Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. VII



Журнал этнологии и культурологии
The journal of ethnology and culturology

ISSN 1857-2049

ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL LEGACY

REVISTA DE ETNOLOGIE ŞI CULTUROLOGIE

Volumul VII

ЖУРНАЛ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Том VII

THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Volume VII

533674
BIBLIOTECA ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "A.LUPAN"

CHIŞINĂU, 2010

ISSN 1857-2049

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

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

Redactori ştiinţifici: **dr. I. Duminica, dr. V. Damian**
Recenzenţi:
doctor în istorie **G. Cojoleanco** (Cernăuţi, Uraina)
doctor în istorie **A. Prigarin** (Odesa, Ucraina).

Manuscrisele, cărţile şi revistele pentru schimb, precum şi orice alte materiale pot fi trimise pe adresa: Colegiul de redacţie al «Revistei de Etnologie şi Culturologie», Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al AŞM, 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: dr. E. Cojuhari, dr. T. Zaicovschi, dr. D. Nicoglo, A. Covalov, A. Magola, R. Osadci.
Machetare: A. Bostan

На обложке: Оформление молдавского жилища (с. Бутучень, Р. Молдова) (фото В. Степанова, 2010)

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

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Revista de etnologie şi culturologie / Academia de Ştiinţe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col. red.: Svetlana Procop, — Chişinău: Notograf Prim SRL, 2010
ISSN 1857-2049, 126 p., 200 ex.

© Svetlana Procop, 2010
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2010

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

И. Аленин. Поезд как средство передвижения между литературными мирами. Памяти Риты Яковлевны Клейман..... 5

MATERIALELE CONFERINȚEI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE „PROBLEME ACTUALE ALE ARHEOLOGIEI, ETNOLOGIEI ȘI STUDIULUI ARTELOR" (Chișinău, 14-16 mai 2009)

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ, ЭТНОЛОГИИ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ» (Кишинев, 14-16 мая 2009 г.)

ȘEDINȚA PLENARĂ / ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

В. Степанов. Урбанистическая среда как очаг формирования чувства ксенофобии в городах Молдовы (Часть I)..... 7
В. Блажко. Влияние ценностей традиционной культуры на этническую самоидентификацию молодого поколения..... 12

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

Iu. Bejan-Volc. Fenomenul gender migrațional rural: noțiuni conceptuale..... 14
Е. Квилинкова. Территориальная идентичность белорусов Молдовы через отношение к образу Родины..... 18
Е. Кожухарь. Проблемы поликультурного воспитания дошкольников..... 22
И. Кауненко. Влияние трудовой миграции на процессы этнического самоопределения в Молдове..... 25
А. Боршевский. Мировые суды — механизм защиты прав еврейского населения Бессарабии (II половина XIX в.)..... 29
О. Гарусова. Участие бессарабского купечества в благотворительной деятельности православной церкви во II половине XIX в.... 32
T. Macovei. Puterea magică a podoabei tradiționale..... 35
V. Chirtoagă. Considerații privind evoluția socială în coloniile germane din sudul Basarabiei în perioada 1814—1871..... 38
Н. Юрченко. Императорские монументы Кишинева конца XIX — начала XX вв. (Памятники Александру I и Александру II).. 41
Ю. Буйских. Трансформация традиционных мифологических представлений украинцев в условиях современности..... 47
Н. Душакова. Традиционная старообрядческая усадьба в Молдове и южной Украине..... 52
О. Худайбердыева (Аширгельды-гызы). Религиозные верования ногайцев Северного Причерноморья в записках путешественников..... 54

RELAȚII INTERETNICE ÎN SOCIETATEA POLIETNICĂ МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ

О. Галущенко. Деятельность комиссии по проверке состояния межэтнических отношений в Молдавской АССР (1926 г.) (Часть I)..... 58

CERCETĂRI LINGVISTICE, CULTUROLOGICE ȘI ETNOLITERARE ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ И ЭТНОЛИТЕРАТУРОВЕДЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Т. Зайковская, О. Гарусова. Культурологические аспекты изучения русского населения Молдовы..... 62
К. Шишкан. Наши находки. Литературные памятники бессарабской культуры..... 65
С. Прокоп. Отражение гражданской идентичности в русской поэзии Молдовы II половины XX в..... 67
Д. Никогло. Фольклорные мотивы, мифологические представления и этнографические элементы в поэзии С. С. Курогло..... 73
А. Шабашов. Из наблюдений над ногайской топонимией Буджака..... 76
В. Сырф. Словесный фольклор как важная составляющая в культурном наследии европейской цивилизации (К постановке проблемы)..... 79
Ж. Кушнир. Творчество Михаила Греку, Ады Зевиной и Эсфири Греку в свете культурологической концепции Ортеги-и-Гассета (К постановке проблемы классики) (Часть I)..... 82
И. Ижболдина. Павел Крушеван в русской литературе Бессарабии. Жанровое многообразие и структурно-стилистические особенности художественной прозы..... 86

COMUNICĂRI СООБЩЕНИЯ

Е. Рацеева. Болгарская иерархия ценностей в представлениях, сформированных при изучении родной словесности у подрастающего поколения болгар Республики Молдова..... 91
И. Миглев. Софинден как кульминация весенней поминальной обрядности..... 94
А. Романчук. Антропоним *булай* и савиры: вопрос о корреляции..... 96
Е. Брик. Бессарабское еврейское местечко — этнографические особенности..... 98

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

L. Țurcan. Ornamentica tradițională: aspecte etnografice..... 100
Т. Орлова. Проблема этнической толерантности в трудах исследователей Республики Молдова..... 105
L. Fulea. Fântâna tradițională — element al civilizației umane..... 107

RECENZII РЕЦЕНЗИИ

D. Nicoglo, E. Balan. Un studiu de referință în domeniul culturii tradiționale..... 111
Г. Кожолянко, А. Кожолянко. Исследование этнополитических процессов в Украине..... 113
E. Balan. Unele sugestii privind rolul familiei rurale în educația generației în creștere..... 116
Н. Кара, А. Ковалов. Новаков С. З., Гургуров Н. Н. Село Кортен. Времена и судьбы..... 118

JUBILEE ЮБИЛЕИ

R. Osadci. Zina Șofransky: curajul opțiunii personale..... 119
Э. Банкова. Савелию Захаровичу Новакову — 75 лет..... 120
В. Степанов. Виктору Григорьевичу Кожухарю — 50 лет..... 121

Date despre colegiu de redacție / Сведения о редколлегии..... 123

Date despre autori / Сведения об авторах..... 124



РИТА ЯКОВЛЕВНА КЛЕЙМАН

1947—2008

И. АЛЕНИН

ПОЕЗД КАК СРЕДСТВО ПЕРЕДВИЖЕНИЯ МЕЖДУ ЛИТЕРАТУРНЫМИ МИРАМИ. ПАМЯТИ РИТЫ ЯКОВЛЕВНЫ КЛЕЙМАН

В вышедшем сравнительно недавно на экраны фильме «Полторы комнаты, или сентиментальное путешествие на родину», повествующем о воображаемом возвращении И. Бродского в родной Ленинград, режиссер А. Хржановский выбрал основным средством передвижения своего героя пароход. Доведись мне, фантазировал я, находясь под впечатлением от увиденного, участвовать в составлении сценария фильма, посвященного Рите Клейман, я бы отстаивал поезд как основное средство передвижения. Поезд непременно должен был бы присутствовать в этом фильме! Во-первых, он напрямую связан с хронотопом дороги, ставшим составной частью хронотопной системы в творчестве Достоевского, разработкой которой активно занималась Рита Яковлевна: дом — дорога — город — Вселенная (Впрочем, пароход тоже помогает преодолевать реальные и воображаемые расстояния, вот только граница родной для Риты Яковлевны Молдовы сплошь сухопутная). Во-вторых, поезд — тот демократический вид транспорта, который всегда приводил в трепет сердце жителя провинциального города (Кишинев в этом смысле сделал за последние двадцать лет головокружительную карьеру, превратившись из провинциальной столицы одной из республик-сестер в столицу независимого государства. И в этих словах нет ни доли уничижения. Автор имел честь родиться в том же городе). Как тут не вспомнить праздничную встречу дизеля Бухарест–Синая в пьесе М. Себастьяна «Безымянная звезда», запретный плод местных гимназисток! Как забыть о памятном поезде «Молдова», связывавшем долгие годы не только два населенных пункта, не разделенных государственными границами, но и два хронотопа — столичный и провинциальный вариант хронотопа города! Именно с поездом связана интрига: кто же в этот раз на целые сутки будет твоим попутчиком; именно уютное купе располагает к долгому и внимательному чтению под стук колес, к вдумчивому размышлению-медитации, к задушевному общению с попутчиками за стаканом чая или чего погорячительнее. О таком попутчике, как Рита Яковлевна, любой студент-филолог мог бы только мечтать. Правда, свои знания, свой юмор, свои жизненные наблюдения она вряд ли бы стала отдавать сразу. Она бы присматривалась, прислушивалась: а действительно ли собеседнику интересна литература и жизнь, мелькающая за окном покачивающегося на рельсах купе?

Наша первая встреча с Ритой Яковлевной оказалась мимолетной. Нам, студентам-первокурсникам, представили нашего куратора, кандидата филологических наук, преподавателя русской литературы 18 и 19 веков. На следующий день группа уезжала в колхоз, и настоящее знакомство оказалось отложенным больше, чем на месяц. В первом семестре первого курса мы встречались только на политинформациях, проведение которых вменялось в обязанности кураторам групп. К формальным мероприятиям наш куратор относился весьма неформально, поэтому политинформации проводились максимально редко. Позже, немного узнав нас, Рита Яковлевна поделилась взглядом факультетского начальства на сложившуюся ситуацию. Начальство поставило на вид кураторам, что политинформации как мощное средство идеологического воспитания проводятся без должного энтузиазма, как-то... «с холодцом». Несколько мгновений наш филологический народ безмолвствовал и загоготал лишь тогда, когда до первого шибко грамотного наконец дошло, что начальство в поисках изящного выражения пыталось воспроизвести идиоматическое «с прохладцей». Политинформации с тех пор мы больше не проводили, а в своем кураторе обнаружили человека, с которым по-русски абы как не поговоришь. В поезде, конечно, нашлось бы время и для легкомысленного трепа, но лично я ждал бы момента, когда Рита Яковлевна заговорит о своих любимых темах: о Достоевском, о Довиде Кнуте, Александре Гольдмане, о хронотопе провинциального города — о живой литературе, занимавшей ее сердце ученого и преподавателя безраздельно. Рита Яковлевна никогда не испытывала пиетета перед такой формой донесения информации, как лекция. Гораздо больше ее увлекала форма дискуссии, семинара, заинтересованного и раскрепощенного обмена мнениями. Она несколько раз предлагала идею выездного занятия у себя на даче, в тени деревьев, с видом на грядки овощей, выращенных собственноручно. Но до этого, к сожалению, так и не дошло. Зато до третьего курса включительно каждый семестр, в котором Рита Яковлевна читала свой предмет, мы проводили капустники, на которых разыгрывали сцены из произведений русской и мировой классики («Подщипа» Крылова, «Бригадир» Фонвизина, «Мещанин во дворянстве» Мольера, произведения Вольтера и других авторов). Рита Яковлевна была убеждена, что истинный интерес к литературе возникает при прямом соприкосновении с самим текстом. Владея всем необходимым для научной работы терминологическим аппаратом, наш куратор никогда не «оглушала» своих студентов наукообразными «нарративами» и «дискурсами». «Если человек пришел на филфак и не любит читать, зачем я буду ставить ему низкую отметку и тем самым усугублять его страдания? — говорила она. — Лучше я предложу ему попробовать сыграть на сцене произведение, которое он, возможно, никогда не прочтет». Рите Яковлевне всегда были узки общепринятые в советском, а позже национальном образовании концепции и границы, очерченные так, словно они даны на века. Выход за границы устоявшегося, желание найти новый ракурс всегда отличали нашу РЯ от других преподавателей, и именно эти качества стали теми ферментами, которые надежно защитили ее от превращения в провинциального ионыча. По-английски про таких людей говорят «larger than life» — «больше жизни». Риту Яковлевну всегда привлекала светлая, праздничная сторона жизни, наполненная остроумием, интеллектуальной игрой, карнавалом цитат. Не случайно свой трагифарс-фантасмагорию «Мышкин и Моисей, или прибытие поезда» она реализовала как сшибку литературных времен, как апофеоз странных сближений. Из вагона в вагон, сквозь пространство и время переходит литературный Протей, многоликий князь Мышкин. Разлом литературных судеб в пьесе напоминает читающим о трагических разломах их собственных судеб, когда, выехав с перрона одного государства, они уже много лет мчатся по

