует продвижению представлений о Республике Молдова и достижению одной из целей молдавской внешней политики – европейской интеграции. Одновременно Общество содействует интеграции выходцев из Молдовы в условиях нового государства проживания.[7]

Первое объединение выходцев из Молдовы немолдавского проихождения было официально создано в Германии в 1949 г. Это было Землячество бессарабских немцев в г. Штуттгарт (Федеральная земля Баден-Вюртемберг). Членами Землячества стали выходцы из Бессарабии и члены их семей. Появление немецких колоний в Бессарабии явилось результатом переселенческой политики, проводившейся российским правительстом, начиная с XVIII в. (Зеленчук, 1999а, 12). До 1940 г. на территории современной Республики Молдова существовало более 60 немецких поселений. На этих терри-

ториях жили и хозяйственно преуспевали несколько поколений немцев-переселенцев, оставив по себе добрую память (Анцупов, 1999, 21). В соответствии с соглашением, заключенным правительствами Германии и Советского Союза, в 1940 г. свыше 93 000 бессарабских немцев были переселены на историческую родину. В настоящее время многие члены Землячества бессарабских немцев – люди пожилые, однако немало активных членов организации принадлежит к молодому поколению, родившемуся уже на территории Германии. Значительную роль в сплочении бывших земляков, в сохранении исторической памяти и связей со старой родиной играет Дом бессарабских немцев – культурный центр, расположенный в Штутгарте, и размещающийся в нем Музей бессарабских немцев. Приметой нового времени стали посещения Дома бессарабских немцев руководителями Республики Молдова и Украины. С приобретением Молдовой независимости Землячество выступает как организатор поездок на старую родину, сотни людей получили возможность побывать на родине своих предков. Эти поездки имеют и благотворительный характер – на пожертвования членов Землячества бессарабских немцев восстанавливаются церкви и колокольни, приводятся в порядок места захоронений, создаются музеи истории сел, оказывается существенная геманитарная помощь жителям бывших немецких сел, расположенным в них школам, больницам и детским садам, уделяется особое внимание малообеспеченным и многодетным семьям, инвалидам и пожилым людям (Немцы…, 1999, 37).

Вследствие интенсивного развития трудовой миграции в последние десятилетия во многих европейских странах сформировались многочисленные сообщества трудовых мигрантов из числа граждан Республики Молдова. Крайне затруднительно дать их количественную характеристику в связи с отсутствием системы учета трудовых мигрантов. С конца 90-х годов трудовая миграция граждан Молдовы развивается в два региона: страны СНГ, предпочтительно в Россию, и Западную Европу, особенно в Италию. Согласно докладу Международной организации по миграции в Кишинэу, за пределами страны нелегально работает более 600 тыс. граждан республики. По данным Международного валютного фонда, который ссылается на бывший Департамент миграции Республики Молдова, по меньшей мере, 240 тыс. молдавских граждан работают в Российской Федерации. По этим же данным, в Италии работает около 150 тыс. человек, в Чехии – 40 тыс., в Португалии – 30 тыс., в Испании, Франции, Израиле – около 20 тыс. (Бурдельный, 2004, 45).

По результатам исследования CBS-AXA, проведенного в 2006 г. в рамках деятельности в Республике Молдова упоминавшейся Международной организации по миграции, определены 10 городов, в которых пребывают наиболее многочисленные сообщества трудовых мигрантов из Молдовы. Среди них – Москва, где сосредоточены 51,69 % молдавских мигрантов, Рим – 4,56 %, Лиссабон – 2,24%, Милан – 2,06 %, Падова – 1,72 %, Париж – 1,5. Треть от общего количества трудовых мигрантов не имеют легального статуса.[8]

В странах Западной Европы происходит объединение граждан Республики Молдова в общественные организации, имеющие статус общественных объединений иностранных граждан. Так, только в Италии действуют 12 социально-культурных молдавских организаций – в городах Рим, Неаполь, Венеция, Комо, Болонья, Реджио-Емилия, Падова, Перуджиа, Торино,Триест. Национальное законодательство Италии разрешает иностранным гражданам учреждать два типа неправительственных объединений: культурные и социально-культурные организации. Последний тип позволяет получать финансовую поддержку государства для реализации проектов в сфере социальной помощи. С этих позиций можно определить *две категории* неправительственных организаций, создаваемых молдавскими гражданами на территории этой страны. К *первой категории* относятся организации, которые оказывают консультативные и информационные услуги землякам из Молдовы, приезжающим в Италию на работу. В числе таких организаций – Институт сотрудничества и развития «Italia-Moldova» (Триест), Ассоциация «Moldovenii din lume» (Рим). Эти организации, как правило, занимаются правовым обоснованием пребывания и трудоустройства молдаван в Италии. Ко *второй категории* молдавских неправительственных объединений в Италии относятся социально-культурные организации, основная цель которых – организация различных национально-культурных мероприятий, посвященных официальным праздникам Республики Молдова и Италии, а также частным событиям. Особенность этих мероприятий заключается в том, что молдаване составляют большую часть аудитории. Среди наиболее активно действующих в этой сфере можно назвать Социально-культурную ассоциацию «Mihai Eminescu» (Реджио-Эмилия) и Ассоциацию «Moldova» (Болонья).[9]

Родственные по целям, направлениям деятельности и типу объединения организации действуют в Португалии, в том числе – Молдавский культурный центр (учрежден в 2003 г.). Девиз Центра – «Культурное сотрудничество для всеобщей интеграции» – был сформулирован детьми мигрантов в возрасте от 11 до 18 лет (Congresul…, 2007, 84). В Канаде в 2006 г. создан Центр «Moldova – Canada – Community», определивший своей главной задачей объединение всех иммигрантов из Республики Молдова в единую молдавскую общину (Congresul…, 2007, 81). В Греции с 1999 г. суще-

ствует Молдавско-греческое общество «Орфей», большинство членов которого приехали в Грецию в последние 10 лет в качестве экономических мигрантов (Congresul…, 2007, 87).

Обобщение изложенных фактов позволяет выделить *три группы* общественных объединений молдавских зарубежных сообществ, возникших с начала 90-х годов XX в. *Первая группа* – это этнокультурные организации собственно молдавской диаспоры в странах СНГ и Балтии. *Вторая группа* – это общественные объединения выходцев из Республики Молдова немолдавского происхождения (евреев, немцев и др.). *Третья группа* – это общественные объединения молдавских мигрантов – граждан Республики Молдова в западноевропейских и других странах.

Бюро межэтнических отношений Республики Молдова располагает сведениями о наличии более чем 45 общественных объединений выходцев из Молдовы, официально зарегистрированных в 17 странах - Украине, России, Беларуси, Азербайджане, Казахстане, Киргизии, Латвии, Литве, Эстонии, Болгарии, Германии, Греции, Израиле, Канаде, Италии, Португалии, Франции. Однако эта цифра не является окончательной, так как развитие общественного движения в среде зарубежных молдавских сообществ продолжается, в том числе, при содействии молдавских дипломатических представительств, аккредитованных в зарубежных странах.

Изучение процесса становления молдавских общественных зарубежных объединений, независимо от того, к какой группе организаций предлагается отнести каждую из них, позволяет определить общие особенности и приоритетные направления в их деятельности, которые в целом соответствуют классификации, предложенной российскими региональными исследователями (Бортникова, 2006, 17):

• культуроохранные – т.е. изучение истории и культуры этноса, возрождение традиционных норм народной культуры;

• культуротворческие – т.е. возрождение, сохранение и использование культурных ценностей, создание творческих коллективов, издательская деятельность;

• рекреативные – т.е. организация развлекательной деятельности, различных видов отдыха, в том числе группового и семейного;

• образовательные – т.е. организация обучения на родном языке и изучения родного языка;

• социальные и правозащитные.

Молдавские зарубежные общины не располагают собственной социально-экономической базой. В этом смысле целенаправленная государственная поддержка и помощь со стороны Республики Молдова молдавским этнокультурным объединениям за рубежом приобретает особое значение. Как и любое другое государство, имеющее диаспору за рубежом, Молдова реализует эту проблему различными формами и методами. Суть ее государственной идеологии по отношению к диаспоре состоит в том, чтобы содействовать землякам в сохранении своей этнокультурной и языковой самобытности, где бы они ни проживали, помочь наладить связи и взаимодействие с Родиной.

Одним из проводников этой идеологии являются конгрессы представителей молдавской диаспоры как форма поддержания системных контактов с зарубежными соотечественниками. Последний такой форум под официальным названием Второй Конгресс выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры), состоялся в Кишинэу 12-14 октября 2006 г.

Конгресс был посвящен 15-летию государственной независимости Республики Молдова и наглядно продемонстрировал, что, за столь короткий, с точки зрения истории, срок, молодое государство не только освоило опыт налаживания связей с представителями своей диаспоры, но и заложило законодательные и практические основы для поддержки диаспоральных общественных объединений.

Восприятие молдавской диаспоры как одного из объектов в межгосударственных отношениях республики с зарубежными странами определило основные цели Конгресса:

• расширение молдавского этнокультурного пространства в зарубежных странах;

• сохранение и популяризация молдавского языка, молдавской культуры, национальных традиций и обычаев в среде зарубежных молдавских сообществ;

• консолидация молдавской диаспоры вокруг идеи сохранения национально-культурных и духовных ценностей молдавского народа;

• расширение и укрепление взаимодействия в различных сферах жизнедеятельности молдавского государства с соотечественниками, проживающими за рубежом;

• формирование положительного имиджа и продвижение авторитета Республики Молдова на международной арене;

• содействие развитию всестороннего сотрудничества Республики Молдова на межгосударственном уровне со странами пребывания молдавской диаспоры.

В работе Конгресса участвовали 170 представителей молдавской диаспоры из 22 стран: Украины, Российской Федерации, Беларуси, Азербайджана, Казахстана, Киргизии, Узбекистана, Латвии, Литвы, Эстонии, Болгарии, Венгрии, Германии, Голландии, Греции, Израиля, Италии, Канады, Колумбии, Польши, Португалии, Франции. Среди них – руководители 32 общественных объединений.

Внимание государства к деятельности молдавских зарубежных сообществ и ее оценка проявились в награждении высокими государственными наградами группы лидеров диаспоральных общественных организаций за вклад в сохранение молдавского языка, традиций и обычаев в диаспоре, поддержку сотрудничества с исторической родиной – Молдовой:

- орденом «Ordinul de onoare" был награжден Анатол Фетеску, председатель Всеукраинской национально-культурной ассоциации молдаван;

- медалью «Meritul Civic» – Георгий Тофан, председатель Молдавско-латвийского общества культуры «Dacia»;

- звание «Om emerit» получила Валентина Плеш, руководитель Молдавского образовательно-культурного центра при школе № 164 г. Москва.

Дипломов Правительства Республики Молдова удостоились 18 руководителей и активистов молдавских зарубежных этнокультурных организаций (Congres…, 2007, 99).

Эволюцию взаимоотношений Республики Молдова со своей диаспорой можно условно разделить на две взаимосвязанные и взаимозависимые составляющие. *Первая* – «законотворческая», т.е. разработка нормативных основ для поддержки молдавской диаспоры.[10] В последнем правительственном постановлении № 1521 от 29 декабря 2007 г. «Об утверждении Положения о финансовой поддержке деятельности по сохранению национально-культурной идентичности выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры)» впервые разъясняется, какие общественные объединения относятся к общественным организациям выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры). Согласно постановлению, таковыми признаются общественные этнокультурные организации, официально зарегистрированные на территории стран пребывания в соответствии с законодательством этих стран, которые осуществляют свою деятельность на основе своего устава, поддерживают отношения сотрудничества с молдавскими государственными органами, неправительственными организациями и другими представителями гражданского общества Республики Молдова и взяты на учет Бюро межэтнических отношений. *Вторая* – своеобразное «собирание камней», иными словами – осуществление деятельности по определению численности молдавских зарубежных общин, по выявлению общественных структур, объединяющих зарубежных молдаван и способных представлять национально-культурные интересы наших соотечественников; по сбору информации о социально-культурном положении молдавских сообществ за рубежом. В ходе «собирания камней» выявляется спектр проблем, связанных с сохранением национально-культурной идентичности и развитием взаимодействия с Молдовой. Некоторые итоги этой деятельности отражены в настоящей статье.

Примечания

[1] Используются сведения последних переписей населения, проводившихся в 1999-2006 гг. в странах СНГ и Балтии, а также другие источники.

[2] По данным Бюро межэтнических отношений

[3] Свидетельство о регистрации Всеукраинской национально-культурной молдавской ассоциации (№1090 от 6 сентября 1998 г.).

[4] Согласно уставов молдавских этнокультурных общественных организаций.

[5] Modele si tendintele ale migratiei si remitentilor in Republica Moldova. - [Chisinau, 2007]. Издание Международной организации по миграции в Кишиневе.

[6] « Мэрцишор» в Израиле // Еврейское местечко. - 2008. - № 10.

[7] Информационное письмо К. Павлюка, председателя Общества культуры «Молдова» в г. Wachtersbach (2007 г.).

[8] Modele si tendintele ale migratiei si remitentilor in Republica Moldova. – [Chisinau, 2007]. Издание Международной организации по миграции в Кишиневе.

[9] Согласно информационной ноте Генерального консула Республики Молдова в Болонье, №71 от 30.01. 2008.

[10] Указ Президента Республики Молдова №1638 – II от 30 августа 2000 г. «О поддержке и сотрудничестве с выходцами из Республики Молдовы, проживающими за рубежом».

Постановление Правительства Республики Молдова № 1322 от 29 декабря 2000 г. «О некоторых мерах по поддержке выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом».

Постановление Правительства Республики Молдова № 809 от 10 июля 2006 г. «Об утверждении Программы мер по поддержке выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры), на 2006-2009 гг.».

Постановление Правительства Республики Молдова № 1521 от 29 декабря 2007 г. «Об утверждении Положения о финансовой поддержке деятельности по сохранению национально-культурной идентичности выходцев из Республики Молдова, проживающих за рубежом (молдавской диаспоры)».

Литература

Анцупов И. А. Миграция немцев в Молдавии и их вклад в материальное производство //Немцы Республики Молдова: история, культура, современное положение. Кишинэу, 1999.

Бортникова Т. Деятельность этнокультурных объединений в свете институционализации этнического // Украинцы и другие НКА в диалоге культур. Тюмень, 2006.

Бурдельный Е. Некоторые аспекты европейской трудовой миграции с Востока на Запад в свете политики ЕС «Расширенная Европа – Соседство» (на примере Республики Молдова) // Беларусь – Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие. Кишинев, 2004.

Государство и диаспоры: опыт взаимодействия. М., 2001.

Зеленчук В. С. Национальное возрождение и проблемы этнической идентичности //Этническая мобилизация и межэтническая интеграция. М., 1999.

Зеленчук В. С. Расселение и численность немецкого населения Бессарабии в XIX – первой половине XX вв. // Немцы Республики Молдова: история, культура, современное положение. Кишинэу, 1999. С.12-14.

Левандовская Т. М. Государство и диаспора (из опыта Республики Молдова) // Республика Молдова – наш общий дом: Материалы респ. науч.-практ. конф., 21 авг., 2006. Кишинев, 2006.

Немцы Республики Молдова: история, культура, современное положение. Кишинэу, 1999.

Полоскова Т. Диаспоры в системе международных связей. М., 1998.

Тофан Г. // Congresul I al persoanelor originare din Republica Moldova, domiciliate peste hotare. Raporturi, cominicări, alte documente. Chişinău, 2004.

Фетеску А.С. Всеукраинская национально-культурная молдавская ассоциация: опыт становления // Национальные образы мира: единство – разнообразие – справедливость. Кишинев, 2003.

Congresul II al persoanelor originare din Republica Moldova, domiciliate peste hotare. Raporturi, cominicări, alte documente. Chişinău, 2007.

Ж. И. КУШНИР

ТРИАДА
ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СМЫСЛ – МИМЕСИС – КАТАРСИС

Данная работа, цель которой – прояснить понятия из триады *эстетический смысл – мимесис – катарсис*, непосредственно связана с задачей сохранения культурного наследия. К сожалению, на сегодняшний день преобладает неадекватная установка восприятия литературных произведений, которая мешает ощутить их как ценность. Эта установка восприятия «стихийно» и неосознанно, но напрямую связана с отрицанием эстетического смысла, самой возможности его существования и – соответственно – со «стихийной» неадекватной интерпретацией мимесиса и катарсиса. Наблюдаемая ситуация и ее разнообразно катастрофические последствия оказались, в частности, возможны из-за запутанности, недостаточной проработанности теоретической проблематики ; данная статья является попыткой внести в ее осмысление наш скромный вклад.

Этой запутанностью отмечена каждая из составляющих триады *эстетический смысл – мимесис – катарсис*.

Катарсис на протяжении веков сохранял свое наименование – при множестве самых различных толкований [2]: «Каждое новое понимание назначения искусства существенным образом влияет и на судьбы учения о катарсисе» (Лосев, Шестаков, 1965, 97).

Мимесис с неизменностью сохранял и наименование, и весьма устойчивое толкование – как выяснилось в XX веке, толкование превратное: «Необходимо уразуметь, какую западню таит в себе слово “подражание”» (Гадамер, 1991, 163), – предупреждал Х. Г. Гадамер, сам плодотворно этой западни избежавший. На протяжении веков ее не избежали многие – от Плотина до Э. Ауэрбаха. Римский философ Плотин, основатель неоплатонизма, утверждал, что «произведения искусства подражают не просто видимому, но восходят к смысловым сущностям, из которых состоит и получается сама природа», и тут же, фактически вообще «снимая» идею подражания, добавлял: «<…> они многое созидают и от себя» [3]). Э. Ауэрбах разрабатывает интересующую нас проблематику в своем «Мимесисе». Толчком к созданию этого труда, как известно, было поразившее автора несоответствие: в X книге «Государства» Платон уничижительно, как подражание подражанию, располагал «“мимесис” на третьем месте после истины»; между тем Данте заявил, «что в “Божественной комедии” он представляет подлинную действительность» (Ауэрбах, 1976, 545); следовало понять, кому из них верить. Гадамер с присущей ему интеллектуальной элегантностью полагал платоновское уничижение искусства едва ли не шуткой – диалектической и не лишенной изящества [4].

Понятие, обозначаемое здесь как *эстетический смысл*, на протяжении веков вообще оставалось без устойчивых наименований и толкований, но зато при великом множестве окказиональных. Эта вариативность органично включает в себя, в частности, отрицание факта существования *эстетического смысла* (в том числе страстное, скрытое etc. [5]), а также непрямое его утверждение: эстетический смысл может рассматриваться опосредованно; могут возникать частичные синонимы термина, колеблющиеся между тенденциями полной синонимичности и почти полной ее утраты, etc. Исследователи, характеризуя ситуацию, предпочитают говорить не о степени синонимичности этих терминов, а лишь о том, что те выстраиваются в единый ряд. Так, Е. Руднева пишет: «В современном литературоведении “поэтическая идея” стоит в ряду таких терминов, как художественный смысл, образное содержание, идейно-эмоциональная оценка, художественная концепция жизни, модус художественности и даже информация, поэтическая семантика» (Руднева, 1994, 3).

Чтобы упорядочить информацию при столь запутанном состоянии проблемы, логично начать ее рассмотрение ab ovo. Ведь ситуация, которая исходно привлекает внимание к взаимосвязи понятий в

триаде *эстетический смысл – мимесис – катарсис* и к каждому из них в отдельности, есть стремление создать адекватно работающую модель «сущности искусства» (Лосев, 1975, 409) [6], как обозначил устремленность Аристотеля А. Лосев. Так, именно стремясь найти «новое обобщающее определение искусства», В. Вейдле пришел к мысли о необходимости верно понять смысловое содержание слова *мимесис*: «<…> нас опередили греки – они владели тем словом, которому все позднейшие мыслители ничего не могли противопоставить и которое поможет нам в наших поисках. Разумеется, при условии, что смысловое содержание этого слова будет верно понято и осознано во всей его полноте – ведь на протяжении столетий и (страшно сказать) тысячелетий оно понималось и толковалось ложно» (Вейдле, 2002, 332).

Предлагаемая нами рабочая модель, отражающая принцип функционирования искусства, схематична, представляет собой «квинтэссенцию» трудов многих авторов (они далее цитируются; информация таким образом будет упорядочена и даст схеме «плоть») и состоит в следующем.

Эстетическим смыслом условимся называть ту частицу смысла как такового, с которой можно вступить в контакт при создании или восприятии произведения искусства (эпитет представляется адекватным, поскольку смысл явлен именно в эстетическом акте). Мимесис есть проявление (выявление) эстетического смысла через ткань художественного произведения. Катарсис есть следствие восприятия эстетического смысла и представляет собой разнообразные гармонизирующие последствия этого контакта.

Х. Г. Гадамер пишет: «В этом смысле, как мне кажется, традиция права, когда заявляет: “Искусство – это всегда мимесис”, то есть оно воплощает нечто. Вот только не следует впадать в заблуждение, будто то, что при этом воплощается, может быть постигнуто и реализовано каким-либо иным способом, нежели тот, которым оно рождено» (Гадамер, 1991, 302). А. Лосев, стремясь выявить, чем это воплощаемое представлялось самому Аристотелю, во-первых, цитирует 17-ую главу «Поэтики»: «Аристотель предписывает поэту “во время творчества ясно представлять себе общую сущность изображаемого”», – и, во-вторых, стремится найти адекватное русское обозначение упомянутого греческого понятия («это “ectithesthai to catholoy” и “theöreisthai to catholoy”» (Лосев, 1975, 404)). Исследователь не остается доволен никаким переводом – его не удовлетворяет ни «сущностное ядро», предложенное Гомперцем, ни интерпретация Нича, «который прямо говорит о переходе здесь у Аристотеля “во всеобщее” (“in Universum”)», – и в конце концов приходит к рассуждениям о том, что подлинная и абсолютная действительность, по Аристотелю, дана «в своей предельной и совершенной форме <…> только в космическом Уме» (Лосев, 1975, 404, 409). Х. Г. Гадамер тоже считает нужным подчеркнуть: «Свет, в котором выражает себя не только видимое, но также и интеллигибельная область, не есть свет солнца, но свет духа, “нус”. На это намекает уже та глубокомысленная аналогия у Платона, из которой Аристотель вывел свое учение о “нусе”», – причем Гадамер указывает: «Когда греческая метафизика мыслит бытие сущего, она понимает само это бытие как некое сущее, завершающее себя в мышлении. Это мышление есть мышление о “нус”, который мыслится как самое высокое и подлинное сущее, собирающее в себе бытие всего сущего» (Гадамер, 1988, 556, 527).

Применительно к нашей схеме получается, что Аристотель пользовался понятием, весьма близким к *эстетическому смыслу*: чтобы явить его в процессе мимесиса, следует не упускать его из виду в процессе творчества. Сходная идея присутствует у А. Марино: «Momentul prim al operei constă în investirea sa cu un sens existențial, în “asumarea”unei poziții ontologice» (Marino, 1968, 41). В. Вейдле сходную мысль выразил так: «Мимесис – это процесс, а не состояние. Хотя он и проявляется через произведение, изначально он является свойством не собственно произведения, а процесса создания, деятельности, действа, которое его творит» (Вейдле, 2002, 348).

Сочувственно цитируя Гельмута Куна, В. Вейдле дает одну из вариаций определения эстетического смысла: «Мимесис, каким он исходит из праздника, – это не оттиск, а экстатическая ре-актуализация сущности вещей» (Вейдле, 2002, 349). Эстетический смысл здесь понят как сущность вещей, что вполне совпадает с аристотелевским «нус», а мимесис – как его «ре-актуализация» и притом «экстатическая».

Приведем еще несколько вариаций. По Гадамеру, воплощаемое есть присущий произведению искусства «смысл, который невозможно исчерпать с помощью понятий» (Гадамер, 1991, 280); он «изображается в виде смыслового целого, которое не существует само по себе, встречаясь при этом в случайном для него опосредовании, но обретает именно в опосредовании свойственное ему бытие» (Гадамер, 1988, 163). По М. Бахтину, главным в произведении является не «собственно семантическая сторона произведения, то есть *значение* его элементов», а «его ценностно-смысловой момент <…>. Здесь имеет место *приобщение*, на высших этапах – приобщение к *высшей ценности* (в пределе абсолютной)» (Бахтин, 1986, 389). Аналог эстетического смысла (то, к чему приобщаются в результате эстетического акта) в этом высказывании Бахтина есть аналог аристотелевского «нуса» (высшая и абсолютная ценность). Во многом, что связано с понятием эстетического смысла, бахтинский «диалог

смыслов» (Бахтин, 1986, 393) и концепции Гадамера вообще родственны. Так, по Бахтину, смысл можно раскрыть только с помощью другого смысла: «Растворить его в понятиях невозможно» (Бахтин, 1986, 382). Близки и концепции этих исследователей, связанные с понятием *высказывание* [7]. По Бахтину, высказывание есть «*смысловое* целое», величина которого вариативна: «от однословной реплики до большого романа» (Бахтин, 1986, 318, 275). По Гадамеру, «поэтическое высказывание» есть «то высказывание, которым является само произведение в своем качестве поэтического слова» и которое предстает как «особый случай полностью растворившегося, воплотившегося в высказывании смысла» (Гадамер, 1988, 542, 564).

Связывая этот воплотившийся в литературном произведении смысл с понятием мимесиса, Гадамер подчеркивает, что «античный мимесис» есть «нечто совершенно иное по отношению к тому, что мы обычно имеем в виду, говоря о “подражании”. Всякое подлинное подражание является преобразованием. Оно не только еще раз воскрешает к жизни то, что и без того существует. Подражание представляет собой бытийность, преобразованную таким образом, что она продолжает указывать нам на то, из чего она возникла. Но и она, в свою очередь, подвергается превращению, потому что благодаря ей выявляются новые возможности, которых прежде мы не видели. Всякое подражание есть усиление, испытание на пределе» (Гадамер, 1991, 163).

Будучи усилением, произведение искусства, этот воплощенный мимесис эстетического смысла, вызывает, по Гадамеру, очень значительные – на уровнях микро- и макрокосма – последствия. Таковы «*прирост бытия*» (Гадамер, 1988, 187); осуществление «онтологической функции прекрасного» – «перебросить мост через пропасть, разделяющую идеальное и реальное» (собственно мимесис); внезапное осмысление ценности индивидуального начала: «внезапно при виде прекрасного нас что-то как будто останавливает и заставляет сосредоточиться на индивидуальном» (Гадамер, 1991, 279, 280). Аналоги гадамеровских «прироста бытия» и ценности индивидуального начала, по Бахтину, соответственно таковы: «Осмысление как открытие наличного путем узрения (созерцания) и прибавления путем творческого созидания»; «высказывания», являющиеся «абсолютно неповторимыми индивидуальностями» (Бахтин, 1986, 382, 303)).

Эти процессы вместе и составляют «собственно познание произведения». По Гадамеру, оно несравненно важнее любой литературоведческой «рефлексии» (например, о происхождении фабулы), которая «содержит эстетическое различение самого произведения и его исполнения», поскольку она «для содержания данного в опыте познания <…> скорее безразлична» (Гадамер, 1988, 163). Сходную мысль о сущностном приоритете эстетического акта над исследовательским М. Бахтин формулирует так: «Включение слушателя (читателя, созерцателя) в систему (структуру) произведения. Автор (носитель слова) <…> не приглашает к своему пиршественному столу литературоведов» (Бахтин, 1986, 388). Есть, однако, возможность сохранить за собой место за этим столом, не только не отказываясь от исследовательских задач, но принося немалую пользу самому исследованию: необходима «одновременность художественного переживания и научного изучения» (Бахтин, 1986, 369). Неисполнение этого жесткого требования влечет за собой самые печальные для исследователя последствия, а именно: труды будут попросту неадекватны «подлинному объекту» исследования, то есть окажутся направлены на некий иллюзорный, нигде не существующий объект: «Ложная наука, основанная на непережитом общении, то есть без первичной данности подлинного объекта. Степень совершенства этой данности (подлинного переживания искусства). При низкой степени научный анализ будет неизбежно носить поверхностный или даже ложный характер» (Бахтин, 1986, 369). Это суровое утверждение вкупе с тезисом о несводимости художественного смысла к понятиям заставляет предположить, что под требованием «подлинного переживания искусства» подразумевается предписание исследователю во время своей работы сохранять контакт с эстетическим смыслом произведения, подобное и «параллельное» предписанию, которое Аристотель адресует поэту.

Завершим этот беглый обзор концепций, связанных с эстетическим смыслом, известным утверждением Ф. В. Й. Шеллинга: «Художник вкладывает в свое произведение, помимо того, что явно входило в его замысел, словно повинуясь инстинкту, некую бесконечность, в полноте своего раскрытия недоступную ни для какого конечного рассудка. В качестве примера можно привести хотя бы греческую мифологию. Бесспорно, что в ней мы имеем неисчерпаемый смысл <…>. То же самое происходит и с каждым подлинным произведением искусства. Любое из них, словно автору было присуще бесконечное количество замыслов, допускает бесконечное количество толкований, причем никогда нельзя сказать, вложена ли эта бесконечность самим художником или раскрывается в произведении как таковом» (Шеллинг, 1980, 136). Другими словами, специфической чертой *эстетического смысла* является бесконечное количество его интерпераций, обладающих качеством истинности. М. Бахтин, называя это парадоксом, формулирует так: «Жизнь великих произведений в будущих, далеких от них эпохах <…> кажется парадоксом. <…> они обогащаются новыми значениями, новыми смыслами» (Бахтин, 1986, 350).