территории нового государства, к которому все еще трудно привыкнуть. И память, своя и попутчиков, упрямо возвращает путника к общим темам, потому что говорить о том, что разделяет и унижает себя и другого человека, скучно и разрушительно для души.

Великий русский философ С. Л. Франк сравнивал человеческую жизнь с поездкой на поезде. Здесь одни люди слишком много времени и сил отдают обустройству в своем временном пристанище, дрожат от скорой тревожной остановки на границе или таможне; другие же целиком устремлены мыслями в будущее, к той встрече, что ждет их в конце пути. Общее же у тех и других то, что выходить рано или поздно придется всем. Рите Яковлевне не все равно было, как выглядит ее временное купе, но большую часть своей души она посвятила настоящим и грядущим встречам — с читателями, единомышленниками, родными по духу и крови людьми. И эти встречи еще состоятся.

В конце пьесы-фантазии Мышкин усыновляет еврейского младенца-сироту и дает ему свое имя. Так появляется на свет новый литературный персонаж — мальчик Моисей Львович Мышкин. На протяжении нескольких последних лет жизни наша Рита Яковлевна мечтала о проведении конференции, посвященной иудео-христианскому диалогу в литературе. Кажется, созданный ею образ мог бы стать прекрасным камертоном к такому нужному в наше раздерганное и разобщенное время диалогу.

MATERIALELE CONFERINȚEI ȘTIINȚIFICE INTERNAȚIONALE
„PROBLEME ACTUALE ALE ARHEOLOGIEI, ETNOLOGIEI ȘI STUDIULUI ARTELOR”
(Chișinău, 14—16 mai 2009)

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ АРХЕОЛОГИИ, ЭТНОЛОГИИ И ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ»
(Кишинев, 14—16 мая 2009 г.)

В. СТЕПАНОВ

УРБАНИСТИЧЕСКАЯ СРЕДА КАК ОЧАГ ФОРМИРОВАНИЯ ЧУВСТВА КСЕНОФОБИИ В ГОРОДАХ МОЛДОВЫ

Часть I

После распада Союза ССР ставшие независимыми бывшие союзные республики — некоторые в большей, некоторые в меньшей степени — оказались под серьезным экономическим, политическим и, конечно, культурным западным влиянием. Очевидно, что именно городская среда, в том числе в силу наибольшего сосредоточения СМИ, восприняла, прежде всего, демократические свободы, а с другой — именно город столкнулся в наибольших масштабах с этносоциальными болезнями Запада. Проблема усилилась всплеском национального самосознания, на волне которого, собственно, и произошло оформление независимости государств новых демократий. Мало чем отличилась и Молдова. Схема оформления действий народных фронтов в разных государствах в прошлом единой страны в немалой степени походили друг на друга, что лишний раз заставляет задуматься и обратить внимание на во многом схожие, но не одинаковые проблемы и процессы, подчеркивающие наличие общего манипулятора.

Было бы неверным утверждать, что проявления ксенофобии не имели места в годы Советской власти. Как и в настоящее время, их можно условно разделить на непродуманные акции, осуществляемые государством, такие как массовые переселения крымских татар или попытку решить цыганский вопрос путем паспортизации ромов по титульному этносу той республики, в которой они проживали. В Украине их делали украинцами, в Молдавии — молдаванами, но от этого, конечно, меньше они цыганами не стали, а цыганская проблема во многом осталась.

Другие проявления ксенофобии или нетерпимости встречались и встречаются на так называемом бытовом уровне. В этом плане с ними проще обстояло дело при Советской власти, которая выработала систему воздействия на все возраста и сдерживала крайние настроения путем партийно-государственной пропаганды. Идея равенства и братства на основе сложившихся в процессе эволюции Советской власти ценностей, с одной стороны, сглаживала проблему различий и нетерпимости (опять подчеркну, на основе таких общих и незыблемых ценностей, как повсеместное распространение русского языка, образ русского старшего брата и т. п.), с другой стороны, именно невнимание к национальному вопросу послужило формированию одной из главных опор в процессе раскола Союза ССР.

Незначительный экскурс в прошлое лишний раз подтверждает значимость внимания к проблеме ксенофобии в условиях трансформирующейся Молдовы.

Влияние урбанизации на молдавское сообщество своими корнями уходит еще в середину XIX в. Удельный вес городского населения в крае был необычайно высок, так к 1856 г. оно составляло 21% от общего числа жителей (Абакумова-Забунова, 2006, 24; Жуков, 1964, 64). К концу XIX столетия, несмотря на некоторое снижение, наблюдаемое в динамике численности городского населения, Бессарабия представляла собой одну из густонаселенных территорий Российской империи.

На рубеже XIX и XX вв. урбанизированной категорией населения были русские, 45% которых проживало в городах. В городах также насчитывалось 52,6% (от общей численности) поляков и евреев, 12,1% украинцев. Позже, в 30-е гг. основными преобладавшими национальностями в городах оставались русские, украинцы, молдаване (Репида, 2000, 151; Кустрябова, 1986, 45-46).

В XIX в. в Бессарабии практически только элита, в том числе и молдавская, владела русским языком. В силу того, что Бессарабия была аграрным краем, основная масса населения общалась на этнических языках. Знание русского было престижно и дало свои плоды уже во второй половине XIX столетия. Особенность заключается также в том, что Бессарабия, в отличие от стран Закавказья, была присоединена к России мирным путем, без многолетней войны. Таким образом, население края, видя в лице Российской империи избавителя от гнета турок и единоверца, не воспринимала Россию в качестве оккупанта. Дореволюционная Россия характерно отличалась от других могучих держав тем, что ее колонии находились в составе империи, и социально-экономический статус многих из них, в частности Бессарабии, под имперским влиянием значительно улучшился. Бессарабия Российского периода была известна в качестве вольницы. Здесь отсутствовало крепостное право, жителям края были дарованы многочисленные льготы. Изменился статус местной знати. Пустующие земли Новороссии, в которую входила Бессарабия, притягивали к себе не только лиц, официально переселяемых на новые территории, но и наиболее пассионарных личностей, беглых от крепостничества и панщины из центральных регионов Украины и России. Полиэтничность края и полилингвизм, исторически сложившиеся в нем, отличали данную территорию от ряда

других окраинных земель империи. Эти и другие факторы способствовали осознанию жителями края себя единой общностью — бессарабцами (региональная идентификация). В Бессарабии XIX — первой половины XX в., а позже и в Советской Молдавии со стороны государства не уделялось внимание региональным языкам. Их никто не запрещал и никто не поощрял. Они сохранились в силу естественной защитной реакции этнических групп в составе иноэтничного окружения с одной стороны и в связи с аналогичной реакцией по отношению к государственному — русскому языку.

Данные переписей населения послевоенного времени свидетельствуют об устойчивом увеличении состава населения в городах республики (см. Табл. 1). Как видно из представленной ниже таблицы, на протяжении всего послевоенного периода города Молдовы испытывали неуклонное увеличение численности населения. Особенно четко динамика прослеживается, если посмотреть данные за последние годы (см. Табл. 2). *(Табл. 1 и 2 см. в след. номере).*

На примере городской субкультуры видна проблема внутриэтнического конфликта, выраженная, прежде всего, в социальной дифференциации между городской и сельской культурой. Еще одной причиной этому в Молдове является лингвистическая неурегулированность, которая начала просматриваться в крае задолго до обретения республикой независимости. Рассмотрение этого интересного и актуального вопроса — тема для отдельного разговора.

В Кишиневе последствия румынского пребывания 1918—1940 гг., потери в Великой Отечественной очень сильно изменили состав городского населения. Это привело к тому, что после присоединения Бессарабии к СССР, еще в годы войны, стала меняться социальная структура города: в первые послевоенные годы сюда была привлечена большая волна сельского населения (Репида, 2000, 152). На подъем народного хозяйства и инфраструктуры города были направлены представители интеллигенции из других регионов СССР (Репида, 2000, 163-164). Но здесь мы сталкиваемся с тем, что если в 50—60-е гг. XX в. республика нуждалась в специалистах и охотно привлекала их извне, то позже были выращены уже собственные кадры разнопрофильных специалистов, причем упор делался на повышение профессионального уровня прежде всего национальных кадров — молдаван. Со временем это привело к определенному внутреннему конфликту между приезжими специалистами — русскоязычными, как правило, жителями города, и подготовленными в советской инфраструктуре национальными кадрами, выходцами из села, приехавшими на учебу в город и оставшимися там работать. Несмотря на свою полиэтничность, урбанизированные центры Молдовы, так или иначе, представляют языковую культуру мажоритарного этноса, с одной стороны, и русскоязычную языковую культуру — с другой. В период с 1940 г. до середины 80-х гг. XX в. в городах республики сформировалась определенная часть русскоязычного населения. Причем эта категория населения была отделена от молдаван сложившейся в тот период лингвистической обстановкой (в Молдавии, в отличие от многих национальных республик бывшего СССР, было не обязательно знание языка национального большинства — молдаван). В силу специфики исторических процессов и национально-психологического климата, распространенного в крае, в Бессарабии, а позже и в МССР, знание молдавского языка, равно как и языков национальных меньшинств, оказалось как бы на втором плане. Произошла парадоксальная ситуация: тянущиеся к высокой русской, единоверческой культуре молдаване считали обязательным обучить своих детей русскому языку. Что же касается представителей национальных меньшинств, они поступали также, но при этом выпадал сам молдавский язык как язык большинства, который во многих сферах заменялся русским. Последняя волна распространения русского языка имела место в период восстановления народного хозяйства в 40—70 гг. XX в. Долгое время не решавшаяся лингвистическая проблема привела к тому, что в русскоязычной среде горожан (в том числе и молдавской национальности) стало складываться приспособление части интеллигенции молдавского этноса под более «выгодные ценности» русскоязычия. Появились пренебрежительное отношение к плохо говорящим, на русском языке и не владеющим городской культурой молдаванам — *мулям, мулькам, мулевкам, быкам, бычкам и т. п.* Подобного рода прецеденты можно встретить и в настоящее время. Эти оскорбительные эпитеты в определенной степени в смысловом значении близки к распространенным, например, в Москве терминам — *лох, лоханка* и т. п., которыми некоторые коренные горожане характеризуют приезжих из села.