Обратимся к перипетиям существования термина *мимесис*. Это слово было во времена Аристотеля многозначным. Издревле оно обозначало «епифанию божества» [8], причем религиозный смысл сливался «с музыкальным, скажем – художественным» (Вейдле, 2002, 346). Со временем *мимесис* обрел и обыденное значение – «подражание» (Лосев, 1975, 403). В связи с этим Вейдле сетует: «<…> греки не продумали эту категорию до конца. Хуже того: их крупнейшие мыслители исказили (*mimesis*), используя соответствующее слово очень непоследовательно, порой в его раннем полноценном значении, порой – в осколочном новом» (Вейдле, 2002, 350). Эта непоследовательность была вынужденной: в греческом языке попросту отсутствовали «слова, смысл которых идентичен или хотя бы близок иносказательному смыслу перенесенных в интеллектуальную сферу латинских выражений *exprimere, expressio* и всех производных от них в современном языке»; и только лишь «*mimeisthai* относилось изначально к "выражению" как представление духовного, но не принадлежащего при этом духу какого-либо отдельного индивида» (Вейдле, 2002, 337) (еще одно обозначение эстетического смысла). До середины V века происходит постепенное сужение круга значений, так что латинский перевод и все последующие толкования и этого слова, и этого явления восходят «к уже уплощенному смыслу» и «коренятся в эллинистическом, а не в собственно эллинском мышлении» (Вейдле, 2002, 334).

И начался очень интересный циклический процесс. Всякий раз понятие, обозначающее явление эстетического смысла, оказывалось утраченным, причем его словесное обозначение – как это произошло со словом *мимесис* – теряло с ним связь, обозначая уже что-нибудь другое. Затем кто-то вновь ощущал необходимость в этом понятии, обозначал его подходящим словом; затем процесс повторялся вновь. Это началось еще на исходе античности, едва слово *мимесис* редуцировалось до «подражания». Так, «уже в III в. н. э., Филострат, желая провести различение между простой копией и творческим созданием, ввел наряду с "мимесисом" термин *phantasia*» (Лосев, 1975, 415-416). Затем, когда и этот термин утратил свою исходную функцию, ее в значительной степени приняло на себя слово «воображение», затем нечто подобное происходит со словом «пафос» [9].

Параллельно с этим процессом [10], начиная с XIX века, возникает еще один, тоже циклический: то один исследователь, то другой обнаруживает непригодность слова «подражание» для перевода слова *мимесис*. Затем все об этом забывают; затем процесс повторяется вновь.

Так, в 1830 году издано «Руководство по археологии искусства» Карла Отфрида Мюллера; первая фраза книги такова: «Искусство – это представление, *mimesis,* то есть деятельность, посредством которой внутреннее становится внешним»; это «внутреннее», представляемое посредством мимесиса, К. О. Мюллер называл «художественной идеей», характеризуя как нечто, не выразимое словом, что может выразить лишь произведение искусства (Вейдле, 2002, 335-336). В 1913 году в Лондоне выходит книга Джейн Харрисон «Ancient Art and Ritual», где «высказана мысль, подкрепленная в высшей степени внушительными доводами, – "we translate *mimesis* by "imitation", and do very wrongly"» (Вейдле, 2002, 335). Р. Ингарден, исследуя проблему слова *мимесис* в трудах Аристотеля, приходит к выводу: во многих местах «Поэтики» перевод слова *мимесис* словом «подражание» лишает текст всякой логики, а ее отсутствие приписывается Аристотелю (Ингарден, 1962, 188-202). В труде О. Фрейденберг «Образ и понятие» (1954) есть слова: «Но самое-то это "подражание", мимезис, нужно понимать именно в балаганном смысле, как "зрелище" – как зрительный "показ" и "взирание"» (Фрейденберг, 1978, 237). В 1954 году появляется книга «Die Mimesis in der Antike», автор которой, швейцарский исследователь Герман Коллер, задается целью «создать прочный фундамент для исследования изменений значения этого греческого слова и эволюции соответствующего явления» (Вейдле, 2002, 332). Ничего не зная ни о трудах Р. Ингардена, ни о книге Дж. Харрисон, Г. Коллер приходит к тем же выводам, что и они, но на гораздо более обширном материале. Появляются наконец исследователи (Х. Г. Гадамер, В Вейдле, А. Лосев), которые, говоря об истинном значении слова *мимесис* у Аристотеля, уже знают о своих предшественниках. По необъяснимой причине, однако, адекватная информация о *мимесисе* не вошла в широкий научный обиход.

Обратимся теперь к понятию *катарсис*. По Гадамеру, это есть радость узнавания подлинной сущности как Универсума, так и нас самих, явленной в процессе мимесиса (Гадамер, 1991, 236). «Аристотель <…> выводил искусство, как мимесис, из радости познания» (Гадамер, 1988, 645), – подчеркивает исследователь. А. Лосев, исследуя катарсис, особое внимание уделяет тому, как именно следует понимать это «познание». В «Поэтике» оно представлено глаголом, причем переводы примерно таковы: «Узнавать не только философам сладостнейшее дело, но и всем другим также, только они редко этому причастны» [11] (вариант: «Не только философам, но равно и прочим людям сладостнее всего – познавать» [12]). С точки зрения А. Лосева, Аристотель развивает следующую концепцию искусства: зритель получает возможность «все время *мысленно комбинировать* воспринимаемое, сравнивая его с прообразом»; причем возникает огромное «удовольствие, получаемое от этого соответствия между образом и прообразом и устанавливаемое

мыслью» (Лосев, 1975, 407). Другими словами, по Лосеву, глагол, обычно переводимый как «узнавать» или «познавать», следует понимать так: «*мысленно комбинировать* воспринимаемое, сравнивая его с прообразом» (Лосев, 1975, 407).

Е. Рабинович утверждает, что по отношению к катарсису «правильнее всего был бы описательный перевод: "удаление помехи, мешающей объекту явить свою истинную сущность" – будь эта сущность здоровым телом, здравым рассудком или чем угодно другим, – но если катарсис связан с радостью познания, то будет разумно вслед за Гауптом придать переводу этого термина обусловленную контекстом конкретность. Гаупт предлагал переводить κάθαρσις как "просветление"»; для истолкования катарсиса исследователь полагает весьма содержательной максиму Буало о том, что в финале трагедий «познанная истина меняет все» (Рабинович, 1991, 108, 113). Отметим: эта максима совпадает, по крайней мере формально, с гадамеровско-бахтинской идеей о гармонизирующем воздействии произведения искусства, затрагивающем микро- и макрокосм.

Итак, исходя из вышесказанного, можно утверждать, что прояснение понятий, составляющих триаду *эстетический смысл – мимесис – катарсис*, приводит к достаточно стройной и непротиворечивой концепции, которая служит целям адекватного восприятия великого литературного наследия.

Примечания

[1] Настоятельно необходимой, с точки зрения Р. Клейман, является задача «выделить и акцентировать те моменты, которые видятся внушающими надежду вехами к столь трудно достижимому синтезу», причем этот синтез пока еще – «дело будущего» (Клейман Р. Я. Достоевский: константы поэтики. Кишинёв, 2001, с. 8, 17); см. также: Эмерсон К. Двадцать пять лет спустя: Гаспаров о Бахтине // Вопросы литературы, Март – Апрель 2006, с. 12-47; Бочаров С. Полвека // Вопросы литературы, Май – Июнь 2007, с. 113-121.

[2] Обзор различных интерпретаций катарсиса см.: Миллер Т. А. Аристотель и античная литературная теория // Аристотель и античная литература. М., 1978, с. 5-24.

[3] Цит. по: Шестаков В. П. Эстетические категории: Опыт систематического и исторического исследования. М., 1983, с. 268.

[4] «Ту же мысль можно, конечно, увидеть и в платоновской критике искусства. Искусство потому так презренно, что оно отстоит от истины, причем не на одну ступень. Искусство ведь только подражает облику вещей. А вещи в свою очередь тоже лишь случайные, изменчивые подражания своим вечным прообразам, своему существу, своей идее. Искусство, на три ступени отстоящее от истины, есть поэтому подражание подражанию, всегда гигантским расстоянием отделенное от истины. Мне кажется, это учение Платона очень иронично, диалектично, и Аристотель относится к нему с известной корректировкой. Он хочет поставить диалектическую мысль Платона с головы на ноги» (Гадамер, 1991, 235).

[5] Проиллюстрируем это на примерах. По мнению Д. Х. Миллера, американского последователя Ж. Деррида, «чтение никогда не бывает объективным процессом обнаружения смысла, но вкладыванием смысла в текст, который сам по себе не имеет никакого смысла». Самому Ж. Деррида смысл представлялся «лишь одной бесконечной сомнительностью, которая не дает означаемому ни передышки, ни покоя, а лишь только все время … побуждает его к постоянному означиванию и разграничению/отсрочиванию» (цит. по: Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996, с. 187, 25). А. В. Михайлов – не без некоторой иронии – воспринимает ситуацию так: «По Хайдеггеру, произведение искусства есть некоторое раскрывание самой истины, истины бытия <…>. Это возвышенное представление о произведении искусства и время так возвышенно мыслить его, по-видимому, уже ушло. Остались своего рода развалины всей истории человеческой культуры и всего искусства. Мы должны смиренно перед ними застыть и бояться сказать, что вот это – произведение искусства или великое творение. <…> Смысл произведения и его конструкция разошлись <…> и искусство вынуждено возвращаться к себе путем рефлексии» (Михайлов А. В. Обратный перевод. М., 2000, с. 714-715). Ц. Тодоров утверждал: «Литературные произведения живут смыслом, который создают», полагая, однако, что этот «смысл раскрывается, только если мы связываем произведения с их контекстом – историей идей, нравов и чувств, историей общества» (Тодоров Ц. Ответы на «Вопросы литературы» // Вопросы литературы, Май – Июнь 2007, с. 92). М. Гаспаров, курировавший, как вспоминает И. Роднянская, в «Краткой литературной энциклопедии» корпус теоретических статей, с раздражением написал на одной из них: «не знаю, что такое "эстетическая ценность", науке неизвестно такое понятие». Сама И. Роднянская, ссылаясь на Вяч. Иванова (доклад «О границах искусства»), полагает наиболее адекватным такое литературоведение, которое «опирается на идею иерархичности бытия и вытекающей отсюда иерархии художественных смыслов», причем утверждает: «Исторические, биографические и иные данные, сопутствующие творческому действию, конечно, берутся в расчет как налагающие на него свой отпечаток, но никогда его не исчерпывают»; по ее мнению, за противоположной точкой зрения «стоит редукционистское понимание *человека*» (Роднянская И. Объект ВЛ: человек словесный // Вопросы литературы, Май – Июнь 2007, с. 104, 105).

[6] Обзор различных мнений, касающихся сущности литературы и ее функций см.: Уэллек Р., Уоррен О. Теория литературы. М., 1978; Marino A. Biografia ideii de literatură, Bucureşti, 1968, vol. 1.

[7] См. также: Gavrilov A. Metalingvistica sau dialogistica enunţului // Revistă de lingvistică şi ştiinţă literară. Chişinău, 2005, № 1-3, p. 23-32.

[8] «Первоначально мимесис был языком *dromenon,* священного действа, и как таковой был всем одновременно: представлением и выражением, танцем и жестом, ритмом, словом и мелодией» (Вейдле, 2002, 346).

[9] Так, согласно св. Августину, «воображающей душе дозволено из доставленного ей ощущениями порождать то, что не достигло целиком органов чувств». Эту традицию продолжила ренессансная мысль; в XVIII веке воображение рассматривается как основной фактор

творческого процесса, занимает прочное место в системе эстетических категорий; романтизм разрабатывает представление о воображении «как силе, порождающей высшую, трансцендентную реальность» (Махов А. Е. Воображение // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2001, с. 142). А для В. Г. Белинского «поэтическая идея – это не силлогизм, не догмат, не правило, это – живая страсть, это – пафос» (Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1957, т.5, с. 310); см. также: Руднева Е. Г. Пафос художественного произведения (из истории проблемы). М., 1977.

[10] Об одном из его проявлений – эстетических изысканиях Дж. Бруно в трактате «О героическом энтузиазме» – см.: Pavlicencu S. Problemi di estetica in «Degli eroici furori» // Atti del II Seminario Internazionale e Interdisciplinare «Giordano Bruno e il Rinascimento quale prospettiva verso una cultura europea senza frontiere»=Acte de II Seminarul Internaţional şi Interdisciplinar «Giordano Bruno şi Renaşterea în perspectiva unei culturi europene fără frontiere». Bucureşti, 2002.

[11] Перевод цит. по: Бибихин В. В. Искусство и подражание: Комментарий // Гадамер Г. Т. Актуальность прекрасного. М., 1991, с. 359.

[12] Перевод цит. по: Рабинович Е. Г. «Безвредная радость»: О трагическом катарсисе у Аристотеля // Mathesis: Из истории античной науки и философии. М., 1991, с. 106.

Литература

Ауэрбах Э. Мимесис. М., 1976.

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Вейдле В. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002

Гадамер Х. Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.

Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962.

Лосев А. Ф. История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975.

Лосев А. Ф., Шестаков, В. П. История эстетических категорий. М., 1965.

Рабинович Е. Г. «Безвредная радость»: О трагическом катарсисе у Аристотеля // Mathesis: Из истории античной науки и философии. М., 1991.

Руднева Е. Г. «Идея поэтическая» (У истоков понятия) // Филологические науки, 1994, №5-6.

Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978.

Шеллинг Ф. В. Й. Что характерно для произведения искусства // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980.

Marino A. Introducere în critica literară. Bucureşti, 1968.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Б. СОСНА

МЕТОДИЧЕСКИЕ РЕКОМЕНДАЦИИ А. П. БОРШЕВСКОГО «АНТИКОРРУПЦИОННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ»
Chişinău, 2008. 192 p.

Полезный источник информации и методического материала – именно таким образом можно охарактеризовать вышедшую в свет книгу А.П. Боршевского «*Антикоррупционное образование*». Книга была опубликована благодаря финансовой поддержке американской неправительственной организации «Фонд партнерства для открытости» (Partnership for Transparency Fund).

То, что подобная книга выпущена неправительственной общественной организацией – Институтом демократии (Комрат), – свидетельствует об активизации участия общественного движения в решении проблем противодействия коррупции.

Книга «Антикоррупционное образование» заслуженно стала ценным пособием для развития знаний молдавских педагогов по антикоррупционному воспитанию молодежи. В Молдове данная книга является одним из первых методических антикоррупционных пособий. Высокое качество написания книги, издание ее на 2-х языках (румынском и русском), доступность изложения материала демонстрируют большую практическую значимость работы для противодействия коррупции в нашей стране.