Ситуация начала меняться к середине 80-х гг. XX в., когда было подготовлено достаточное количество специалистов — представителей мажоритарного этноса. А 80-е гг. характеризуются целым парадом сменяющих друга первых секретарей ЦК, началом перестройки и агонией СССР. Русский язык в Молдавии стал терять основу своего статуса.

Общедоступный русский в качестве языка, претендующего на какой либо статус, стал неудобен националрадикалам Молдовы начала 90-х гг. Ведь статус русского как языка межнационального общения ни к чему не обязывает. *Элита не боится языков без статуса, не боится она и бесписьменных языков.*

Отсутствие политического решения языковой проблемы лежало в основе таких реалий как конфликт с Приднестровьем и языковая проблема юга (в частности — в Гагаузии). В результате произошло отделение от центра регионов, в которых элита и население по своей ментальности и национальному составу не воспринимали молдавский язык в качестве *единственного* — государственного. Сегодня в Гагаузии и в Приднестровье задекларированы по три языка, имеющих статус государственных. Позже в республике был создан Тараклийский уезд (ныне район) с компактным проживанием болгар. В нем, в отличие от Приднестровья и Гагаузии, статус государственного языка имеет только молдавский. Однако, несмотря на разницу в статусе и положении, во всех трех регионах наиболее распространен русский язык, как в делопроизводстве, так и в образовании, в том числе и городах. На бытовом уровне население сел и особенно городов предпочитает общаться на этнических языках и русском (Степанов, 2002, 170-183).

Таблица 2 представляет однозначную тенденцию, указывающую на расширение количества лиц, проживающих в городской среде. Объясняется это современными миграционными процессами, когда каждый второй житель республики столкнулся с тем, что кто-либо из его родственников или знакомых покинул Молдову с целью заработка. В результате схема вырисовалась достаточно прозрачная. В период начала экономических «штормов» 90-х первыми трудности перемен почувствовали наиболее информированные

жители городов республики. Именно они в массовом порядке выехали за пределы республики, в страны Европы, Израиль, США, Канаду, Россию. Далее все протекало согласно известной русской поговорке — «свято место пусто не бывает». Город продолжал манить к себе. Вместо уезжающих на заработки и ПМЖ в город двинулись жители села. Сказалось и резкое понижение уровня жизни в целом по республике, что особенно заметно стало ощущаться в сельской местности. Развал коллективных хозяйств и многочисленные эксперименты на селянах привели к массовому обнищанию. Село, как и город, также подалось на заработки и ПМЖ, как за рубеж, так и в города республики, где жизнь нелегка, однако несколько лучше, чем в селе. В ходе этнологических экспедиций мне неоднократно приходилось слышать от респондентов мысль о том, что нечего делать детям в селе, пусть едут в город, там хоть будущее есть.

Часть вернувшихся с заработков стали покупать квартиры в городе, селиться сами или устраивать там своих детей или родственников из села, отправляясь снова на заработки. Можно сказать, что наряду с новыми русскими и молдаванами стали появляться новые горожане. В таком крупном мегаполисе как Москва среди коренных горожан ходит распространенный комментарий, когда они сталкиваются с проявлениями провинциализма и бескультурья, — «понаехали!». Занимаясь опросом общественного мнения по проблеме межэтнических отношений мне удосужилось слышать абсолютно аналогичные суждения со стороны кишиневцев и бельчан. С одной стороны, речь идет о простом замыкании внутри ценностей, свойственных отдельной этносоциальной группе, а с другой — налицо проблема нового и консервативного. Причем новое, обладая меньшей культурой, более мобильно, прекрасно понимая, что только своими руками и головой добьется успеха в новых непривычных условиях. Ситуация в определенных чертах напоминает схлестнувшихся героев из Шариковых и так называемых «бывших» в булгаковском «Собачьем сердце» (напомним, что описываемые М. Булгаковым события проходили также в трансформационное время) (см. Табл. 7-11 *в след. номере*).

Проблема ксенофобии в немалой степени выходит на проблему языка, поднятую временем. В годы независимости в Республике Молдова лингвистический фактор приобрел поистине знаковую роль.

С 1812 г. Бессарабия вошла в состав Российской империи. Следует подчеркнуть особое влияние, которое оказали на развитие этнолингвистических процессов два последних столетия — период, за который местное население прошло путь нескольких формаций.

Нетерпимость и напряженность вокруг этнонима «молдаване» и глоттонима «молдавский язык». Проблема ксенофобии в условиях современной Молдовы заключается, прежде всего, в том, что сами представители титульного этноса нуждаются в защите. Этнические ориентиры мажоритарного этноса действительно можно охарактеризовать как феномен. Пережив наряду с другими бывшими союзными республиками в начале 90-х гг. XX в. всплеск национально-политических вызовов, Молдова выделилась среди них тем, что только в ней наиболее радикальная часть мажоритарного этноса отказалась от этнического имени и, по сути, провозгласила свою идентичность с мажоритарным этносом соседней Румынии. Прошедшие годы независимости позволяют констатировать, что проблема раскола в идентичности молдавского этноса республики сохраняется. На эту проблему неоднократно обращалось внимание в разные годы независимости (Шорников, 1997, 6-21; Грек, 1999, 14-15; Степанов, 2007). Говоря о проистекающих процессах в современной Молдове, американский исследователь Д. Лейтин справедливо обращает внимание на проблему кризиса идентичности. Нельзя не согласиться с автором, но одновременно необходимо отметить, что это далеко не первый коллапс, который переживает мажоритарное население современной Молдовы, а равно с ним и представители национальных меньшинств, живущие на этой территории. Кризис идентичности прослеживался в факте деформации национального сознания уже на начальном этапе создания современной молдавской нации в XIX в. под влиянием на традиционную культуру народа внешнего фактора — русской и новорумынской культур (речь идет о территориях запрутской Молдовы, вошедших в состав образованной тогда усилиями сильнейших государств Европы современной Румынии) (Laitin, 1998).

Говоря о молдавской идентичности, следует считаться с фактом того, что значительные по численности массы молдавского населения проживают в нескольких государственных образованиях.

Запрутские молдаване, входившие ранее вместе с бессарабцами в состав молдавского княжества, в настоящее время находятся в составе соседней Румынии и обладают иной политической и гражданской идентичностью. Этноним «молдаванин» — «moldovean» превратился у них в регионализм с преобладанием общераспространенного сознания румынской идентичности. Последнему в немалой степени способствовала и продолжает способствовать идеологическая политика румынского государства. Молдаване, живущие в междуречье Прута и Днестра, оказались в иных условиях. После 1812 г., попав под прямое влияние России, на местных жителей, с одной стороны, обрушилась волна русификации, а с другой, в силу внутренней политики Российской империи (и перенявшего эту практику СССР), сохранялись местные устои и традиции регионов (позже союзных республик).

Такая политика привела к сохранению молдавской идентичности, которая, однако, находилась на пограничье восточнороманской и восточнославянской культур. Это наложило соответствующий отпечаток на *маргинализацию сознания* местных жителей. Процесс усилился событиями XX в.

На его протяжении местное население дважды, с перерывом находилось под имперским и советским влиянием и испытало на себе воздействие политики румынской идентификации. Речь идет о межвоенном периоде и годах независимости. Это не могло не сказаться на результатах трансформации идентификационных ценностей.

В Республике Молдова, в свою очередь, можно выделить несколько исторически сложившихся регионов, где на протяжении истории сформировались региональные идентичности — это Правобережная и Левобережная Молдова. В определенной степени сложилась парадоксальная ситуация: в истории известны две «Правобережные Молдовы», одна исторически входит в состав Валашского государства (ныне территория Румынии). Другая — это Пруто-Днестровский регион — основная часть территории Правобережной Молдовы. Эти земли еще известны под названием — Бессарабия, она, в свою очередь, включает в себя часть территории Буджака (который в исторических источниках еще известен

как «Старая Бессарабия», «Древняя Бессарабия»). Опять таки события XX в. разделили эту территорию между двумя союзными республиками. В годы советской власти это не ощущалось в связи с отсутствием внутренних границ и таможен, но это лишь на первый взгляд. Так или иначе, население попадало под влияние местных «правил игры». Районы городов Рени, Измаила, Аккермана на юге Молдовы и пограничные с Молдавской ССР районы Черновицкой обл., тоже ранее входившие в состав Бесарабии, были включены в состав Украины. Это не могло не повлиять на формирование идентификационных ценностей у проживающего там украинского и молдавского населения.

Наконец, еще одна компактно проживающая общность молдаван присутствует на Левобережье Днестра. По мнению молдавского историка В. Н. Стати, этому способствовала не только переселенческая политика, это «даже было ускорено включением населения этих краев в сферу интересов молдавской церкви» (Стати, 2003, 229). Историк констатирует тенденцию того, что численность молдаван, селившихся в левобережных районах в XIX в., растет, а их доля в этническом составе сокращается в сравнении с численностью представителей др. национальностей, которые селятся здесь в этот период: украинцев, русских, евреев, немцев и др. (Стати, 2003, 231). Молдавское население Левобережных районов исторически имеет наиболее тесные контакты с восточнославянским населением, компактно проживающем в городах левобережья — Тирасполе, Рыбнице. О чувствах региональной идентичности населения Приднестровья показательно свидетельствуют результаты исследований американских, российских и приднестровских ученых (Бабилунга, Бомешко, 1998, 35-37; Губогло, 2000, 13-35; Губогло, 2003).

Учитывая резкие смены и социальные жернова эпох, можно сказать, что местное население оказалось не только в условиях активно действующей этноконтактной зоны и пограничья культурных традиций, но и под сильным прессингом маргинального фактора, проявлявшегося наиболее ощутимо и наглядно во времена перемен.