Радует тот факт, что научные сотрудники Института культурного наследия Академии наук Молдовы исследуют разнообразные темы, в том числе одну из важнейших для современной Молдовы – тему противодействия коррупции. Это свидетельствует о разносторонней направленности интересов исследователей института, что очень ценно для науки в современном глобальном обществе.

Очевидно, что одним из актуальных приоритетов экономических, политических и социальных реформ в Республике Молдова является предупреждение коррупции и борьба с ней. Проблема коррупции для современной Молдовы является одной из наиболее значимых. Она препятствует решению важнейших экономических и политических задач, мешает эффективному развитию международных торгово-экономических и иных связей, способствует росту и укреплению позиций организованной преступности. Как отметил на заседании Высшего совета безопасности президент Молдовы, коррупция тормозит социально-экономическое развитие государства, подрывает любые реформы, угрожает безопасности страны, деформирует качество и эффективность управления, дискредитирует государственные органы и в итоге может привести к экономическому, политическому и социальному коллапсу государства. Глава государства отметил, что коррупция в Молдове приобрела такие размеры, что ущерб, ежегодно наносимый ею государству, оценивается в несколько консолидированных бюджетов.

Именно коррупционные отношения, с одной стороны, провоцируют дальнейшее распространение и усиление криминальной напряженности в стране, а с другой – ослабляют возможности государства и общества эффективно реагировать на этот процесс.

Коррупция усугубляет бедность в обществе, делает людей беззащитными. Коррупция поражает все общество в целом, обедняет страну. В коррумпированных странах ограничиваются политические права граждан и нет равного доступа к правосудию. Существует множество конкретных форм (проявлений) коррупции: взяточничество, фаворитизм, непотизм (кумовство), протекционизм, лоббизм, незаконное распределение и перераспределение общественных ресурсов и фондов, незаконная приватизация, незаконная поддержка и финансирование политических структур, вымогательство, предоставление льготных кредитов, заказов, использование личных контактов для получения доступа к общественным ресурсам и др.

В постсоветских государствах, наряду с традиционными формами подкупа должностных лиц, используются новые: оплата зарубежных поездок, оказание различных услуг, предоставление высокооплачиваемой должности после увольнения из государственного аппарата, включение в состав советов коммерческих структур или соучредителей.

Автор работы справедливо указывает, что в современных условиях борьбы против коррупции необходимо обратить особое внимание на антикоррупционное воспитание молодежи как на одно из условий успешного противостояния этому негативному явлению, тем более, что в Национальной стратегии Республики Молдова по предупреждению коррупции и борьбе с ней отмечена роль гражданского воспитания молодежи в учебных заведениях: «Гражданское воспитание, в первую очередь молодежи, является важной стороной предупреждения коррупции, что требует введения специальных программ в учебных центрах, в том числе в системе высшего образования». Отрадно, что данная публикация относится к серьезным методиче-

ским работам по гражданскому антикоррупционному воспитанию и построена в русле рекомендаций Национальной стратегии Республики Молдова по предупреждению коррупции и борьбе с ней.

Нельзя не согласиться с А. П. Боршевским в том, что для успешной борьбы с коррупцией необходимо изменить нравственные устои общества, а система образования должна стать одним из основных механизмов борьбы с коррупцией, так как только после формирования глубоких нравственных принципов и неискаженного правосознания можно говорить об устойчивости результатов борьбы с коррупционной преступностью. Роль образования состоит в том, что оно способно, нанести удар по природе и социальной основе коррупции; система образования занимает одно из ключевых мест в борьбе с коррупцией: какие стереотипы поведения она сформирует в учащихся, таким и станет будущее общества.

В работе исследуются причины коррупции, ее последствия. Особенно подробно автор остановился на методах и механизмах противодействия коррупции в Молдове. В книге показан процесс развития законотворчества в области борьбы с коррупцией, подробно представлены не только действующие законодательные акты, но и юридические инстанции, которые занимаются борьбой с коррупцией в республике. Последнее особенно важно в связи с тем, что население Молдовы в большинстве своем нуждается в повышении уровня юридической грамотности.

К достоинствам работы следует отнести использование автором опыта противодействия коррупции в зарубежных странах.

Информативный материал, доступность изложения делают книгу интересной и полезной для широкого круга читателей. Прежде всего, она заинтересует преподавателей, станет хорошим методическим пособием для информирования студентов о негативных последствиях коррупции, развития у них неприятия к проявлениям коррупции.

С. С. КУРОГЛО, Д. Е. НИКОГЛО

МОНОГРАФИЯ В. КОНДОВА «КОРТЕНСКИТЕ КОЛОНИИ В БЕСАРАБИЯ В СВЕТЛИНАТА НА ЕЗИКОВА АРХЕОЛОГИЯ» Велико Търново, 2005. 216 с.

Настоящий труд по своей форме и исполнению представляет собой оригинальное научное исследование, посвященное болгарским говорам Бессарабии.

Довольно пестрая мозаика болгарских говоров в данном регионе требует описания и систематизации. Поэтому работа Василия Кондова, несомненно, является весьма актуальной и обладает научной новизной.

Впервые в научный оборот вводится богатейший лексический материал, собранный в селе Кортен и в его дочерних населенных пунктах: Новый Кортен, Чобалакчия, Антоновка, Димитровка, Викторовка и др. Автор демонстрирует великолепное знание языка и родного говора, серьезную подготовку в области лингвистики, в частности, диалектологии, а также умение собирать и анализировать языковые факты. Об этом свидетельствует скрупулезный анализ фонетических, морфологических, синтаксических, словообразовательных, лексических особенностей кортенского говора (с. 51 - 60) и целого спектра ономастики (с. 7-32).

В работе содержится интересная информация по народной и научной этимологии названий *Кирютня* и *Кортен*, приводятся глоссарии фамильно-родовых имен и уличных прозвищ, перечень ойкодомонимов, топонимов, гидронимов, названий мостов и других построек, названий исторических событий, народных и религиозных праздников, животных, территорий, областей, районов.

Собирая материал в течение многих лет, автор попытался представить особенности данного говора в динамике, указывая на появление совсем новых названий. Например, в исследовании отмечается, что среди названий территорий, областей, районов в разговорной речи жителей некоторых кортенских дочерних сел прочно закрепились хоронимы *Гагаузия* и *Гагауз Ери*, *Гагаузска област* (с. 36, 39). Кроме того, зафиксированы такие хоронимы, как *Бесарабия*, *Българската Бесарабия* (с. 30, 36). Эти данные позволяют нам сделать некоторые выводы относительно региональной и этнической идентичности болгар, а также этнических стереотипов. Так, название *Българската Бесарабия* свидетельствует о том, что бессарабские болгары, на протяжении почти двух столетий считают Бессарабию своей родиной, подчеркивая тем самым свою региональную идентичность. Наличие в говорах хоронимов *Гагаузия, Гагауз Ери* и *Гагаузска област* демонстрирует, что автономно-территориальное образование Гагауз Ери (Гагаузия) как и само название воспринимается болгарами как данность. Кроме того, совершенно очевидно, что бессарабские болгары воспринимают гагаузов как самостоятельную этническую общность.

Применяя метод сопоставительного анализа, В. Кондов приходит к выводу о том, что кортен-

ский говор в Бессарабии в основном сохранил черты, свойственные кортенскому говору Болгарии. Это относится, прежде всего, к фонетике, словообразованию, синтаксису. Незначительные изменения под влиянием русского языка наблюдаются в области морфологии. В наибольшей степени иноязычное влияние отразилось на лексическом составе кортенского говора, который содержит молдавские, украинские и довольно большое количество русских заимствований. Как отмечает автор, русское влияние на лексику особенно сильно проявляется в области политической и социально-экономической терминологии (с.59). Данный вывод представляется весьма важным, поскольку позволяет определить не только степень влияния того или иного языка на кортенский говор, но и судить о характере межкультурных взаимовлияний в таком пестром в этническом отношении регионе, каким является Бессарабия.

Основным достоинством работы по праву является словарь «Речник на кортенския говор в Бесарабия». Используя накопленный в лингвистике опыт по составлению различных словарей, автор создал свою оригинальную версию словаря одного из болгарских говоров. Весьма ценным представляется то, что в словарных статьях, кроме ударения и грамматических помет, даются пометы о заимствовании из других языков, а также иллюстративный материал, извлеченный из народной речи.

Нельзя не обратить внимание на многоаспектность данного исследования. Автор указывает на географические особенности села Кортен и дочерних населенных пунктов и сообщает некоторые сведения, касающиеся истории основания того или иного села, его этнического состава и численности. В данном случае информация о селе строится по определенной схеме, что облегчает восприятие материала.

Вызывают интерес и приложения с диалектными текстами, интересными не только с точки зрения лингвистики. Записанные со слов жителей села Кортен, они представляют собой ценный этнографический и исторический источник и содержат богатую информацию о некоторых народных обычаях и обрядах, сведения о том, что ели в голодовку, а также рассказы старожилов о своих родословных.

Таким образом, широкий спектр разнообразной научной информации и ценный фактический материал данного исследования позволяет говорить о том, что оно непременно будет востребовано в системе народного образования (в высшей и средней школе) при составлении курсов лекций по болгарскому языку, в частности, по диалектологии. Книга вызовет большой интерес и у специалистов других гуманитарных дисциплин – истории, этнологии, культурологи.

Работа В. Кондова «Кортенските колонии в Бесарабия в светлината на езикова археология», несомненно, является весомым вкладом в болгарскую лингвистику в частности, и в болгаристику в целом, а также в накопление знаний по истории и культуре региона.

CRONICA VIEȚII ŞTIINȚIFICE
ХРОНИКА НАУЧНОЙ ЖИЗНИ

В. П. Степанов

Международная научная конференция «Сохранение культурного наследия как европейская проблема»

25-26 сентября 2008 г. в Центре этнологии и Центре археологии Института культурного наследия Академии наук Республики Молдова была проведена конференция с международным участием «Сохранение культурного наследия как европейская проблема».

Конференция была посвящена одной из актуальных проблем современности – проблеме сохранения культурного наследия в трансформирующемся сообществе, вопросам соотношения ценностей прошлого и современности, отношения к традиционной культуре и инновациям, проблемам развития науки и практики, тенденциям развития современного гуманитарного знания в меняющейся Молдове и других странах новых демократий.

В рамках конференции были рассмотрены современные проблемы археологии В частности, теоретические проблемы современного археологического знания и его влияния на сохранение современных культурных ценностей; развития археологии в Юго-Восточной Европе и соотношения региональных изысканий с общеевропейскими проблемами; рассмотрения отдельных археологических культур на территории Молдовы и сопредельных стран.

В работе конференции приняли участие представители Центра этнологии и Центра археологии, Центра искусствоведения Института культурного наследия АН Молдовы, других научных и научно-педагогических центров Республики. Были приглашены участники из научно-исследовательских структур Болгарии, Польши, России, Румынии, Украины.

В общей сложности в выступлениях на конференции приняли участие свыше 120 докладчиков. Во время работы форума функционировало 5 секций: секция археологии; секция культурологии и искусствоведения; секция истории и этнологии; секция этнопсихологии и этнопедагогики; секция истории и межэтнических отношений.

В процессе работы исследователи выработали резолюцию и рекомендации по сохранению культурного наследия, которые вместе с материалами конференции увидит свет в ближайшие месяцы

Б. Сосна

Национальная научно-практическая конференция «Гражданское образование и права человека» (16 сентября 2008 г.)

Права и свободы человека являются важнейшей составляющей современной системы общечеловеческих ценностей, считаются завоеванием современной цивилизации в политико-правовой сфере, критерием и мерилом общественного и государственного развития на современном этапе. Составляя приоритет демократического государственного и правового порядка, права и свободы человека не только определяют содержание и смысл конкретного политического строя, но и призывают превратить человека из пассивного наблюдателя в активного участника всех событий и действий, происходящих в мире. Права и свободы направлены на удовлетворение человеком своих жизненных потребностей и интересов.

Именно проблеме прав и свобод граждан и методам их обучения была посвящена национальная научно-практическая конференция «**Гражданское образование и права человека**», организованная 16 сентября 2008 года молдавской общественной организацией *Институтом демократии (Комрат) при поддержке Балканского траста демократии - проекта Немецкого фонда Маршалла (США).*

Конференция стала важным событием в научной и педагогической жизни Молдовы, способствовала росту знаний педагогов и ученых страны о проблемах демократии и прав человека. Конференция привлекла большой интерес научного и педагогического сообщества Молдовы, внесла важный вклад в развитие современных методик гражданского образования в Молдове.

Доклады конференции информировали педагогов Молдовы о современных достижениях в области гражданского образования, демократии и прав человека для использования ими полученных знаний в педагогической работе.

В конференции приняли участие ученые Молдовы и других стран, педагоги молдавских, украинских и американских университетов. Работа в 2 секциях («Права и свободы граждан в условиях демократизации» и «Современные тенденции гражданского образования») позволила осветить вопросы современных методов и стратегий гражданского обучения, роль конституции в защите прав и свобод личности, проблемы воспитания гражданской и политической

активности молодежи, права национальных меньшинств в Республике Молдова, функции неправительственных организаций в контексте демократического развития Молдовы и их роль в защите прав и свобод граждан, проблемы трафика, коррупции, методы правового регулирования защиты Европейским судом по правам человека, методы судебной защиты прав граждан и многие другие проблемы.

Ученые Академии наук Молдовы приняли активное участие в конференции. Институт культурного наследия в конференции представляли доктор Степанов Вячеслав (доклад – «Права национальных меньшинств в Республике Молдова в контексте формирования гражданских ценностей»), доктор Боршевский Андрей (доклад – «Методика гражданского образования в учебных заведениях Молдовы»), доктор Типа Виолета (доклад – «Dreptul omului la informare. Rolul audiovizualului în propagarea cunoștințelor juridice»).

Институт истории, государства и права Академии наук Молдовы был представлен доктором хабилитат, профессором Костаки Г. (доклад – «Роль конституции в защите прав и свобод личности»), доктором Сосна Б. (доклад – «Механизмы судебной защиты прав граждан: поворот исполнения судебных решений»).

Институт философии, социологии и политических наук был представлен доктором хабилитат Аникиным В. (доклад- «Молодежь Молдовы: воспитание гражданской и политической активности»), доктором хабилитат Блажко В. (доклад – «Правам ребенка – особое внимание»), доктором Балан Е. (доклад – «Межэтнический диалог и толерантность в современных условиях»), доктором Караман Ю. (доклад – «Educația civică şi orientările valorice juvenile»), доктором Мокану А. (доклад – «Educația civică a tineretului în contextul reformării sistemului de învățământ al Republicii Moldova: probleme sociale»), доктором Мокану В. (доклад – «Impactul corupției asupra dezvoltării social–economice a Republicii Moldova»).