Говоря о молдаванах, следует учитывать, что речь идет о самом многочисленном в Республике Молдова этносе, а в силу этого можно утверждать, что их этнические проблемы становятся общими для всего населения. Отсюда вытекает еще один прослеживаемый в последнее десятилетие вывод: *национальные меньшинства, организации которых наиболее активны в городах, более целенаправленно заинтересованы в сохранении молдавской идентичности мажоритарного этноса, нежели сами молдаване с разрозненной и полярно ориентированной элитой* (при этом нельзя однозначно утверждать, что сами национальные меньшинства представляют собой единую массу населения с общими интересами). Это ли не повод задуматься о целом клубке благоприятных для неприятия проблемах.

Общее прошлое в период формирования современных наций, которое объединяет на одной территории молдаван и не молдаван, свидетельствует об их едином статусе во внешнем восприятии. И те, и другие должны были играть по одним правилам, диктуемым в разное время Турцией, потом Россией, затем непродолжительное время Румынией, потом снова Россией, но уже в лице СССР. По сути, ни у молдаван, ни у национальных меньшинств края не выработалось чувства независимости и государственной самостоятельности. Ведь даже за последние два с лишним века наши территории находились либо в фанариотской зависимости, либо входили в состав России и Румынии. Таким образом, молдавская независимость за последние более чем двести лет по возрасту походит на 19-летнего юношу. А люди в этот период жизни весьма подвержены внешнему влиянию. Вспомним тот же переворот, который 7 апреля 2009 г. руками студентов, развороти вших здания Парламента и Президентуры, привел к власти современные либеральные силы.

Феноменальные трансформации, происходящие в среде мажоритарного этноса, привели к тому, что современные исследователи пришли в определенное замешательство. Одним из фундаментальных вопросов стала проблема этнической и гражданской идентификации молдаван по обе стороны Днестра. «Все смешалось, — пишет московский исследователь М. Н. Губогло, — где «центр» молдавского народа, где его диаспора? На правом или левом берегу Днестра? Увы, несмотря на парадоксальность, эти вопросы обрели далеко не шуточное значение» (Губогло, 2000, 14). Молдавский этнолог В. С. Зеленчук в своем последнем выступлении на международной конференции, посвященной 100-летию Российского этнографического музея, в 2002 г., высказал следующую мысль: «Будут ли молдаване самостоятельным этносом, или же они составят часть румынской нации — покажет будущее» (Зеленчук, 2002, 183).

Проблема борьбы с ксенофобией в немалой степени должна быть сопряжена с современной системой образования, призванной быть ориентированной на борьбу с ней. В настоящее время в Республике функционирует система образования на двух языках — молдавском (который практически повсеместно уже называют румынским) и русском. В ряде учебных заведений некоторые предметы читаются на языках нацменьшинств, в некоторых в виде отдельного предмета читается родной язык национального меньшинства.

Здесь следует сделать важную, на мой взгляд, оговорку, понятно, что полиэтническое сообщество, коим является Молдова, требует знания о других народах, но ведь речь идет о городской культуре, где в высотных домах люди не знают даже соседей по подъезду и обычно не здороваются с ними. У каждого индивидуума или этносоциальной группы свой (понятие следует понимать как усредненное) индивидуальный мир, как определенная замкнутая система, в которую допускаются либо лица, признающие этнокультурные ценности (шире: «правила игры»), либо не принимается никто. Город представляет собой средоточение многочисленных этнических групп, представители которых находятся в различных средах общения, системе ценностей, в том числе игнорировании того, что не знают или не желают воспринимать. С сожалением следует констатировать, что система образования, в которой немало делается для гармонизации межэтнических отношений, еще немало предстоит осуществить.

В полиэтническом сообществе большое значение призвано играть взвешенное грамотное образование и патриотическое воспитание, в обязательные требования которых должны включатся такие ценности, как добрососедство (последнее время чаще используется более распространенное, но, на мой взгляд, и более размытое понятие — толерантность), необходимость знания культуры проживающих по соседству народов, а по возможности и языка, уважительного отношения к потребностям других, список можно

продолжать, но смысл, думается, понятен — полиэтническое общество требует знания своих проблем и понимания других. С сожалением следует констатировать, что над этой проблемой Молдове предстоит еще немало трудиться. Несколько примеров. Последние годы в школах республики читается предмет «История, культура и традиции» соответственно русских, украинцев, болгар и др. Детям дают знания об этносах, к представителям которых они относятся. Это неплохо, но, так или иначе, ведет к замыканию на собственной культуре. В учебной программе полиэтнического государства давно назрела потребность в курсе под общим названием — «этнология». Тем более что опыт создания подобных курсов имеется в ряде стран СНГ.

Еще один пример: в процессе этносоциологического опроса учащейся молодежи вместе с коллегами — этнопсихологами мы проводили тренинг с учащимися из разноязычных лицеев. В процессе работы коллеги попросили детей нарисовать на ватмане, какой они видят свою страну — Молдову. Спустя некоторое время после получения задания учащиеся одной из молдавских школ спросили: «а гостей тоже рисовать». В результате выяснилось, что под гостями понимаются все не румыны, живущие в Молдове: русские, болгары, гагаузы, евреи и др.

И, наконец, последний пример: заботясь об адаптации детей в новых условиях, многие родители из русскоязычных семей отдают детей в детские сады и школы с молдавским языком образования. После адаптации многие дети, придя домой, заявляют маме или папе «что с тобой говорить, ты же русофон/ка!». Таких примеров, к сожалению, немало.

И конечно, если говорить о воспитании и образовании, необходимо во главу угла ставить политкорректность.

Литература

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

И. И. Кауненко полагает, что это связано как с низким уровнем общения с данной группой (иногда практически никаким), так и с отсутствием информации об истории, культуры данной этнической группы./Психологические особенности этнической идентичности подростков в республике Молдова: проблемы и перспективы (на основе социально-психологических исследований) // Moldoscopie (probleme de analiză politică) Revista ştiinţifică trimestrială, nr. 1 (XXXII). Chişinău: USM, 2006.

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

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

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

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

Степанов В. П. Национальная идентичность и языковые предпочтения в межэтническом диалоге: по материалам этносоциологического опроса в Республике Молдова // Minoritările Naţionale şi Relaţii Interetnice — tradiţia europeană şi experienţa noilor democraţii pentru Moldova. Vol. II. Iaşi, 2002.

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

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

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

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

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

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

REZUMAT

În publicaţie se atrage atenţia asupra unor factori ce determină formarea sentimentelor xenofobe. Totodată, în articol se înaintează teza despre impactul complex asupra problematicii centrelor urbanistice şi influenţa procesului de urbanizare asupra conşiinţei sociale.

Cuvinte-cheie: xenofobie, intoleranţă, oraşele Moldovei, comunitate moldovenească, etnonimul «moldoveni», glotonimul «limba moldovenească», sistemul de învăţământ, mediul confesional, cercetare etnosociologică.

РЕЗЮМЕ

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

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

SUMMARY

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

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

В. БЛАЖКО

ВЛИЯНИЕ ЦЕННОСТЕЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НА ЭТНИЧЕСКУЮ САМОИДЕНТИФИКАЦИЮ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

Многие страны постсоветского пространства в процессе перехода к рыночным отношениям проходят этап, в котором особенно остро встают проблемы духовного переустройства общества. В это время в общественном сознании, основу которого составляют традиционные ценности и идеалы, нормы и правила поведения, сложно и весьма противоречиво формируется новая система ценностей и ценностных ориентаций людей. В транзитивном обществе она сегодня определяет среду самоидентификации и социализации молодого поколения и подвержена влиянию глобализации (особенно в сфере культуры), с одной стороны, и социально-экономических реформ во внутренней политике стран — с другой.

Любое общество на каждом этапе своего развития диктует гражданам определенную динамику сознания и поведения, они же вынуждены в той или иной степени адаптироваться согласно фону общественной жизни. И основную роль в этом процессе играют идеология, характер политических и социальных отношений, культура в целом. В переломные, кризисные времена массовое сознание приобретает неустойчивый, мимикрирующий характер, так как в обществе нет основополагающей объединяющей идеи, обнажается разложение общественных нравов и устоев, переосмысливаются социальные ценности и ориентации людей (старое отвергается, новое не определено, аморфно). Социальные институты перестают в полной мере выполнять свои функции или изменяют их характер, что ведет к дезинтеграции социальных отношений. Все это порождает всеобщий кризис.

Социально-экономические преобразования, которые происходят в Молдове, приобрели всеохватывающий характер, то есть коснулись всех сфер жизнедеятельности людей. Мы переживаем время великого перелома не только в экономике и политике, но и в образе жизни людей, их психологии, в деятельности всех социальных институтов. Специфика этих реформ во многом определяется влиянием глобализирующей культуры на внутриполитическую жизнь страны.

Влияние глобализирующей культуры в нашей стране особенно ярко проявляется в молодежной субкультуре. Ценности традиционной национальной культуры уже много лет вытесняются схематизированными стереотипами — образцами массовой культуры «американского образа жизни». Однако вестернизация культурных интересов имеет и более широкую сферу приложения: художественные образы возводятся на уровень форм группового и индивидуального поведения молодых людей и проявляются в таких чертах личности, как прагматизм, жестокость, неуемное стремление к материальному благополучию. Наши социологические исследования показывают, что многие социальные ориентации молодежи формируются идеалами именно «вестернизированной» американской культуры. В качестве жизненных целей молодые люди назвали: «жизнь, полная удовольствий», «жить в кайф», «иметь деньги и реализовать все свои возможности» и др. (Данные социологических опросов молодежи Молдовы 2004-2009 гг., 5). К сожалению, как показывают социологические опросы в молодежной среде, именно такие моральные императивы внедряются всеми возможными средствами (СМИ, искусство, литература, кино) в сознание современного поколения, причем на всем постсоветском пространстве. Так, например, за последние 15 лет, по мнению россиян, люди стали более циничными (считают 54% респондентов), менее честными (66%), менее душевными (62%) (Белкин, 2008, 45). А в Молдове молодежь отмечает, что мы стали менее альтруистичными — 24,7%, менее дружелюбными — 39,5%, менее целеустремленными — 21,5% и т.д. (Данные…, 2004-2009 гг., 7).

С другой стороны, качественно и количественно перестраивается не только ценностная система общества, но и ее потребители, т.е. люди. В современном обществе духовные ценности становятся товаром, приносящим прибыль. Ценности утрачивают свою главную и естественную функцию — быть средством удовлетворения духовных потребностей не только одного человека, но и общества в целом. А сами люди, в массе своей, перестают быть активными участниками духовного производства. Оно «отдается» бизнесу. В результате таких процессов в социуме все интенсивнее развивается система манипулирования общественным сознанием, навязывание личности ценностей и ориентаций конформистского и приспособленческого характера. И как следствие у значительной части населения формируется престижно-потребительское «ритуальное» поведение. В его основу кладутся принципы «потребительской морали» неогедонизма с присущей ему мотивацией поведения, средств самоконтроля, оправдания и обоснования максимальных наслаждений, независимых от моральных последствий. Такое поведение расширяет свои границы до социальных практик общества, то есть «пронизывает» все социальные структуры, формируя на всех уровнях социума упрощение «версий жизни», образцы конкретно-социального, стандартизированного поведения. Все это приводит к тому, что моральные императивы, лежащие в основе социальных духовных ценностей, приобретают релятивистский характер, а сама мораль становится «ситуативной», способствуя мимикрии поведения человека.

Сложившиеся условия становления подрастающего поколения приводят к политизации, коммерциализации, выходу «из поля моральных оценок» социальных ценностей значительной части молодежи. Социологические исследования, проведенные нами в последние пять лет (2004-2009 гг.), показывают наиболее общие тенденции влияния глобализирующей культуры на молодежь. В экономической сфере, например, значительно снизился рейтинг высоких профессиональных знаний и умений (с 54,7% до 34,1%), упал престиж мастера своего дела, хорошего профессионала (49,1% до 30,6%), путь к профессиональному успеху стал определяться через «умение легко приспосабливаться к жизни» (число таких ответов возросло с 36,5% до 58,5%) и «наличие необходимых знакомств и связей» (с 21,3% до 45%) и т.д. Идеал для развития личности «быть образованным, духовно-богатым человеком» постоянно теряет престижность (число ответов снизилось с 20,1% до 12,5%) и т.п.

Важно также отметить, что среди проблем, которые беспокоят молодежь, появились ранее не актуализированные: беспокоят (и очень беспокоят) возможность потерять работу (66%), деньги и материальная обеспеченность (76%), карьера, продвижение по службе (77%), жилищные проблемы (56%), материальная зависимость от родителей (59%) и т.д. Менее всего стали беспокоить молодежь проблемы нравственного характера (34%), проблемы религиозного характера (23%), взаимоотношения с родителями и родственниками (36%) и т.д. (Данные..., 2004-2009 гг., 13)

В транзитивном обществе социальные изменения очень быстротечны, и самоидентификация личности часто испытывает «давление условий». Так, например, у «молодых взрослых» (возраст 25-30 лет) в социальных ориентациях и в структуре жизненных ценностей начинают преобладать доминантные ценности традиционной культуры: «стать профессионалом в своем деле» (80%), «человеком, у которого крепкая семья и хорошие дети» (78%), «быть здоровым и физически сильным» (62%), образованным, духовно богатым человеком (47%) и т.д. (Данные..., 2004-2009 гг., 8). Народная культура становится особой сферой формирования мировоззренческих установок личности. Остановимся подробнее на этом феномене.

Культура — это понятие многоплановое, сложное, неоднозначное. Многообразие научных подходов в исследовании этого социального феномена породило различные трактовки роли, места и сущности культуры. Наиболее общепринятыми ее определениями в социологии считаются «исторически сложившуюся совокупность социальных норм и ценностей данной общественной системы», «способ, метод ценностного освоения действительности», «совокупность материальных и духовных ценностей, созданных и создаваемых в результате созидательной деятельности людей» и т.д. (Энциклопедический социологический словарь. 1995, 765).

Нами культура будет рассматриваться как качественная характеристика человеческой деятельности, с одной стороны (во всем многообразии ее видов, форм, способов и результатов), или как многообразие человеческой деятельности, выражающее социальные отношения, направленное на создание, усвоение, сохранение и распространение предметов, идей, ценностных представлений, обеспечивающих взаимопонимание людей в различных социальных структурах — с другой стороны. Сам механизм самореализации в сфере культуры предполагает одновременное освоение и творение новых культурных норм и ценностей. Начинается этот процесс с освоения (интериоризации) культурных ценностей предшествующих поколений. Освоение это может проходить в различных формах (развитие, отрицание) и зависеть от степени активности субъекта, склада его психики, поля социализации и т.п.

Современная цивилизация постоянно доказывает, что культура не есть исключительное достояние избранных, духовной элиты или бизнес-менеджеров. Активное творчество широких народных масс, воплощенное в произведениях искусства, создает уникальный по качеству и уровню пласт культуры, а народ превращает в ее универсальный субъект. Именно в этой сфере проявляется национальный менталитет, умение и способность философского осмысления действительности, представление ее широкими социокультурными категориями. Таким образом, культура выступает полем законо- и целесообразности, блюстительницей общественных ценностей, способом открытия и создания человеческих возможностей, сферой утверждения национальной идентичности и свободы.

У истоков формирования народной культуры многих народов стояла традиционная аграрно-патриархальная цивилизация. Именно на ее основе формировалась национальная мифология, нормы, обычаи, весь уклад жизни. Здесь культура была «вплетена» в быт, в социальные практики межличностных отношений и т.п. Именно поэтому в этнической самоидентификации людей народная культура играла и играет особую роль. Ведь этническая идентификация представляет собой процесс формирования и поддержания национальной, прежде всего, идентичности, то есть процесс усвоения норм, моральных качеств, обычаев, традиций своего народа, ценностей своей культуры и на их основе отождествления себя с определенной социальной группой. Причем, это отождествление происходит на различных уровнях и по различным основаниям (эмоционально-духовном, территориальном, родственно-клановом и т.п.). Эта традиционная народная культура — поле широких социальных практик для самоидентификации личности. Ведь человеку всегда более близко, понятно, «воспринимается родным» все то, что впиталось в процессе всей жизни: будь то национальная кухня или одежда, сельская архитектура или традиции, обряды, обычаи, которые соблюдали и соблюдают близкие ему люди. Культурные ценности становятся общественно одобряемыми нормами, образцами поведения, примерами успешной коммуникации в жизни общества.

Одной из функций культуры социологи называют интеграцию людей в социуме. В мультикультурном обществе эта функция реализуется часто сложно и противоречиво. Наличие свободно развивающихся национальных культур в сфере общенародной не есть еще достаточное условие обретения какой-либо общностью нового уровня консолидации. Этнический парадокс современности состоит в том, что, наряду с объективной тенденцией интернализации материальных сторон жизни («перемешивание» людских масс, унификация образа жизни, стирание различий в образе жизни и т.д.), все острее дает о себе знать тенденция к национальному обособлению, к защите своей национальной самобытности от влияния глобализации. Потребность в осознании своей личной принадлежности к национальной культуре, самоидентификации в современных условиях решается на уровне не только социальной общности или народа, но и на уровне каждого отдельного гражданина.

Почему это особенно активно происходит в моменты кризисов и реформ? На наш взгляд, тому есть несколько причин. Во-первых, процесс культурного строительства национальных меньшинств получает новые импульсы к развитию. Ведь полиэтническое государство с централизованной властью, каким был Советский Союз, представляло собой крайне идеологизированное и политизированное пространство, которое способствовало формированию особой ментальности и культуры «окраинных» регионов. Поэтому в процессе построения независимых государств начинают возрождаться их традиции, обряды и обычаи, ранее запрещенные по идеологическим или политическим причинам. Во-вторых, в межличностных и межнациональных отношениях переосмысливаются многие исторические личности, события, факты. И через призму «современного видения истории» часто приобретают иные оценки и характеристики. В-третьих, глобализация в сфере культуры часто лишает народы их самобытности,

национальной идентичности и на «иделах вестернизированной культуры» создает некий обезличенный (в этническом и национальном смысле) геокультурный суррогат.

Именно поэтому в таких условиях традиционная народная культура остается тем фундаментом этнической (национальной) идентичности, который держит и развивает любой народ, не дает ему исчезнуть в истории, как «пыль на ветру». Отсюда следует, что забота о сохранении национального культурного достояния, его приумножении и передача последующим поколениям — задача чрезвычайной государственной важности для всех и каждого.

Литература

Белкин С. Общественная нравственность сегодня: куда и почему движутся нормы? // Политический класс, 2008, № 5-6.

Данные социологических опросов молодежи Молдовы 2004—2009 гг. Выборочная совокупность трех исследований по теме 1800 чел.

Социология — наука об обществе // Харьков, 1990.

Энциклопедический социологический словарь. М.: ИСПИ, 1995.

РЕЗЮМЕ

В статье исследуются особенности изменений системы ценностей традиционной культуры в современном обществе и их влияние на формирование этнической самоидентификации молодого поколения.

Ключевые слова: молодежь, ценности культуры, этническая идентификация.

REZUMAT

În articol sunt reflectate particularităţile schimbărilor sistemului de valori ale culturii tradiţionale în societatea contemporană şi influenţa acestora asupra formării autoidentificării etnice a generaţiei tinere.

Cuvinte cheie: tineret, valorile culturale, autoidentificarea etnică.

SUMMARY

The article investigates the peculiarities of the changes of the traditional culture value system in the modern society and their influence on the ethnic identity of the young generation.

Key words: youth, cultural values, ethnic identification.

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

IU. BEJAN-VOLC

FENOMENUL GENDER MIGRAŢIONAL RURAL: NOŢIUNI CONCEPTUALE

Scopul cercetării în ştiinţele socio-umane are două aspecte principale: unul este stabilirea şi descoperirea faptelor, iar celălalt, construirea de ipoteze şi teorii explicative.

Întru atingerea acestui scop disciplinele ştiinţifice etnologia şi antropologia (culturală şi socială) îşi propun nu numai acumularea materialului empiric şi analiza acestuia, ci şi înţelegerea semnificaţiilor, explicaţiei relevante a fenomenelor pe care intenţionează să le rezolve acestea, fiind imposibil a le dezvălui şi detaliza fără descrieri adecvate. Pentru aceasta este nevoie ca atât construcţiile mintale cât şi observarea faptelor să fie făcute sistematic, respectând coerenţa între logica elaborării, operaţiile noastre mintale şi realitatea concretă.

A înţelege şi a argumenta tezele relatate mai sus ne-au ajutat şi cele scrise de savantul Henri Stahl — „fie că pornim de la gândire la realitate, fie că pornim de la realitate spre gândire — nu putem decât să aproximăm adevărul din ce în ce mai veridic, prin înaintări pas cu pas, adică printr-un mers du-te vino între gând şi empiric, singurul demers care ne permite înlăturarea din ce în ce mai deplină a neconcordanţelor" (Stahl, 1975, 72).

În viziunea autoarei „înlăturarea neconcordanţelor" este raportată la „procesul de cunoaştere", iar acesta nu înseamnă o serie de propoziţii, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei iniţiative — ea nu este doar o cunoaştere simplă, ci e o cunoaştere „a ceea ce trebuie preferat, deci a şti să trăieşti..." (Gherman, 2003, 16).

În această ordine de idei înţelegem, că opera fundamentală a cercetărilor interdisciplinare rămâne până în prezent a fi *„o carte a cunoaşterii"*, care atestă bogăţia, continuitatea, autenticitatea materială şi originalitatea spirituală a popoarelor conlocuitoare din Republica Moldova.

În lucrarea prezentă *obiectul de cercetare* interdisciplinară sunt oamenii din comunităţile rurale, ei fiind şi „actorii" proceselor migraţionale.