Представители гражданского общества Молдовы также приняли широкое участие в конференции: с содержательными и интересными докладами выступили Якимов С., Сергеева Т., Хорозов С. (Институт демократии), Клейман Т. (Национальный институт женщин Молдовы «Равноправие»).

Активное участие в конференции приняли преподаватели Молдавского госуниверситета, Комратского госуниверситета, Европейского университета Молдовы, Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ, Академии экономических знаний Молдовы, преподаватели иностранных университетов.

В состав редакционной коллегии сборника конференции входили специалисты различных научных дисциплин, что демонстрирует высокий статус мероприятия: *Аникин В.,* доктор хабилитат политических наук политических наук, ведущий научный сотрудник Института философии, социологии и политических наук Академии наук Молдовы; *Клейман Р.,* доктор хабилитат филологии, главный научный сотрудник Института культурного наследия Академии наук Молдовы; *Костаки Г.,* доктор хабилитат права, профессор, главный научный сотрудник Института истории, государства и права Академии наук Молдовы; *Кустрябова С.,* доктор хабилитат истории, профессор Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ; *Червенков Н.,* доктор хабилитат истории, ректор Тараклийского государственного университета; *Рапопорт А.,* доктор педагогики, профессор кафедры методики преподавания Университета Пурдью (США); *Захария С.,* доктор истории, декан юридического факультета Комратского государственного университета, депутат Народного собрания Гагаузии; *Степанов В.,* доктор истории, директор Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы; *Сосна Б.,* доктор права, старший научный сотрудник Института истории, государства и права Академии наук Молдовы.

Е. Н. Квилинкова

Российско-молдавский симпозиум «Курсом развивающейся Молдовы»

10 октября 2008 г. в Комрате состоялся третий по счету российско-молдавский симпозиум, который прошел в рамках проекта «Курсом развивающейся Молдовы» и был посвящен актуальной для настоящего времени проблеме – «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Традиционно организаторами симпозиума являлись: Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая (Российская академия наук), Институт культурного наследия (Академии наук Молдовы), Комратский Государственный Университет.

В симпозиуме приняли участие российские, молдавские и украинские ученые. С приветственным словом выступили: Дарадур М. И. – ректор Комратского Государственного Университета; Шлапак М. Е. – вице-президент Академии наук Молдовы; Дергачев В. А. – директор Института культурного наследия АНМ, доктор хабилитат истории, профессор; Мартынова М. Ю. – заместитель директора ИЕА РАН; главный организатор и вдохновитель симпозиума Губогло М. Н. – руководитель ЦИМО ИЭ РАН, почетный академик Академии наук Молдовы.

На симпозиуме работали две секциии. С докладами выступили более 20 участников. Авторам удалось рассмотреть исследуемые ими аспекты сквозь призму соционормативной культуры. Приятно было слушать выступления молодых начинающих исследователей, выпускников Молдавского Государственного Университета: Т. Марин, Томайлы. Это значит, что молодежь не только интересуется историей и культурой собственного народа, но и стремится активно включиться в процесс изучения белых пятен в истории своего этноса.

Особенностью данного симпозиума является презентация российскими и молдавскими учеными результатов своего труда. Благодаря огромной энергии и оперативности профессора М. Н. Губогло, а также средствам, выделенным им гранта (финансирующегося Российским гуманитарным научным фондом – РГНФ), руководителем он является, по II российско-молдавскому симпозиуму было опубликовано два сборника докладов (том 2-3). В этой же серии «Курсом развивающейся Молдовы» вышел сборник статей, содержащий материалы к III российско-молдавскому симпозиуму (том 4). Планируется издание еще двух томов по материалам этого же симпозиума, что свидетельствует не только об увеличении участников, но и о повышении интереса к межкультурным исследованиям.

Также состоялась презентация книги Тишкова В. А., Мартыновой М. Ю., Губогло М. Н., Субботиной И. А., Шишкана К. Б., Квилинковой Е. Н. В результате все участники симпозиума не ушли без подарков, пополнив свою личную библиотеку ценными научными исследованиями. Часть книг была передана в дар библиотекам Гагаузии.

В заключение отметим, что такого рода научное мероприятие, специально посвященное данной теме, состоялось в Молдове впервые. Проведенные исследования и озвученные доклады не только позволят сохранить народам собственное культурное наследие, но и будут способствовать более глубокому изучению общего и особенного в культурах соседних народов. В целом из названий докладов можно сделать вывод и о степени развития у гагаузов и молдаван тех или иных направлений и областей традиционной культуры. Симпозиум, без сомнения, даст толчок для дальнейших исследований, но что немаловажно, позволит этносам, проживающим в Республике Молдова, лучше узнать и понять друг друга, а значит более терпимо относиться друг к другу. Именно эта норма лежит в основе традиционных соционормативных культур народов, изучению которых и был посвящен симпозиум.

И.И. Кауненко

Всероссийская научно-практическая конференция «Практическая этнопсихология: актуальные проблемы и перспективы развития»

21-22 ноября 2008 г. в Москве (Россия) состоялась Вторая всероссийская научно-практическая конференция «Практическая этнопсихология: актуальные проблемы и перспективы развития». Организаторами конференции выступили Московский городской психолого-педагогический университет, Психологический Институт Российской академии образования. В конференции приняли участие специалисты из различных регионов РФ, ближнего зарубежья (Армения, Белоруссия, Молдова, Украина, Эстония). Основные направления конференции обусловлены необходимостью осмысления практических достижений этнопсихологии как междисциплинарного направления психологической практики, использующего достижения не только практической психологии, но и этносоциологии, этнополитологии, этнографии, антропологии, этнолингвистики. Одна из главных проблем, анализируемых на конференции, была связана с позиционированием практических психологов в современном социокультурном пространстве.

В рамках конференции работали четыре секции – «Этнопсихология и школа: от толерантности до поликультурного образования»; «Психологические технологии межкультурной коммуникации: от бизнеса до образования»; «Этнопсихология и культура мира: от разрешения этносоциальных конфликтов до управления миграционными процессами»; «Этнопсихология и здоровье: от медицины до психологической помощи».

В течение конференции были проведены мастер-классы: «Этническая идентичность в тренинге: методические подходы», «Чему нас может научить “Иван дурак”?», «Этнопсихологические технологии межкультурной коммуникации в международных переговорах».

Основными дискуссионными темами, представленными на конференции, были следующие: ценности культуры и отношения к инновациям молодёжи; культурно-психологические особенности социального капитала этнических групп; психологические особенности мигрантов и проблемы принимающего общества; этнопсихология в системе подготовки педагогов.

В заключение конференции было предложено продолжить разработку базовой проблемы практической этнопсихологии – внедрение научных исследований в области этнопсихологии в практику работы социальных институтов общества и особенно системы образования.

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

«ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ МИРЫ» КОНСТАНТИНА ШИШКАНА.
К 55-летию творческой деятельности

Более чем полувековой период творческой работы видного деятеля культуры Молдовы Константина Шишкана – литературоведа, искусствоведа, культуролога и писателя – отмечен рядом заметных произведений в самых разных жанрах – параллельных мирах литературы и искусства. Он легко находит точки их соприкосновения и свободно переходит из литературоведческого в искусствоведческое измерение. Его миры поражают яркостью и многообразием.

Это монографии, проза малых жанров (миниатюры, этюды, стихи в прозе, философемы, психологемы, литературные портреты, новеллы, повести), проза крупных форм (романы); это поэзия (пейзажная, любовная, философская, гражданская лирика, детские стихи), поэмы. Это сценарии художественных фильмов, музыку к которым писали выдающиеся композиторы Микаэл Таривердиев, Александр Градский и Евгений Дога; это десятки песен композиторов Молдовы на слова Константина Шишкана, одна из которых – «Замёрзшие дожди» – удостоена серебряной медали в Киеве; это неповторимый мир его художественных переводов с румынского, гагаузского, украинского языков; это его деятельность – историка литературы и искусства – как автора творческой идеи и составителя биоблиографических справочников по литературе («Русская литература Молдовы XIX – начала XXI в. в лицах и персоналиях» совместно с литературоведами С. Г. Пынзару и С. П. Прокоп) и по искусству («Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях. XIX – начало XXI в.» совместно с музыковедом С. Г. Пожаром); это, наконец, мир его профессиональной редакторской и издательской деятельности…

Научные работы Константина Шишкана всегда междисциплинарны. Исследователь использует в своих книгах данные истории, антропологии, философии, социологии, медицины. В основе каждой из трех его монографий лежит четкая оригинальная концепция. Его исследования – это своеобразное приглашение к дискуссии, средоточие идей, требующих дальнейшего развития.

Литературоведческие исследования ученого, как правило, остро актуальны. Его монография «На разломах времен» (2001) была посвящена русскому роману Молдовы 80-90-х годов, одному из самых драматических периодов в новейшей истории. К. Шишкан продолжил и развил рассмотрение проблем романа, начатое мной в 80-х годах (роман 50-70-х гг.).

Его новая работа – «В поисках параллельных миров» (2008) – также отличается остротой поставленных проблем и новизной подходов в их рассмотрении. Она посвящена исследованию русской подростково-юношеской прозы Молдовы с привлечением в ее ареал произведений авторов России, Украины, Белоруссии, стран Европы и Америки. Исследователем изучен огромный пласт литературы (500 сайтов в Интернете, более 50-ти книг местных авторов, более ста зарубежных, ряд произведений искусства), богатая и разнообразная библиография. Как и в прежних работах, в монографии широко используются данные антропологии, философии, медицины, искусства, астрофизики. В ней рассматриваются синдром подросткового одиночества и открытие новой коммуникативной среды – виртуального мира. Впервые в этой работе предпринимается попытка проследить в литературно-художественном процессе поиски параллельных миров на разных стадиях исторического развития, проявления этой тенденции в науке, в сетевой литературе онлайнового пространства, «попытки создания параллельного мира на Земле и «параллельного человека»; рассмотреть причины и условия возникновения нового типа человека – «человека виртуального» (Homo virtualis·a); изучить «свидетельства подготовки человека к жизни во внеземных условиях, чтобы сохранить себя как биологический вид».

Вот как о концепции своей работы говорит сам автор: «Все, что происходит ныне на Земле, - создание виртуального мира Интернета, компьютерное человекостроение и т. д. – всего лишь, на наш взгляд, подготовка, репетиция человека перед его уходом в Космос. И все это отражает и будет активно изображать подростково-юношеская литература».

И далее автор заключает: «Выйдя однажды из невесомости материнского чрева малого (внутреннего космоса), а затем, оказавшись в невесомости чрева большого (внешнего) Космоса, он уже не сможет жить только на Земле, став человеком космическим. Homo sapiens заселит Луну, близлежащие планеты и будет и далее распространять себя по всей Вселенной» (Шишкан К. Б. В поисках параллельных миров. Кишинев, 2008. С. 264).

Эта мысль проходит по всей работе и находит свое подтверждение в ряде произведений литературы и искусства. На основании глубокого изучения весомого пласта художественных данных исследователь приходит к ряду конкретных выводов, вычленяет определяющие тенденции в развитии совре-

менного литературно-художественного процесса («бумажного» и сетевого) в целом и в подростково-юношеской прозе в частности.

Автор впервые выявил и убедительно доказал их наличие с помощью всестороннего анализа, расчистив поле для дальнейших научных исследований. Думается, тут не лишне будет назвать основные из этих тенденций.

Это:

- «перебеливание», переписка судьбы;
- исправление, «редактура» истории;
- замена произведения его «комиксацией»;
- одушевление вещей;
- пересоздание отношений с природой и наделение ее представителей интеллектом;
- пересоздание отношений с животным миром на уровне речевого контакта;
- переход с помощью фантастики в параллельные миры;
- создание виртуала в реале, «реальной нереальности»;
- тенденция ухода в виртуальный мир Интернета как бегство от подросткового одиночества;
- создание «виртуальной личности»;
- тенденция интеграции двойников для создания новой, «качественной» цивилизации взамен стареющей;
- тенденция создания альтернативного – «параллельного человека», способного провидеть и телепортировать;
- создание искусственного параллельного мира на Земле;
- тенденция подмены реальных художественных ценностей виртуальными;
- попытки соединить в искусстве мир реала с потусторонним;
- стремление сменить с помощью перехода в иное измерение «энергетическую сетку» социальных отношений с целью очищения и оздоровления мира;
- создание электронной сущности, наделенной мыслями и эмоциями конкретного человека;
- ощущение безмерности своего существа как частицы космического безграничья;
- поиски параллельных миров как возможности переселения в космос с целью сохранения биологического вида Homo sapiens´a.

Следует подчеркнуть, что такие выводы, такие обобщения делаются впервые.

В свое время в предисловии к одной из тридцати книг Константина Шишкана Сергей Михалков писал: «Личный жизненный и литературно-общественный опыт Константина Шишкана делает его художнический поиск весьма заметной частью нашей современной многонациональной литературы, особенно той, которая обращена к детству, отрочеству, юности».

Новая работа исследователя полностью подтверждает это заключение классика русской литературы.

Говоря о своевременности поднимаемых автором проблем, известный критик В. Александров отмечал: «Интересно, что почти вся проза Шишкана для подростков совпадает, а то и предшествует широкому обсуждению различных аспектов «проблемы современного подростка» нашей общественностью».

«Поиски параллельных миров» говорят о том же. Исследование К. Шишкана вновь на острие проблем. Актуальность его работы обусловлена самим временем, которое он чувствует всеми фибрами души, эпохой становления «Интернет-поколения», временем возникновения нового менталитета, переосмысления ценностей и утверждения новых, назревшей необходимостью рассмотрения новых тенденций в развитии литературно-художественного процесса и их оценки с точки зрения требований нынешнего дня.

Монография Константина Шишкана «В поисках параллельных миров. Русская подростково-юношеская проза Молдовы конца XX столетия – начала эры Интернет-поколения» (2008) – весомый вклад в современное литературоведение. Подобного исследования нет пока ни в молдавском, ни в российском научном ареале.

К. Ф. ПОПОВИЧ

СИМФОНИЯ ЖИЗНИ ТВОРЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКА.
К 55-летию творческой деятельности К. Шишкана

Все многогранное творчество этого талантливого человека вполне вписывается в определение, данное однажды Сергеем Михалковым, заметившим, что литературный универсализм наглядно проявляется в выборе основного художественного пути Константина Шишкана – писателя, поэта и прозаика, сценариста и переводчика, публициста и редактора, и, добавим от себя, вдумчивого исследователя, экспериментатора и генератора новых замыслов и идей.