Ipoteza generală a cercetării: fenomenul migraţional este un „fon indigest" al societăţii rurale, care direcţionează şi semnifică relaţiile între genuri.

Pentru a examina ideile expuse este necesar la început să analizăm teoriile postmoderniste privitor la câteva modele filosofice ale cercetării omului — evidenţiindu-l ca obiect natural şi ca fenomen „Ego" — aceste teze se raportează la antropologie, sociologie, psihologia cunoaşterii etc. Pe această cale cercetarea noastră găseşte cheia de înţelegere a procesului cunoaşterii — ea fiind comprehensiunea reciprocă direcţionată spre schimbarea *„a mea însumi şi a celuilalt"*.

Spre o cunoaştere ştiinţifică sugerăm ideea că omul poate constitui obiectul de cercetare şi în cazul când acesta rămâne a fi

şi subiectul de studiu, adică în rezultatul experimentelor (proceselor) de cercetare, acesta (omul) este analizat prin realizarea lui şi ca subiect în diverse activităţi — o situaţie cunoscută de mulţi specialişti din diverse domenii de cercetare. În acest context *problema cunoaşterii* la Platon o înţelegem sub două perspective: pe de o parte cunoaşterea este suprema purificare, pentru că prin ea se dobândesc virtuţile, deci este un mod de viaţă, iar o a doua perspectivă presupune un discurs filosofic, o anumită concepţie teoretică. Aşadar, revenim la ideea că Binele este cunoaşterea supremă, idee prin care şi cele drepte, şi toate celelalte bunuri devin utile şi de folos… Chiar şi lumina Soarelui îşi găseşte echivalentul simbolic în ideea de Bine… Deci, când vorbim despre discursul filosofic — acesta trebuie să se transforme în mod de viaţă, acesta se defineşte ca un exerciţiu spiritual, adică o practică menită să determine o schimbare radicală a omului. Astfel marele filosof tinde *spre o dilatare a eului în totalitatea realităţii, ca sufletul fără încetare să îmbrăţişeze întregul şi universalitatea divinului şi a umanului — principii ce promovează Adevărul, Binele şi Frumosul înţelese ca valori umane, exigenţe ale cunoştinţei umane, ale cunoaşterii realităţii, ale schimbării pozitive.*

Cele relatate ne îndeamnă pe noi, specialiştii din diverse domenii ce prin ceea ce scriem să ne apropiem de simţul dreptăţii, să chibzuim cu multă pietate ceea ce se întâmplă în jurul nostru *întru a apropia Binele şi Frumosul de desăvârşirea creştină, aceasta referindu-se şi la cunoaşterea fenomenului migraţional rural.*

Mulţi savanţi cu renume în lucrările lor subliniază, că *omul şi modul lui de trai* constituie obiectul şi subiectul de cunoaştere ştiinţifică multidisciplinară, formând câmpul orientativ şi determinând intenţii serioase de cercetare. Despre aceasta ne amintesc lucrările *„Трактат о человеческой природе»* (Д. Юм), *«Антропология с прагматической точки зрения»* (Ем. Кант) etc.

În contextul dat savantul rus P.D. Tişcenco, în articolul *«Институт человека как философская идея»*, scrie: «Формирующиеся как самостоятельные науки или научные направления, каждый вариант антропологии в свою очередь оказывается в потоке непрекращающихся дифференциации и специализации» (Человек, 2008, 25).

Acest subiect este relatat în lucrările reputatului filosof german M. Heidegger astfel: «Каждая частная наука в ходе производимого ею методического развертывания исходного проекта вынуждена дробиться на конкретные поля исследования. Такое дробление (специализация) никоим образом не есть просто растущей необозримости исследовательских результатов. Оно не неизбежное зло, а существенная необходимость науки как исследования» (Хайдеггер, 46-47).

Fenomenul gender migraţional conform teoriilor savantului filosof M. Heidegger, în viziunea noastră, înseamnă a analiza multidimensional obiectul şi subiectul de cercetare şi ne îndeamnă să explicăm ce înţelegem prin paradigma „fonul indigest" al societăţii.

Aşadar, cunoaştem că studiile cu privire la *problema sărăciei* în Republica Moldova, evidenţa dinamică a factorilor individuali şi psihologici, social-economici şi politici etc. constituie o sinteză a cunoaşterii realităţii existente, privind asemănările şi deosebirile între tipurile şi dimensiunile sărăciei rurale, tendinţele de creştere a acesteia pe zone şi localităţi sătesti, pe grupe şi familii etc.

Subliniem că perioada de trecere la relaţiile de piaţă a declanşat procesul de reducere a consumului pe cap de locuitor şi s-a transformat în *sărăcie de consum*. În contextul principiului „o nenorocire nu vine niciodată de una singură", la sărăcia de consum în mediul rural s-au alăturat alte fenomene negative: bunurile existente îşi pierd din valoare — iese din funcţie utilajul (aparatajul) casnic, se acumulează datorii ale unităţilor publice locale, „îşi iau avânt" astfel de tendinţe negative ca: alcoolismul, violenţa (de toate formele), banditismul, criminalitatea etc. Astfel orientările valorice ale oamenilor de la sate „lasă mult de dorit": se înstrăinează rudele şi prietenii, ia amploare egoismul, invidia şi indiferenţa. Deci, *sărăcia* se instalează ca stare, de fapt, în toate sferele vieţii din comunităţile rurale, inclusiv şi în cea spirituală. Şi dacă sărăcia de consum mai poate fi ocolită şi „tratată" prin procesul de creştere economică, apoi *sărăcia multidimensională* este o problemă — cheie în Republica Moldova, care necesită cercetări teoretice şi aplicarea practică a diverselor politici de stat şi, în primul rând, a celora din perspectiva drepturilor fundamentale ale omului, definite în Rezoluţiile ONU şi a Consiliului Europei, stipulate în Constituţia Republicii Moldova etc.

Principalele trăsături ale sărăciei rurale sunt cele economice şi social-psihologice, care se caracterizează prin: lupta permanentă pentru supravieţuire, salarii mici, şomaj, organizarea activităţilor ocazionale şi tenebre etc. şi deficit educaţional considerabil (lipsă de virtuţi); violenţă în familie şi comunitate, boli cronice, dependenţă de alcool şi stupefiante, omoruri premeditate etc.

Noua sărăcie (cea universală), provocată de criza financiară planetară constituie un flagel nu numai pentru ţările ce se află în tranziţie — aceasta a împânzit toată Planeta Pământ. De aceea, în mod firesc, toate guvernele, organizaţiile internaţionale s-au centrat asupra combaterii acestei *crize de proporţie*. Aceasta a afectat grupurile de risc din ţară şi, îndeosebi, pe cele din mediul rural: ţăranii, şomerii, angajaţii pe un timp limitat, persoanele cu nivel redus de instruire, familiile cu mai mulţi copii şi cele monoparentale, mamele solitare, bătrânii şi invalizii etc. Cu siguranţă în „topul sărăciei" îşi fac mereu locul persoanele cu salarii mici — aceştia fiind profesorii şi medicii, pensionarii şi tinerii ce absolvesc şcoala.

Cercetările de teren, efectuate în diferite zone ale Republicii Moldova într-o perioadă de peste două decenii, arată fără echivoc că numărul locuitorilor din mediul rural, care-şi caută un loc de muncă mai bine plătit peste hotarele ţării, s-a mărit de la an la an şi de la lună la zi — acesta constituind (neoficial) circa un milion de persoane. *Sărăcia de consum* a agravat simţitor situaţia materială şi „tonul spiritual" al familiilor rurale, a influenţat la creşterea numărului de migranţi. *Cele relatate mai sus* au determinat „fonul indigest" al fenomenului migraţional.

Cercetările de teren din ultimul deceniu demonstrează, că veniturile multor familii rurale (*în componenţa cu migranţi*) au făcut posibil ridicarea nivelului de trai al oamenilor de la sate: ia naştere businessul mic şi mijlociu, se deschid întreprinderi mici, locuri de muncă etc.

Venitul financiar al migranţilor constituie rostul vieţii multora din ei — acesta asociat fiind cu noţiunea de fericire, ceea ce înseamnă o familie sănătoasă şi copii cu studii, confirmă 70% de respondenţi (Materiale de teren, 2007-2008).

Cercetătorii, în scopul de a scoate în evidenţă individualităţile social-culturale ale genurilor (femei, bărbaţi) aflate în procesul migraţional, semnificaţiile acestora în cunoaşterea realităţii în contextul relaţiilor dintre tipurile de migranţi, orientările lor valorice etc., încearcă să modeleze noi categorii mintale — stereotipuri de gândire şi comportament, să introducă unele noţiuni de spaţiu şi timp, de opoziţie şi contradicţie, fiind departe de gândirea tradiţională rurală etc. În căutarea unor obiectivităţi, etnologii, antropologii, psihologii sociali, sociolingviştii, etnosociologii etc. păstrează semnificaţii umane, având scopul ca fenomenele cercetate să rămână a fi comprehensibile, adică intelectuale şi sentimentale, bifocalizate în contextul celor zece porunci creştine.

Cercetarea fenomenului migraţional urmăreşte în viaţa socială rurală un sistem de aspecte legate între ele organic şi este orientată mai cu seamă în relevarea noilor tipuri de migranţi — după sistemul de rudenie, înrudire şi simţ prietenesc, toate constituind diverse semnificaţii în formele de trai migraţional. Aceste idei le citim şi în lucrările lui Marcel Mauss (Franţa).

Deci, o cercetare-model etnologică şi antropologică ne orientează spre determinarea şi definirea semnificaţiilor în relaţiile dintre membrii familiei migraţionale, modului de trai, aceste determinative fiind şi un discurs filosofic, un exerciţiu spiritual, o practică menită să determine o schimbare a genului — astfel, orientându-ne la teoriile platoniene despre aceea, că are loc o dilatare a Eului în totalitatea realului sufletesc sătesc, care trebuie să tindă fără încetare ca să îmbrăţişeze întregul şi universalitatea divinului şi a umanului, să contempleze totalitatea timpului şi a fiinţei. Deci, valorile umane — exigenţe ale conştiinţei umane, a cunoaşterii realităţii, sunt bazate pe principii ale unei raţionalităţi pozitive şi trebuie să promoveze Adevărul, Binele şi Frumosul.

Reputatul savant român Constantin Noica ne aminteşte, în contextul celor relatate mai sus, că Socrate era foarte mult interesat de virtute, dat fiind că omului i se cere să îngrijească de sufletul său, fiind chiar el însăşi acesta, prin „mărirea învăţăturilor de exerciţiu" (Platon, 486a).

Prin urmare, fenomenul gender migraţional rural, constituie aspecte semnificative conceptuale de cercetare şi că este imposibil a înţelege vreunul din acestea fără a-l regăsi şi a-l reaşeza printre celelalte. Această idee constituie o ipoteză explicativă în cercetarea obiectului şi subiectului propus.