Появления на свет новых книг писателя мы ждем всегда с известной долей предвкушения чуда... Наверное, с тех самых пор, когда в начале 90-х годов известный в республике и за ее пределами литератор, за плечами которого стоял богатый жизненный опыт работы в качестве главного редактора литературно-художественного республиканского журнала «Кодры», Константин Борисович Шишкан приступил к научно-исследовательской деятельности. Его благородное желание служить науке свидетельствовало не только о неиссякаемой творческой энергии человека-первооткрывателя, но и яркой личности, стремящейся посвятить свою жизнь людям. Работа в двух научных направлениях: исследование проблем современного русского романа Молдовы и изыскания в области искусствоведения явилась новой страницей его биографии.

Уже через несколько лет успешным результатом этих исследований стало издание монографии «В мастерской чудодея» (Кишинев, 1995), посвященной жизни и творчеству одного из старейших художников Бессарабии Б. Г. Несведова, внесшего заметный вклад в национальную культуру республики. Монография послужила основой для успешной защиты диссертации по искусствоведению.

Разрабатывая тему современного русского романа Молдовы, в 2001 году К. Б. Шишкан подготовил монографию «На разломах времен», которая стала, бесспорно, заметным событием в научной и литературной жизни республики. Продолжив научные изыскания академика К. Ф. Поповича, начавшего разрабатывать тему романа еще в 50–60-е годы, К. Б. Шишкан расширил ее, рассматривая русский роман Молдовы под углом зрения злободневных проблем современного общества в целом. Актуальность книги обусловлена самой действительностью, временем возрождения традиций, возвращения к жизни утраченных культурных ценностей, необходимостью их осмысления и оценки с позиций современных требований. В наше «зияющее природными катастрофами» и социальными потрясениями время автор предпринимает попытку создания единой жанровой картины современного русского романа Молдовы 80–90-х гг. XX века, позволяющей составить общее представление о литературно-художественном процессе в республике. Построенная на стыке разных общественных дисциплин: литературоведения, философии и социологии, работа интересна своим новаторским характером. Богатство исследуемого фактического материала: более 50 романов, стройность и новизна его подачи, логика, убедительность доказываемых отдельных положений – все эти и другие достоинства книги «На разломах времен» делают ее актуальной.

Исследование К. Б. Шишкана о современном романе вобрало в себя множество ярких знаменательных примет уходящего XX века, свидетельствующих в целом о кризисе сознания, вызванном резкими переменами в жизни общества. Автор очень тонко уловил идею разлома в обществе, выделив в своей монографии мотив «катастрофики» и мотив «Солнца». Он считает их определяющими компонентами художественной системы, тесно связанными с глобальными проблемами времени, с изменениями психологии человека XX столетия, в которой немалое место занимает дисгармоничность.

Рассматривая в разрезе этих мотивов исторический, реалистический, социально-психологический, детективный, семейно-бытовой и современный фантастический русский роман Молдовы, К. Б. Шишкан делает обобщающие выводы, привлекая в качестве веских аргументов высказывания видных западных историков, философов-экзистенциалистов о кризисе сознания в обществе в переломные моменты истории, из которых следует, что авторы романов, поднимая в своих произведениях проблемы, связанные с существованием и выживанием человека на Земле, по сути своей ратуют за освобождение этого человека от «катастрофичности сознания», за его духовное возрождение. Именно благодаря этой книге автор в 2003 году становится Лауреатом премии Президиума Академии наук Молдовы.

Серьезно работая в области науки, К. Б. Шишкан не забывает о художественном творчестве. Автор, первая публикация которого состоялась еще в студенческие годы (1953), издал в дальнейшем целую библиотеку: сборники стихов – «Ожидание», «День в лесу» (1958), «Живая дверь» (1960), «Откровение» (1961), «Океан тревоги» (1963), «Лесные звезды» (1963), «Погодите, чудеса» (1970), «Песни чудореза» (1980), «Листья огня» (1983) «Frunzele calde ale miînelor tale» (2003); книгу новелл «Двадцать шагов навстречу» (1962), «Все времена сердца» (1973) и «Неразгаданный материк» (1982); книги рассказов «Зориника» (1972) и повестей «Колесо над пропастью» (1980), «Спасенное имя» (1983); первый роман о жизни Кишинева 30-х годов «Судьбы начинаются с минут»(1968).

Уйдя с головой в научную работу, писатель, тем не менее, готовит к изданию роман, который, пролежав многие годы в столе, удостоился быть опубликованным в 90-е годы лишь частично в журнале «Кодры». Названное «романом о хождении за три времени творческой интеллигенции Молдовы», новое произведение – «Молнии в снегу» (2002), написано в лучших традициях реалистического сложно-ассоциативного романа и интересно автобиографическими мотивами мемуарного плана, разножанровыми вплетениями, несущими в себе лирические страницы и детективный сюжет, драматические коллизии и элементы памфлета. Новая книга писателя, за перипетиями которой скрывается реальная жизнь реальных людей, во многом автобиографична. В ярком импульсивном характере Северина – борца за справедливость, искателя правды мы узнаем черты автора, который предваряет книгу следующими строками: «Автобиографические мотивы мемуарного плана переплетаются в книге с детективным сюжетом поиска истины; лирические страницы – с документальной прозой; драматические коллизии войны – с элементами памфлета, видениями, снами и реалиями повседневности. Это хроника востребованных совестью дней, мозаика ушедших, но не выветрившихся из души лет, хождение за три времени…».

И в очередной раз писатель-исследователь, накопив огромный фактологический материал по теме местной русской литературе, приступает к изданию серьезного труда (в соавторстве с С. Пынзару, С. Прокоп), вылившегося в Биобиблиографический справочник «Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX – начало XXI вв.)» (2003). Работа была оценена в Москве, и ее авторы отмечены Благодарственным письмом, подписанным мэром города Ю. Лужковым.

Следующая книга, фрагменты которой автор поверял нам, своим коллегам, в тиши академических коридоров, не переставая удивлять многогранностью своего таланта, щедростью и открытостью человека, прошедшего суровую школу жизни, наконец, увидела свет. Словно связав нитью своего дыханья все свое многогранное творчество, автор собрал под одним сводом все жанры, в которых работает. «Нитью дыханья…» (2004) – итог более чем 50-летней творческой деятельности К. Б. Шишкана, писателя, жизнь и творчество которого проходили и проходят на стыке разных эпох, поколений и культур. В нее вошли не только избранные строки и страницы (1953-2003), представляющие разные жанры, в которых работает автор – пейзажная, любовная, философская, гражданская лирика, новеллы, миниатюры, стихи в прозе, “философемы”, “психологемы”, но и впервые даны литературные портреты писателей, ученых, государственных деятелей.

Книга разделена на две большие главы, каждая из которых имеет свое название и свои подглавы. «Звездоречьем» – так названа одна из них, автор называет «жемчужно мерцающую реку поиска». Каждое новое произведение писателя, считает автор, – «звезда, открытая художником». В эту часть книги вошли отрывки из романа «Судьбы начинаются с минут», в которых проплывают вереницей картины далекого детства. Картины, в которых звучала музыка отца и «словно листья, сорванные грозой, носились в воздухе звуки», в которых призыв умирающего отца отзовется первым жизненным опытом: «живет тот, кто борется». В серию стихов «Мое наследство» вошли поэтические воспоминания, обожженные кострами концлагерей, которыми пронизана вся военная лирика К. Шишкана.

Среди произведений, включенных автором в книгу («Все времена сердца»), – новеллы, которыми зачитывались люди из всех уголков бывшего Союза, присылая автору благодарственные письма с просьбой выслать для библиотек хоть несколько экземпляров. Вот отрывок из одного такого письма: «Когда мы вместе читали Вашу книгу, мы не разговаривали. Понимаете, восхищаться было просто незачем. Это наше молчание говорило гораздо больше, чем гул восторженных голосов» (Скаженник З. Письма к писателю // Рыцарь Великого Книжества. Кишинев, 2005, с.176).

Миниатюры, стихи в прозе, психологемы, философемы, этюды, медитации, написанные в жанре лирической прозы, избранные места из книг («Все времена сердца», 1973; «Молнии в снегу», 2002), в емких, философски заостренных формах несут в себе высокий нравственно-этический заряд. Они, словно камешки, отшлифованные рукой Создателя, брошенные в воду, рождают круги нравственной памяти, сконцентрированные мгновения жизни, пропущенные через душу автора, пульсирующие, как удары сердца, устремляясь навстречу читателю.

Особо следует отметить любовную и детскую лирику автора, избранные места из которой включены писателем в эту книгу. «Строки, найденные в муравейнике» и «Строки из лесной чащи», посвященные внуку Сергею, в которых мир лесных мастеровых, жнецов, пастухов-охотников, солдат-храбрецов и нянек-встанек – уроки добра и жизненная шкала ценностей, приоритетами в которой являются заботы о будущем поколении. Строки «Из любовной лирики» (1962-1992) или «Надеждианы» несут на себе отсвет чудодейства создателя, стирающего случайные черты, сквозь которые проступают извечные ценности добра и красоты. Не случайно, думается, многие стихи К. Шишкана переложены на музыку («Замерзшие дожди», «Улетело лето», «Океан», «Я этот вальс дарю тебе»). Гармония музыки и духовной красоты, любви и нежности присутствующие в этих стихах, призваны сыграть роль больших нравственных уроков.

Вторая часть книги, названная автором «Диалоги с жизнью» или «Из Энциклопедии встреч», дает нам возможность увидеть глазами писателя известных поэтов и прозаиков, деятелей искусств, ученых-литературоведов, космонавтов, маршалов авиации и даже… правнука А. С. Пушкина. Перед нами проходят лица писателей – Василия Аксенова, Даниила Гранина, Алекса Ла Гума, Вениамина Каверина, Валентина Катаева, Константина Федина, Михаила Шолохова, Ихила Шрайбмана, Петра Вершигоры, Анастасии Цветаевой; поэтов – Ливиу Дамиан, Евгения Евтушенко, Владимира Жукова, Петру Заднипру, Егора Исаева, Дмитрия Карачобана, Натальи Кончаловской, Эдуардаса Межелайтиса, Сергея Михалкова, Льва Ошанина, Всеволода Рождественского, Константина Симонова, Ярослава Смелякова, Николая Тихонова, Степана Щипачева, Геворга Эмина, Михаила Юхмы, Александра Яшина; художников – Херлуфа Бидструпа, Бориса Несведова, Глеба Саинчука; академиков-литературоведов – Дмитрия Лихачева и Константина Поповича; космонавтов – Павла Поповича и Георгия Берегового; маршала авиации Ивана Кожедуба; композитора Евгения Доги; певицы Марии Биешу; киносценариста Эмиля Лотяну; кинематографистов – Григория Александрова и Романа Кармена; режиссера Валентина Ежова; ученых – Надежды Шишкан и Бориса Урланиса. Всех тех, с кем встречался, переписывался и дружил писатель. Эту часть книги автора можно было бы еще назвать «Энциклопедией нравственности». Особенно интересной представляется переписка автора с известными писателями, литературоведами, щедро делившимися своим талантом, мастерством с молодым автором, преподнесшими уроки поэтического творчества. Каждая такая встреча послужила автору и большим нравственным уроком. С другой стороны, сложенные вместе, эти встречи рисуют яркий портрет эпохи, в которой жил и творил писатель, его современники. «Энциклопедия встреч» писателя К. Шишкана – яркое подтверждение и межкультурного диалога между народами, когда на Днях литературы, проходивших у нас в республике, могли встретиться Егор Исаев и Хута Гогуа, Лариса Васильева и Нафи Джусойты, Виктория Токарева и Халима Худайбердыева, Павел Боцу и Юрий Кожевников, Геворг Эмин и Борис Олейник.

Редкие фотографии, большая часть которых публикуется впервые, делают это издание по-своему уникальным.

И еще одна знаменательная особенность, свидетельствующая об ее авторе как о человеке разносторонне талантливом. О ком бы ни писал К. Шишкан, в каждом своем небольшом эссе он проявляет себя как великолепный знаток той области, которой касается. Талант искусствоведа, литературоведа, публициста, журналиста и знатока человеческой души им проявляется сполна.

Новая монографическая работа К. Б. Шишкана «В поисках параллельных миров» (2008) вполне логично вписывается в цикл его работ по современной русской литературы Молдовы, являясь, тем самым, новым этапом в исследовании литературного процесса республики второй половины XX века. Выбор стоящих в центре внимания исследователя проблем русской подростково-юношеской прозы Молдовы может показаться случайным лишь тому, кто не знаком с художественными произведениями, сценариями самого автора, посвятившего подросткам и юношеству трепетные страницы прозы о них самих: «Спасенное имя»(1983), «Никушор из племени ТВ» (1975), «Колесо над пропастью» (1980).

Среди важнейших вопросов, рассматриваемых автором в монографии, на фоне обостренного, доходящего до фанатизма, интереса молодого поколения к Интернету и компьютерным играм, так называемой «компьютеризации сознания», которая становится самой настоящей чумой XXI века, заслуживают особого внимания пути реализации синдрома подросткового одиночества и способы его преодоления посредством обретения новой коммуникативной среды – виртуального мира, увиденные автором в современной русской прозе.

В первой главе «Концепция мира и человека в литературно-художественном процессе» автор работы, очертив круг концепций в исторической ретроспективе, вполне закономерно пытается выяснить место и роль Человека в цепочке сложных и взаимосвязанных логических посылок. Приступая к поставленным задачам, К.Б. Шишкан дает исчерпывающую картину философских концепций мира и человека, которая представляется уместной в данном контексте. Экскурс автора в философию придает работе стройность и особенную наполненность, логично вписываясь в структуру и композицию работы в целом. Представляя в равной мере русских и российских, а также молдавских писателей, автор не проводит между ними разделительных границ.

Во второй главе «Мир с неопределенной мерностью» большое внимание уделено специфике детской и подростково-юношеской литературы.

Следующая, третья глава – «Герой подростково-юношеской прозы – образ своего времени» призвана показать этапы развития героя подростково-юношеской прозы в русле социально-исторических процессов, в свете современных литературоведческих воззрений С. Бочарова, В. Щербиной, С. Шаталова, М. Мещерякова, А. Иезуитова, Л. Аннинского. Автор предваряет демонстрацию этапов развития героя в подростковой прозе обоснованием значимости разнообразных концепций личности в художественной литературе на различных этапах социального развития. На большом фактическом материале произведений Я. Кутковецкого, Г. Маларчука, А. Гайдара, О. Павловского, В. Шевелова, В. Дюбина, Н. Мура-

това, Н. Печерского, В. Катаева, Вен. Каверина, Л. Кассиля, А. Копыленко, Р. Погодина, В. Козлова, С. Голицына, И. Ефремова, В. Киселева. И. Дворкина, В. Голявкина, А. Алексина, К. Шишкана, Л. Латьевой, В. Фролова, С. Шапошниковой, В. Чиркова, С. Сиволобова, А. Белозерова, Ю. Голубицкого, Т. Бурденко, В. Батяевой, А. Шихова, А. Клименко, С. Петраки, А. Щебнева, А. Акишина автор прослеживает фактически все этапы развития лирического героя подростково-юношеской прозы, выделяя несколько ступеней эволюции характера героя, равно как и художественных образов, включенных в систему исследования. Примечательно, что одним из них в предыдущие годы стал образ положительного героя – ориентира. Появился этот герой в литературе, отмечает сам исследователь, как следствие стремления детских писателей подчеркнуть в своих произведениях вовлеченность детей в исторические процессы. Таким образом, в детской литературе возник герой – идеал, маяк. Такой подход к типажу надолго сохранился в детской и подростково-юношеской литературе 30–50-х гг.