Pentru o argumentare ştiinţifică a temei este necesar ca în textul lucrării să fie explicate/ţi noţiunile şi termenii — cheie: fenomen migraţional, gender, sărăcie rurală, cunoaşterea socială, semnificaţie, construcţie gender, stereotip gender, să fie scoase în evidenţă formele lexicale de exprimare ale actorilor sociali asupra fenomenului relaţional familial în contextul „gender tradiţional rural" etc.

Un fenomen constituie un proces (social, economic, cultural, politic, migraţional etc.) în deplină manifestare, în evoluţie într-o societate, în cazul nostru, într-o comunitate rurală.

Migraţia ca fenomen desemnează deplasarea populaţiei rurale dintr-o localitate în alta, dintr-o zonă în alta, dintr-o ţară în alta. Nu întotdeauna oamenii care se deplasează sunt cei mai săraci, mai degrabă aceştia sunt indivizii capabili să sesizeze decalajul dintre aspiraţiile lor şi posibilitatea de a le realiza.

Descrierea consecinţelor fenomenului migraţional le găsim în diverse lucrări ştiinţifice, în care sunt analizate diverse aspecte conceptuale. În această ordine de idei, fenomenul migraţional scoate în evidenţă unele trăsături specifice. În unele ţări emigranţii deţin o asimilare culturală deplină — adaptarea lor la modelele culturale ale societăţii în care s-au stabilit. Astfel are loc un proces de integrare sau asimilare culturală. În unele state (SUA, Italia, Israel etc.) grupurile etnice (din Republica Moldova, România, Rusia etc.) menţin mai mult timp sau chiar în permanenţă modelele culturale de origine. Deci, urmărim un fenomen de revenire la identităţile naţionale conform teoriei celor trei generaţii, despre care scrie savantul american William Herberg.

Argumentarea temei ne cere ca să revenim la *noţiunea de gender,* care după părerea multor cercetători, atât în limba română, cât şi în alte limbi, nu are o traducere şi semnificaţie adecvate.

Noţiunea de gender, ca aspect conceptual, sistematizează şi diversifică (construieşte) relaţiile dintre individ-individ (femeie-bărbat), dintre individ şi grup, stabileşte relaţii social-culturale şi familiale şi reprezintă particularităţi individuale, iar *termenul „gender"* reprezintă un sistem destul de complicat, o construcţie teoretică, bazată pe experienţa personală şi pe cea colectivă, un model (o imagine) de viaţă a femeii şi a bărbatului, a fetiţelor şi băieţeilor, care determină sistemul de relaţii şi comportamente, stereotipuri de gândire şi modele de realizare etc. *Noţiunea de gender,* fiind o construcţie social-culturală, relevă un produs (sau un proces), un sistem de reprezentări despre sine şi despre altcineva — acestea însemnând un cuplu de tehnologii sociale şi manifestări culturale rurale, toate constituind tendinţe de autoafirmare şi norme de conduită pentru bărbaţi şi femei (Bejan-Volc, 2004, 9-10).

Prin urmare, analiza fenomenului migarţional include un complex de noţiuni conceptuale, care se completează permanent cu noi formule şi determinări, ceea ce constituie un specific al cercetării fenomenului migraţional gender, iar sistemul gender ca totalitate are tangenţe cu sistemul ierarhic şi de dominare, care formează o gamă de probleme, modele, strategii, concepte etc. Cercetările gender migraţional se raportează şi la aspectul sociolingvistic, care evidenţiază factorii lingvo-socioculturali, ce determină atitudinea societăţii faţă de femeile şi bărbaţii migranţi, comportamentul individului în funcţie de genul la care aparţine, imaginaţiile stereotipice despre calităţile femeieşti şi bărbăteşti, despre schimbările orientărilor valorice ale acestora — totul ce se referă la sfera vieţii sociale şi a culturii ambelor genuri. Astfel, noţiunile de „feminitate" şi de „bărbăţie", „demnitate", „fidelitate" sunt studiate nu ca factori imanenţi-naturali, ci ca factori conceptuali-culturali şi psihologici.

În contextul propus de noi, ontologia genului (femeie, bărbat) ca fenomen al culturii, conţine diverse noţiuni şi termeni, care au format limbajul rural şi au adus o contribuţie importantă la cunoaşterea ştiinţifică a sintagmei „gender tradiţional rural", iar noţiunea de asimetrie în cercetările respective au determinat un specific aparte al relaţiilor gender migraţional. Cât priveşte stereotipurile gender migraţional rural, apoi aceştia stabilesc noţiunile şi termenii ce caracterizează fenomenul cercetat, analizează şi evidenţiază funcţii şi semnificaţii, tendinţe şi afirmări, statute şi roluri etc. ale personalităţii femeii şi bărbatului aflat în migraţie. În acest context, individul şi socialul reprezintă în cercetarea problemei asupra genurilor-migranţi, categorii socio-psihologice, iar reprezentările social-culturale şi psihologice completează noţiunile de gender şi stereotip gender rural.

În studiul nostru am ţinut cont de anumite aspecte ale teoriei cunoaşterii sociale şi înţelegerii comprehensibile. Conţinutul lucrării se dezvăluie în contextul aspectelor conceptuale ale fenomenului gender migraţional, care realmente cere cunoaşterea reprezentărilor sociale din mediul rural, a formelor comportamentale ale genurilor, a viziunilor personale ale acestora etc. Aceste tendinţe şi permanenţe determină individualităţi socioculturale, tipuri de indivizi, stereotipuri de gândire, forme de conştientizare a faptelor şi modele de raporturi, relaţii personale, interconexiuni ale fenomenului migraţional rural.

Abordarea metodologică a temei este necesară să fie completată cu informaţii culese pe teren. Acestea plasează în centrul atenţiei, în primul rând, personalitatea femeii şi cea a bărbatului, ei fiind priviţi ca o unitate ce există exclusiv pentru a se realiza, ca o emanaţie a trăsăturilor lor, reprezentând o construcţie social-culturală, esenţa căreia este identificată în cadrul procesului interacţional ce are loc între membrii familiilor migraţionale. În contextul relevării aspectelor conceptuale interacţiunea ca formă şi comunicarea ca metodă de acumulare a informaţiei empirice sunt raportate la un cod comun de principii, în scopul determinării semnificaţiilor social-culturale şi semnificaţiilor social-psihologice în diverse comportamente individuale şi colective. În asemenea situaţii este important să ţinem cont de faptul, că şi limbajul acceptat de actorii sociali (informatori, experţi mass-media

etc.) exprimă stilul comportamental, orientările valorice, nivelul de educaţie şi de instruire, competenţa profesională a acestora.

În cercetarea gender migraţional este necesar a găsi explicaţii fenomenale, care să completeze această paradigmă — reprezentări sociale, interacţiuni şi contradicţii socioculturale. Acestea ţin şi de formele de interpretare a diverselor teorii ştiinţifice şi articulează, în special, ariile de cercetare ale antropologiei, etnologiei, sociologiei etc. cu psihologia socială.

Deci, un rol aparte în cercetările gender migraţional îi revine câmpului social, care este constituit din contradicţiile dintre individ-individ, individ-societate, individ-grup social, grup social-societate, dar care nu exclude armonia dintre aceştia, dat fiind că există tendinţe spre o durabilă coeziune, iar un factor specific, ce caracterizează, îndeosebi, membrii familiei migraţionale este, ca ambii (membrii superiori) tot mai des năzuiesc să stabilească relaţii autonome.

Astfel, menţionăm că reprezentările sociale (interacţiunile umane) se organizează întotdeauna într-o schemă cognitivă de bază, alimentându-se permanent din câmpurile social şi psihologic, din imaginarul colectivităţii, precum şi din bagajul cultural al subiectului şi obiectului cercetat. Ideile, credinţele, mentalităţile, tradiţiile reprezintă factori activi, care stimulează acţiunile genurilor (migranţilor) într-un mediu necunoscut.

În definirea concluziilor ştiinţifice un rol important se atribuie contradicţiilor sociale şi conflictelor interne (personale), acestea fiind relaţii de opoziţie, de incompatibilitate, care deseori exprimă o categorie ştiinţifică fundamentală, subliniind unitatea contrariilor, coexistenţa şi negarea reciprocă şi constituie esenţa tuturor proceselor naturale, sociale şi psihice — deziderate ce modelează relaţiile între femei şi bărbaţi. Astfel, caracterul cercetărilor multidisciplinare depinde de aspectul activ al „eului" (el fiind obiectul şi subiectul cercetării). Această structură cognitivă (mai bine-zis, stabilitatea ei) este concepută ca reglator al comportamentului uman în cercetarea fenomenului migraţional rural.

Evenimentele socioculturale, economice şi politice din ţara în care se găseşte migrantul, devin permanent un stimulator în formarea statutului social al conceptului despre sine în sistemul de cunoaştere a realităţii, iar, în acest context, individul se foloseşte tocmai de trăsăturile prototipice la percepţia celorlalţi (străini şi compatrioţi), dat fiind că *o posibilă soluţie o oferă efectul de asimetrie între eu — altul şi noi — alţii.*

Aparatul de cercetare gender migraţional în lucrarea noastră depinde mult de caracterul informaţiei, de alegerea agenţilor intervievaţi, de sistemul de valori ale subiecţilor, de nivelul de educaţie şi de modul de viaţă al acestora, de caracteristicile specifice ale individului în acţiune, de transformările social-economice, politice şi culturale din societatea rurală, acestea constituind fenomene colective şi diverse transformări cu caracter durabil şi de permanenţă în timp şi spaţiu.

Rezultatele investigaţiilor de teren din ultimii ani demonstrează sensuri existenţionale, ce au capacitatea de a converti concretul în abstract şi invers. Prin intermediul acestora se creează o viaţă de mari tensiuni filosofice, ce solicită nu numai instinctul şi tradiţionalul, dar, în primul rând, intelectul şi înţelepciunea, care sunt raportate la fondul genetic şi supuse în permanenţă transformărilor social-istorice la etapa de trecere la relaţiile de piaţă.

Cercetarea fenomenului migraţional gender în contextul modului de trai rural prezintă un concept de mare actualitate în analizele sociologice, antropologice, etnologice etc., deoarece studiază omul (femeie, bărbat) ca membru al unui grup social (familia) în anumite condiţii istorice, geografice, politice etc. *Obiectul şi subiectul* major al disciplinelor la care ne-am referit anterior este populaţia (locuitorii din mediul rural) încadrată în complexul „aspectelor istorice, de structură socială, ale formelor de producţie şi de mediu economic, de caracter alimentar şi de cel al condiţiilor de viaţă, în care se desfăşoară procesul de apariţie şi dispariţie a indivizilor ce compun o colectivitate" (Milcu, Maximilian, 1967, 11).