Не обходит своим внимание автор и проблему «бесконфликтности» в детской литературе, которая не могла не отразиться на различных концепциях личности. Именно поэтому в конце 50-х – начале 60-х годов на литературном небосклоне начали появляться произведения, в которых личная жизнь подростка, юноши тесно увязывается с историей. Возросший психологизм произведений, написанных для детей и подростков, проявляется в эти годы настойчивей. Рассматривая сквозь призму этих проблем всю прозу для детей и юношества, К. Б. Шишкан приходит к выводу, что главным героем подростковой литературы в 60–80-е годы стал неординарный подросток, в характере которого сочетались элементы лихого баловства, несерьезности с самими чистыми и достойными побуждениями. И если в 50-е годы «трудный» подросток трактовался как отрицательный тип, то в 60–80-е особое внимание авторов привлекают причины сложного, трудного характера юноши, возникает желание понять истоки этого характера.

Период 80-х – период духовных исканий и возросшей духовности побудил авторов прозы, о чем пишет К. Б. Шишкан, обратить свой взор на обычного подростка, в котором за ординарной внешностью скрывалась доброта, честность, порядочность. Это был период, когда в литературе появился еще один интересный художественный тип – «чудак», идеалист. Автор утверждает, что жизнеспособность и перспективность героя-чудака в современной литературе объясняется тем, что в нем, как в фокусе, соединились порядочность, естественность, добро и романтика. Однако, именно конец 80-х – начало 90-х принесли в детскую и подростково-юношескую литературу новый характер. Это был, как отмечает исследователь, литературный образ, далекий от идеала, противоречивый, с раздвоенным сознанием, проживающий в условиях острого социального кризиса, крушения старых, устоявшихся норм поведения и жизненного уклада. И тут надо отметить как особую удачу автора монографии раскрытие социальных, психологических причин появления такого литературного типа в современной литературе.

В своей работе исследователь на материале собственных рассуждений, подкрепленных аргументами и мнениями российских критиков и литературоведов, на основе произведений Вадима Чиркова и Елены Шатохиной наглядно демонстрирует понятие «нового реализма», обозначив новые тенденции в поисках параллельных миров в науке, литературе и искусстве в век Интернет-поколения. Далее, обозначив проблему эмансипации чувств в подростково-юношеской прозе (конец XX – начало XXI вв.) К. Б. Шишкан ищет причины подросткового одиночества в новых формах виртуального общения современных людей в Интернете и компьютерном человекостроении, рассматривает фантастику как способ перехода в иные измерения. В литературе «Интернет-поколения» и «комиксов», как отмечает автор работы, тенденции «исправления истории» все больше и больше начинают пронизывать всю современную литературу.

Обобщая, следует заметить, что автор, проделав огромную исследовательскую работу, обозначил фактически первые предварительные контуры сложного процесса развития личности подростка, юноши в контексте своего времени. В контексте нашего времени.

«С именем Константина Шишкана тесно связано слово «первый», «Глазами честного человека» (академик АН Молдовы К. Ф. Попович), «Сын Молдовы…» (Б. Трубецкой), «Рыцарь Великого Книжества» (И. Спицына), «Небывалой красы человек», «Человек, влюбленный в жизнь», «Человек, отдающий себя людям» (С. Прокоп), «Привилегия быть, а не казаться… (Р. Казакова), «Книга счастливого человека» (Р. Хоменко), «Быть самим собой» (И. Полишвайко), «Свет его молний» (Н. Торня), «Щедрый маэстро» (С. Пожар), – вот далеко не полный перечень статей, в которых, наряду с творческими, обозначены личностные характеристики, данные исследователями своему современнику, уже при жизни ставшему классиком.

Творческая жизнь юбиляра, сопоставимая с музыкальным жанром симфонии, в которой, как в любой классической симфонии, вариации музыкального темпа свидетельствуют о периодах взлета и спокойного раздумья, перемен и обретений, находится в зените. «Симфония» его жизни проходит один из своих циклов, наполненных упорным трудом и счастьем дарить людям радость.

С. ПРОКОП

ОЛЕГУ СЕРГЕЕВИЧУ ГАЛУЩЕНКО - 55 лет

В 2008 г. ведущий научный сотрудник Отдела межэтнических отношений Центра этнологии Института культурного наследия АНМ доктор истории, конференциар Олег Сергеевич Галущенко отметил свое 55-летие. Он родился 16 апреля 1953 г. в городе Кишиневе, где в 1960–1970 гг. получил среднее образование в школе № 9.

В 1975 г. окончил исторический факультет Кишиневского государственного университета. В 1980–1982 гг. прошел научную стажировку в Москве в Институте истории СССР АН СССР, в секторе комплексных проблем, где в 1985 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата (доктора) исторических наук. В 1991–1992 гг. находился на научной стажировке в том же институте. В 2000 г. прошел научную стажировку в Русском и Восточно-европейском центре Иллинойского университета (г. Урбана-Шэмпэйн, США). В 2004–2005 гг. находился на научной стажировке в Центре перспективных научных исследований и образования (CASE) при Европейском Гуманитарном Университете (Минск, Белоруссия). Окончил также краткосрочные курсы: 1) по программе George Mason University (USA), office of continuing education (2003) на тему «How to Use Case Studies in Education». Организаторы: The Bureau of Educational and Cultural Affairs (ECA)–IREX's; 2) по программе Евросоюза IBPP 01–161 «Support to Civil Society and Local Initiatives (July 2003 – June 2004)» на тему «Укрепление структуры и навыков управления молдавских НПО». Организаторы: Gustav-Stresemann-Institut e.V. (GSI); International Society for Human Rights – Moldavian Section.

После окончания университета в 1975–1979 гг. работал архивариусом партийного архива, затем старшим лаборантом Института истории партии. С 1979 г. по 2002 г. работал в Институте истории АНМ: в 1979–1983 гг. – старшим лаборантом, в 1983–1986 гг. – младшим научным сотрудником, в 1986–1989 гг. – научным сотрудником, в 1989–2002 гг. – старшим научным сотрудником. С 2002 по 2006 г. – старший научный сотрудник Института межэтнических исследований Академии наук Молдовы. В настоящее время исполняет обязанности заведующего отделом межэтнических отношений Института культурного наследия АНМ. Специализируется в области истории Молдовы и политологии. Написал по данной тематике более 40 научных работ, в том числе три монографии. Член ряда международных и республиканских неправительственных организаций.

Редколлегия

IN MEMORIAM

РИТА КЛЕЙМАН
(25 СЕНТЯБРЯ 1947 – 27 НОЯБРЯ 2008)

27 ноября 2008 г. после тяжелой болезни в возрасте 61 года ушла из жизни Рита Яковлевна Клейман, доктор хабилитат, руководитель группы Этнологии евреев Центра этнологии Института культурного наследия АНМ, блестящий ученый, литературовед с мировым именем, исследователь творчества Ф. М. Достоевского, эрудированный и тонкий специалист по иудаике, автор глубоких междисциплинарных исследований на пересечении литературоведения, эстетики, общей методологии гуманитарного познания, культурологии.

В Академии наук Рита Яковлевна с 1971 года. Среди ее трудов обобщающего характера упомянем «Редкие книги академического собрания Молдовы» (1981), «Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе» (1985), «Достоевский: константы поэтики» (2001), «Гершензон. Очерки прошлого» (2003). Значительная доля ее научного наследия существует в виде статей (около 200) в сборниках и журналах, в том числе зарубежных (более 80). Она выступала с докладами на более чем 80 зарубежных научных форумах (Баден-Баден, Братислава, Будапешт, Женева, Иерусалим, Киев, Москва, Нью-Йорк, Париж, Питтсбург, Санкт-Петербург, Тель-Авив, Токио etc.). Была Председателем оргкомитета ежегодной Международной конференции «Литература в контексте Большого Времени», Членом Академического Совета Международного Центра Академической иудаики («Сэфер»), Действительным Членом Международного Общества Достоевского (IDS), Членом Международной Ассоциации преподавателей русского языка и литературы (МАПРЯЛ). Много сил и энергии отдала подготовке научных кадров: участвовала в деятельности Отдела докторантуры АНМ, научного семинара по специальности 10.01.06, руководила работой докторантов, преподавала в вузах Молдовы, заведовала кафедрой мировой литературы в КГПУ, вела спецкурсы в КГУ, СУРМ.

Научные исследования Р. Клейман, ее работа по воспитанию научных кадров были нацелены на создание научной школы на основе общей методологии гуманитарного познания.

Рита Яковлевна была не только выдающимся ученым, но и одаренным литератором. Пьеса Р. Клейман «Мышкин и Моисей, или Прибытие поезда» (СПб.: Серебряный век, 2007), обозначенная автором как «трагифарс-фантасмагория», соответствует закономерностям, характерным для постмодернистского произведения, и при этом воплощает – в форме своеобразного парафраза «Идиота» Ф. Достоевского – последовательную, тонкую, смелую смеховую гармонизацию мироздания.

Она была очень хорошим, открытым, тонким, чутким и жизнерадостным человеком. Коллектив Института культурного наследия скорбит о тяжелой утрате и выражает глубокое соболезнование семье, родным и близким Риты Яковлевны.

Коллектив
Института культурного наследия АНМ

DATE DESPRE AUTORI

Borşevski A. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Caunenco I. Doctor în psihologie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţifiar superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. caunencoi@mail.ru

Chirtoagă V. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Cvilincova E. Doctor habilitat în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. etnogagauz@pochta.ru

Curoglo S. Doctor în istorie, conferenţiar universitar, Universitatea de Stat din Comrat 51-09-37

Drumea L. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. drumeaunesco@moldova.md

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. johny-sunday@yahoo.com

Erolova I. Doctorandă la Institutului de Etnografie al Academiei de Ştiinţe a Bulgariei (Bulgaria, Sofia) www.balkanethnology.org; kham@abv.bg

Galuşcenco O. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. galuscenco@mail.ru

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice directorul Institutului de Etnologie şi Antropologie, Academia de Ştiinţe din Rusia (or. Moscova, Rusia) Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Ivanova N. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Levandovscaia T. Şef al Direcţiei de Relaţii Internaţionale şi Diasporei al Biroului Relaţii Interetnice.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Pokrovskaia L. Doctor habilitat în filologie, profesor universitar (Rusia, Sankt-Petersburg).

Popovici C. Academician al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, profesor, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Prisac L. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniul Cultural al A.Ş.M. lidiaprisac@yahoo.com

Procop S. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Sîrbu T. Bursiera Xenophilia/Université Libre de Bruxelles (Belgia)

Soroceanu E. Doctor în filologie, conferenţiar universitar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sevdokia@mail.ru

Sosna B. Doctor în drept, profesor interimar la Universitatea Europeană din Moldova, cercetător ştiinţific superior la Institutul de Istorie, Stat şi Drept al A.Ş.M.

Stepanov V. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Varzari A. Doctor în ştiinţe biologice, cercetător ştiinţific la Centrul de Sănătate Reproductivă şi Genetică Medicală al A.Ş.M. 50-64-15, 77-79-60, a_varsahr@yahoo.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Боршевский А. П. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Варзарь А. М. Доктор биологии, научный сотрудник Центра Репродуктивного Здоровья и Медицинской Генетики АНМ. 50-64-15, 77-79-60, a_varsahr@yahoo.com

Галущенко О. С. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Россия, Москва) Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Друмя Л. Х. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. drumeaunesco@moldova.md

Думиника И. Доктор политологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. johny-sunday@yahoo.com

Еролова Й. Докторантка Института этнографии Болгарской АН (Болгария, София). www.balkanethnology.org; kham@abv.bg.

Иванова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кауненко И. И. Доктор психологии, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии. caunencoi@mail.ru

Квилинкова Е. Н. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnogagauz@pochta.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Курогло С. С. Доктор истории, доцент Комратского государственного университета. 51-09-37

Левандовская Т. М. Начальник Управления международных связей и диаспоры Бюро межэтнических отношений.

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Покровская Л. А. Доктор филологических наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия)

Попович К. Ф. Академик Академии наук Молдовы, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Присак Л. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. lidiaprisac@yahoo.com

Прокоп С. П. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Сорочяну Е. Доктор филологии, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sevdokia@mail.ru

Сосна Б. Доктор права, и.о. профессора Европейского университета Молдовы, старший научный сотрудник Института истории, государства и права АНМ

Степанов В. Доктор истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Сырбу Т. Стипендиат Свободного Университета Брюсселя (Бельгия).

DATE DESPRE COLEGIU DE REDACŢIE

Dergaciov V. – *Redactor principal.* Doctor habilitat în arheologie, conferenţiar cercetător, director al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Stepanov V. – *Redactor responsabil*. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Procop Sv. – *Secretar responsabil.* Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Derlıţchi Ia. Doctor în etnologie, cercetător ştiinţific, Institutul de Etnologie al Academiei de Ştiinţe din Polonia (Varşovia, Polonia)

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător ştiinţific principal, gradul I, secretar ştiinţific al Institutului de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (România, Bucureşti).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice director al Institutului de Etnologie şi Antropologie, Academia de Ştiinţe din Rusia (Rusia, Moscova) Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Skripnik A. Academician al Academiei de Ştiinţe Naţionale din Ucraina. Directorul Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică şi Etnologie „M. Rîlskii" al A.Ş.N.U. Redactor şef al Revistei «Народна творчість та етнографія» (Ucraina, Kiev)

Şabaşov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie şi Etnologie a Universităţii Naţionale „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa)

Cara N. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Covalov A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Kleiman R. Doctor habilitat în filologie, conferenţiar, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Plămădeală A.-M. Doctor habilitat în studiul artelor, directoral Centrului Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Popovici C. Academician, doctor habilitat, profesor, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şihova I. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şofransky Z. Doctor habilitat în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sofransk@ch.moldpac.md

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. tanzai57@mail.ru

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Дергачев В. – *Главный редактор*. Доктор хабилитат археологии, конференциар, директор Института культурного наследия АНМ

Степанов В. – *Ответственный редактор*. Доктор истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Прокоп С. – *Ответственный секретарь*. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией Центра этнологии Института культурного наследия АНМ svetlanaprocop@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Румыния, Бухарест).

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Россия, Москва) Michael@Guboglo.msc.su ; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Института этнологии АН Польши (Польша, Варшава).

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» (Украина, Киев).

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского Национального университета им. И. Мечникова (Украина, Одесса).

Зайковская Т. Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ tanzai57@mail.ru

Кара Н. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Клейман Р. Доктор хабилитат филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Ковалов 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

Плэмэдялэ А.-М. Доктор хабилитат искусствоведения, директор Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Попович К. Академик Академии наук Молдовы, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шихова И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

N O R M E

privind perfectarea tehnică a textelor în vederea prezentării pentru publicare în „Revista de Etnologie şi Culturologie”

Redacţia „Revistei de Etnologie şi Culturologie”, publicaţie ştiinţifică periodică a Centrului de Etnologie a Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe a Moldovei, primeşte pentru editare lucrări ştiinţifice (studii, articole), recenzii, materiale de informare ştiinţifică din viaţa ştiinţifică internă şi externă (congrese, conferinţe, simpozioane, colocvii), precum şi cronici, documente de arhivă, abordând subiecte de actualitate şi de acut interes ştiinţific din toate domeniile etnologiei şi culturologiei. Revista este editată în două fascicole-volume separate**.**

Materialele prezentate vor respecta următoarele condiţii formale şi de fond.

1. Volumul articolelor prezentate nu va depăşi 0,5 coală de autor. În cazul când studiul depăşeşte volumul indicat, el poate fi divizat în câteva părţi, cu publicarea-i ulterioară în numărul de rînd al revistei. Imaginile (exemple grafice, fotografii etc.) vor avea culorile alb-negru cu puternic contrast. Materialul ilustrativ va alcătui cel mult ¼ din volumul prezentat.

2. Modul de calcul pentru asigurarea volumului de text prezentat va reieşi din prevederile normative în vigoare, acceptate de Comisia Naţională de Atestare şi Acreditare a Republicii Moldova, incluzând următorii indici cantitativi: coala de autor se consideră în volumul de 40 000 de semne de autor (litere, cifre, semne de punctuaţie, precum şi toate intervalele dintre cuvinte şi propoziţii). Coala de tipar va avea la bază aceiaşi indici, însă va conţine cu 20% mai puţin decât coala de autor.

3. Conţinutul textului trebuie să fie în concordanţă atât cu tematica Revistei, cât şi cu titlul stipulat. Limba de expunere a materialului va fi limba română. Cu consimţământul Colegiului de redacţie pot fi acceptate şi materiale în limbile de circulaţie internaţională.

4. Ţinuta ştiinţifică şi lingvistică a lucrării vor fi impecabile.

5. Textele se redactează computerizat în Times New Roman, corp de literă 14, la 1.5 rând distanţă. Atât notele, cât şi bibliografia vor fi redactate în Times New Roman cu corp de literă 12.

6. Textele trebuie să fie prezentate în formă imprimată pe o singură parte a colii de hârtie de format A4 şi însoţite de varianta electronică (CD, DVD sau dischetă). Redactarea computerizată a materialelor se va face de către fiecare autor în programul WORD for WINDOWS (top: 2.5 cm., bottom: 2.5 cm, left: 3 cm, right: 1 cm).

7. Articolul se prezintă după următoareă schemă: numele şi prenumele autorului, pe dreapta, cu litere mari, cursiv (1 pas), denumirea deplină a articolului, în centru, cu litere mari, bold (2 paşi), textul materialului

(1 pas), note, prima literă mare, în centru, bold (1 pas), textul notelor cu numerotarea prin colontitlu superior, literatura, prima literă mare, în centru, bold (2 paşi), rezumat în limba română, prima literă mare, în centru, bold (1 pas), alineat, textul rezumatului, alineat, cuvinte-cheie cu literă mare, bold, două puncte, cuvinte-cheie (1 pas), rezumatele în limba rusă şi engleză se prezintă identic.

8. Articolele vor avea un rezumat în trei limbi (română, rusă şi engleză) (cca. 600 – 1200 semne convenţionale).

9. Autorii vor lua cunoştinţă cu corectura materialului elaborat, urmând să-l autentifice prin propria semnătură.

10. Decizia asupra acceptării sau respingerii textelor spre publicare aparţine Colegiului de redacţie, având drept argument recenziile elaborate de exegeţii în domeniu din ţară sau de peste hotare. Studiile semnate de membrii titulari ai Academiei de Ştiinţe a Moldovei sau ai altor academii nu necesită avizare obligatorie. Redacţia îşi rezervă dreptul de a lua propria decizie în privinţa acceptării sau neacceptării spre publicare a articolelor prezentate în conformitate cu propriile exigenţe.

11. Asigurarea bibliografică şi a citatelor manuscriselor va avea ca bază Standardele naţionale referitoare la biblioteconomie, informare şi documentare. Sursele de referinţe bibliografice vor fi plasate la sfârşitul textului, fiind prezentate în ordinea alfabetică a primului element. În cazul ordonării alfabetice a aparatului bibliografic de diferite limbi se va ţine seama 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.

12. În situaţia în care sursele de referinţă bibliografică sunt prezentate în ordinea alfabetică a primului element şi includ mai multe documente ale aceluiaşi autor, diferenţierea lor va include introducerea datelor suplimentare (anul de publicare, ediţia). Diferenţierea lucrărilor unuia şi aceluiaşi autor apărute în acelaşi an se va face prin adăugarea unei litere (**a**, **b**, **c** etc.). De ex.: **(Musteaţă, 2005a, 114).**

13. Atunci când se face referinţă la o anumită lucrare sau document, trebuie să fie incluse următoarele date:

- Pentru monografii: numele şi prenumele autorului, titlu, oraşul şi anul ediţiei. De ex.: **Ungureanu M. Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**

- Pentru părţile din monografii: numele şi prenumele autorului, titlul capitolului (compartimentului), bară, titlul ediţiei-gazdă, oraşul şi anul ediţiei. De ex.: **Ungureanu M. Cultura materială şi spirituală a moldovenilor / Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**

- Pentru studiile, articolele din publicaţii seriale: numele şi prenumele autorului, titlu, bară dublă, titlul ediţiei-gazdă, oraşul, anul (şi numărul) ediţiei. De ex.: **Dodiţă A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Chişinău, 1999, nr. 1.**

14. Autorul materialului prezentat spre publicare va întocmi nomenclatorul cuvintelor-cheie (până la 15 unităţi), pe care cade accentul semantic sau care nuanţează sensul principal al discursului ştiinţific.

15. Aranjarea materialului în manuscris va respecta următoarele compartimentare: prenumele şi numele autorului, titlul articolului, conţinutul propriu-zis, concluziile, notele, literatura, care include referinţele bibliografice, rezumatul şi cuvintele-cheie în trei limbi. Notele se indică în text prin intermediul registrului de sus. De ex.: **„… în instituţiile superioare”** [4]. Modul de citare în text este următorul: se indică în paranteze numele autorului, anul ediţiei, paginile. De ex.: **(Musteaţă, 2007, 203).** În referinţe bibliografice la sfârşitul articolului sursele citate se aranjează în mod alfabetic.

16. Datele despre autor includ: numele, prenumele, gradul ştiinţifico-didactic, funcţia, instituţia, adresa, telefonul, fax, e-mail.

17. Termenul limită de predare a studiilor, articolelor sau a celorlalte materiale elaborate se stabileşte de către Colegiul de redacţie al Revistei. Manuscrisele prezentate vor avea semnătura ologrfă a autorului, iar în cazul mai multor autori materialul va fi semnat de către toţi autorii lui.

18. Nu vor fi examinate în vederea publicării lor manuscrisele autorilor care nu respectă normele stipulate mai sus.

19. Lucrările prezentate Colegiului de redacţie pentru examinare în perspectiva publicării sau recenzării lor nu se restituie autorilor.

20. Manuscrisele şi varianta electronică pot fi prezentate direct la redacţie sau trimise pe adresa: MD-2001, Chişinău, bd. Ştefan cel Mare,1,bir.424.

Informaţii suplimentare pot fi solicitate la: tel.: (037322) 27-13-53, 27-10-07. E-mail: ici@asm.md

ТРЕБОВАНИЯ
к авторам по оформлению статей

Редакция журнала «Этнология и культурология», научного периодического издания Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Молдовы принимает к публикации научные работы (статьи, сообщения), рецензии, информационные материалы о развитии научной деятельности в стране и за рубежом (конференции, симпозиумы, конгрессы, семинары), хроники, архивные документы и т. д., представляющие научный интерес, по всем направлениям этнологии и культурологии. Журнал будет выходить два раза в год.

К представленным материалам предъявляются следующие требования:

1. Объем статьи не должен превышать 0,5 а. л. В противном случае она может быть разделена на части и опубликована в последующих номерах журнала. Изображения (графики, фотографии и т. п.) должны быть четкими и представленными в черно-белом варианте. Иллюстративный материал должен составлять не более ¼ 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 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. Статью требуется подготовить по следующей схеме: инициалы, фамилия автора – по правому краю, прописными буквами, курсивом (пропуск 1 строки); полное название статьи – по центру, прописными буквами, полужирным (пропуск 2 строк); текст материалов (пропуск 1 строки); примечания – первая буква заглавная, по центру, полужирным (пропуск 1 строки); текст примечания – с нумерацией верхним колонтитулом (пропуск 2 строк); литература – первая буква заглавная, по центру, полужирным (пропуск 2 строк); резюме на румынском яз. – с заглавной буквы, по центру, полужирным (пропуск 1 строки), отступ, текст резюме, отступ, ключевые слова, с заглавной буквы, полужирным, двоеточие, ключевые слова (пропуск 1 строки), резюме на русском и английском языке оформляются точно также.

8. К статьям прилагаются резюме на трех языках (румынском, русском и английском), объемом около 600–1200 знаков.

9. Авторам предоставляется корректура их статей для ознакомления и подписи.

10. 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 не нуждаются в обязательном рецензировании. Редакция оставляет за собой право принимать решение в отношении принятия или непринятия к публикации представленных статей по своему усмотрению.

11. Оформление ссылок и цитат рукописей производится исходя из действующих стандартов (Standardele naţionale referitoare la biblioteconomie, informare şi documentare). Библиографические источники помещаются в конце текста в алфавитном порядке. При подаче библиографического аппарата на различных языках учитывается характер графики: вначале указываются источники с кириллической графикой, а затем – с латинской.

12. В случае если при подаче в алфавитном порядке библиографических источников указывается более одной работы одного и того же автора, в тексте статьи к году издания добавляется дополнительный индекс (**а**, **б**, **в** и т. д.). Например: **(Musteaţă, 2005a, 144).**

13. При указании ссылки на ту или иную научную работу или документ включаются следующие необходимые сведения:

- для монографий: фамилия и инициалы автора, название, город и год издания (например, **Ungureanu M. Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2007.**);
- для частей монографии: фамилия и инициалы автора, название главы или раздела монографии, знак /, название монографии, город и год издания (например: **Munteanu I. Cultura materială şi spirituală a moldovenilor / Relaţiile interetnice în Moldova. Chişinău, 2004.**);
- для статей в научных сборниках: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название сборника, часть или том, город и год издания (например: **Sîrbu O. Romii basarabeni // Basarabia în perioada interbelică. Vol. II. Chişinău, 1999.**);

- для статей в периодических изданиях: фамилия и инициалы автора, название статьи, знак //, название периодического издания, том (если есть), город и год издания, номер (например: **Dodiță A. Obiceiurile de iarnă la moldoveni // Etnografie. Vol. III. Chişinău, 2000, nr. 16.**).

14. К представленной для публикации статье автор прилагает ключевые слова (до 15), исходя из основной научной идеи представляемого материала.

15. Структура представляемой к публикации рукописи является следующей: фамилия и имя автора, название статьи, собственно содержание ее, включая выводы, примечания, литература, 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.

16. Данные об авторе включают: имя и фамилию, научную/дидактическую степень, должность, место работы, адрес, телефон, факс, e-mail.

17. Сроки представления материалов устанавливаются редакционной коллегией журнала. Представленные рукописи должны быть подписаны автором, а в случае коллективной работы – всеми авторами.

18. Статьи, в которых не соблюдены вышеуказанные нормы, к публикации не принимаются.

19. Рукописи работ, представленные в редколлегию для публикации или рецензирования, авторам не возвращаются.

20. Распечатанную рукопись статьи и ее электронный вариант можно передать непосредственно в редакцию журнала по адресу: MD-2001, Кишинэу, б-р Штефан сел Маре, 1, каб. 424. Дополнительную информацию можно получить по телефонам: (037322) 27-13-53, 27-10-07, e-mail – ici@asm.md

LISTA BIBLIOTECILOR ÎN CARE SE REPARTIZEAZĂ REVISTA:

Biblioteca Națională a Republicii Moldova
Biblioteca ştiințifică centrală a A.Ş.M. „A. Lupan”
Biblioteca municipală „B. P. Hasdeu”
Biblioteca „M. Ciachir”
Biblioteca „M. Lomonosov”
Biblioteca „L. Ucrainca”
Biblioteca „I. Mangher”
Biblioteca „H. Botev”
Biblioteca Universității de Stat din Moldova
Biblioteca Universității Pedagogice de Stat „I. Creangă”
Biblioteca Universității Slavone
Biblioteca Universității de Stat din Taraclia
Biblioteca Universității de Stat din Comrat
Biblioteca Universității de Stat din Transnistria
Biblioteca Facultății de Istorie a Universității Naționale „I. Mecinicov” din Odesa (Ucraina).
Biblioteca Universității de Stat din Cernăuți (Ucraina)
Biblioteca Universității Naționale din Kiev (Ucraina)
Biblioteca Institutului de arte, folclor şi etnologie „M. Rîliskii” al Academiei Naționale de Ştiințe a Ucrainei
Biblioteca Institutului de Etnologie şi Antropologie „N. Micluho-Maclai” al Academiei de Ştiințe din Rusia
Biblioteca „Şcepkin” din Sankt Petersburg (Rusia)
Biblioteca Institutului de Etnologie al Academiei de Ştiințe din Polonia

СПИСОК БИБЛИОТЕК

Национальная библиотека Республики Молдова
Центральная научная библиотека Академии наук им. А. Лупана
Центральная городская библиотека им. Б. П. Хаждеу
Библиотека им. М. Чакира
Библиотека им. М. Ломоносова
Библиотека им. Л. Украинки
Библиотека им. И. Мангера
Библиотека им. Х. Ботева
Библиотека Молдавского Государственного университета Молдовы
Библиотека Кишиневского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ
Библиотека Славянского университета
Библиотека Тараклийского государственного университета
Библиотека Комратского государственного университета

Библиотека Приднестровского государственного университета
Библиотека исторического ф-та Одесского национального университета им. И. Мечникова Библиотека Черновицкого университета
Библиотека Киевского национального университета
Библиотека Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины
Библиотека Института этнологии и антропологии им. Н. Миклухо-Маклая РАН
Библиотека им. Щепкина СПб
Институт этнологии Академии Наук Польши