Gândirea antropologică şi etnologică, în contextul cercetării temei, se raportează la prezenţa omului în mediu social-cultural, la situaţia demografică a populaţiei rurale, având ca indicatori semnificativi numărul căsătoriilor şi divorţurilor, rata natalităţii şi mortalităţii, copiii în dificultate, relaţiile între femei şi bărbaţi, copii şi părinţi, dimensiunile de gen etc.

Este necesar să menţionăm, că pentru o analiză complexă a fenomenului migraţional în aspect cultural şi social, antropologia, în viziunea savanţilor R. Bales şi H. Hoijer (SUA), antropologia culturală îndeosebi, cuprinde trei ramuri importante: arheologia, etnologia şi sociolingvistica. Cât priveşte etnologia (ca şi culturologia) aceasta face sinteza, clasifică şi compară culturile, sunt teoria culturii la a diferite popoare. Sociolingvistica precum şi studiul vorbirii şi limbajului într-un context antropologico-social, elucidând originea, evoluţia şi diversitatea limbilor, analizând în ce măsură similitudinile şi divergenţele cultural-sociale deţin conexiuni istorice în timp şi spaţiu. Este bine să amintim, că primele preocupări de antropologie apar la Dimitrie Cantemir (în „Descrierea Moldovei"). În anii patruzeci ai sec. XX specialistul în antropologie Olga Nekrasov a studiat problemele legate de locuitorii din Nordul Moldovei, iar în anul 1946 Marin Preda (România) a publicat prima carte de Antropologie generală. La începutul secolului XX cercetări antropologice asupra caracterelor locuitorilor din Basarabia au fost efectuate de savantul elveţian E. Pittard în colaborare cu A. Donici. În viziunea autoarei, şi ţinând cont de tema cercetării, amintim unele teze ştiinţifice argumentate de savantul antropolog, ac. St. Milcu (România), care scria că studierea omului ca individ trebuie efectuată în strânsă legătură cu factorii naturali şi social-istorici, iar particularităţile unei populaţii pot fi explicate prin „aspectele istorice, de structură socială a satului, problemele de clasă, formele de producţie şi caracterele lor, nivelul economic, caracterul alimentaţiei şi condiţiile de viaţă familială şi individuală" (Milcu, Maximilian, 1967, 22-23). În această ordine de idei, savanţii Traian Herseni şi V. V. Caramelea (România), în lucrările de specialitate menţionau că *antropologia* ar trebui să cuprindă toate preocupările ştiinţifice privitoare la natura umană, la cercetarea omului total, dat fiind că această ştiinţă în sensul ei larg, fizic — social — cultural, ocupă un loc interesant în cadrul celorlalte ştiinţe, întrucât omul aparţine deopotrivă naturii şi societăţii.

În viziunea savanţilor români *antropologia* se află permanent în faţa unei cauzalităţi extrem de complexe. Ea cuprinde o mulţime de factori endogeni şi exogeni, istorici şi actuali, de ordin geografic şi de ordin biologic, sociologic, psihologic etc. şi cu cât societatea se ridică la o altă treaptă, preponderent creşte importanţa cercetărilor complexe, ţinându-se seama de sistemul de relaţii între indivizi, formele de cunoaştere şi sensibilitate, de conştiinţă şi voinţă, de explicaţiile cauzale ale acestora. Astfel rolul ştiinţelor sociale în cercetările antropologice şi etnologice creşte enorm, făcându-se apel la ajutorul sociologiei, demografiei, sociolingvisticii, psihologiei sociale şi individuale — acestea devenind în permanenţă ştiinţe de colaborare directă (Structura antropologică.., 1966, 35-36). Dat fiind că cercetarea temei propuse are o semnificaţie sociologică, antropologică şi etnologică, trebuie să se ţină seama de ideile sugerate mai sus de savanţii cu renume, de noile tendinţe în cercetarea fenomenului gender migraţional rural.

ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "A.LUPAN" A ASŞ

Note

[1] Noile domenii de cercetare antropologică, indiferent de etapa afirmării tematice sau emergenţa noilor direcţii de studiu, sunt determinate de o multitudine de diferenţieri şi specializări.

[2] Fiecare ştiinţă în parte, pe parcursul afirmării metodologice a proiectului propus spre implementare, se confruntă/cunoaşte un proces inevitabil de segmentare pe varii domenii de cercetare. Procesul respectiv de segmentare (specializare) reflectă extinderea hotarelor cunoaşterii şi constituie dovada unei necesităţi obiective de afirmare a ştiinţei ca proces de cercetare.

Literatura

Bejan-Volc Iu. Relaţiile gender rural: un imperativ al timpului. Chişinău, 2004.

Gherman Oana-Magdalena. Discursuri etice şi estetice. Buc., 2003.

Materialele de teren (anii 2007-2008).

Milcu St., Maximilian C. Introducere în antropologie. Buc., 1967.

Platon. Republica. / Dialoguri. Buc., 1996.

Stahl Henri. Teoria şi practica investigaţiilor sociale. Buc., 1975.

Structura antropologică, privită comparativ, a satelor Nucşoara şi Cîmpu lui Neag (sub redacţia acad. Ştefan Milcu şi prof. Horia Dumitrescu). Buc., 1966.

Журнал «Человек», nr. 6, 2008.

Хайдеггер М. Сочинения. Москва, 1998.

REZUMAT

A înţelege şi a argumenta ştiinţific fenomenul migraţional rural înseamnă „a înlătura neconcordanţele" raportate la procesul de cunoaştere, care atestă continuitatea, autenticitatea materială şi originalitatea spirituală a omului-migrant rural.

Cuvintele-cheie: fenomen, migraţie, gender migraţional, categorie gender, proces de cercetare, aspect conceptual, fon indigest.

РЕЗЮМЕ

Понимать и научно аргументировать сельский миграционный феномен означает «устранить несоответствия», относящиеся к познавательному процессу, который подтверждает последовательность, материальную достоверность и духовную оригинальность человека, сельского мигранта.

Ключевые слова: феномен, миграция, миграционный гендер, гендерная категория, исследовательский процесс, концептуальный аспект, сложное представление, смутное понимание.

SUMMARY

The understanding and the scientific argumentation of the rural migration phenomenon means "removing the contradictions" concerning the cognitive process that confirms the continuity, material authenticity and spiritual originality of a person, a rural migrant.

Key words: phenomenon, migration, migratory gender, gender category, research process, conceptual aspect, dim idea.

Е. КВИЛИНКОВА

ТЕРРИТОРИАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БЕЛОРУСОВ МОЛДОВЫ ЧЕРЕЗ ОТНОШЕНИЕ К ОБРАЗУ РОДИНЫ

Одним из этносов, проживающих на территории Республики Молдова и внесших немалый вклад в ее развитие, являются белорусы. Для представителей белорусской диаспоры, хоть и небольшой по численности, характерны свои особенности в области адаптации и аккультурации. Проводимые же исследования, а также этносоциологические опросы по проблемам идентичности и адаптации этнических групп Молдовы ориентированы на изучение, главным образом, значительных по численности национальных меньшинств: русских, украинцев, гагаузов, болгар. Из поля зрения ученых полностью выпала такая этническая группа, как белорусы Молдовы. В настоящее время отсутствуют какие-либо данные по проблемам их идентичности, адаптации, аккультурации, что уже само по себе свидетельствует об актуальности данной тематики.

Усиление белорусской этничности, как и многих других народов бывшего постсоветского пространства, происходило после развала СССР и установления границ. Ухудшившееся материальное положение, не позволявшее, как прежде, часто ездить в гости на Родину к родным, усилило чувство ностальгии. В большинстве случаев оно связывается с природой Беларуси, с тем клочком земли, где человек родился и провел детство, с родительским домом. Вместе с тем, чувство привязанности к родной земле является составной частью самосознания белорусов.

В данной статье предпринимается попытка рассмотрения территориальной идентичности белорусов Молдовы как одной из форм проявления их самосознания, в основе которой лежит восприятие белорусской этнической территории как общего «собственного» / «своего» пространства.

Указанная форма идентичности рассматривается учеными как один из видов социальной идентичности. «Территориальная идентичность необходимо связана со специфическим пониманием идентифицируемой территории, осуществляющимся за счет переживания индивидом социокультурных обстоятельств и черт, которые характеризуют данную территориальную общность, как своих собственных» (Шматко, Качанов, 2005).

Наша работа строится на принятом в науке подходе к изучению территориальной идентичности, в основу которого положен принцип исследования личности через изучение «пристрастности» человеческого сознания (Петренко, Алиева, 1987). Территориальная идентичность личности раскрывается нами через отношения образов «Родина» и «населенный пункт, в котором я родился». Таким образом, социальная идентичность личности рассматривается как структура субъективного семантического пространства территорий, в которой образ «Родина» распространяется на территории, лично значимые для человека, то есть данная форма идентификации предполагает наличие психологической близости. Исходя из этого, ее можно рассматривать как одну из форм проявления этнической идентичности.

Исследование проведено на основе полевого материала, собранного автором в 2009 г. в ходе углубленного интервью у этнических белорусов, проживающих на территории Молдовы, в том числе АТО «Гагауз Ери» и Приднестровья[1], на основе которых опубликованы несколько статей (Квилинкова, 2010, Квилинкова, Сакович, 2009). Отметим, что основная часть опрошенных — это представители старшего поколения, переселившиеся в Молдову в 50-х — первой половине 80-х гг.

Как видно из ответов респондентов, при в общем-то нормальной социальной обустроенности и комфортности у них довольно сильны ностальгические чувства. Несмотря на удаленность от Родины, она постоянно напоминала о себе. Причиной этому является, по-видимому, психологическое состояние, которое характеризуется тем, что люди стали жить «двойной» жизнью — «и тут и там».

Многие представители старшего поколения белорусов хотели бы вернуться на Родину, но не могут из-за проблемы обмена или покупки жилья, а также потому, что здесь их семьи, здесь они «пустили корни». В результате жизнь складывалась так, что в Беларуси они бывали наездами, чтобы увидеться с родственниками, побродить по лесу, получить пенсию (которую оформляли там ввиду того, что она выше молдавской) и подлечиться. Подобная ситуация для них же самих является психологически сложной, так как, по их выражению, «приходится жить на два лагеря».

Причина столь сильной ностальгии самими респондентами объясняется особым состоянием души. Стремление попасть на Родину — *«...это, наверное, с кровью. Ностальгия по месту, где родилась...»*[2].

Однако, как можно видеть, значимым фактором выступает идентичность с окружающей средой. Практически все респонденты в первую очередь подчеркивали тоску по белорусской природе, принципиально отличающейся от молдавской.

Ностальгия по разливам, заливным лугам, лата цветет[3].

Скучаю по белорусским равнинам, людям[4].

Даже спустя 30 лет мне снятся белорусские горы, катание на лыжах, луга. Близка белорусская природа. Там климат здоровее[5].

Притягивает белорусская природа. Воспоминания о походах за ягодами, за грибами. Когда я туда поеду, у меня душа раскрывается[6].

Я, как зайду в лес, — оживаю[7].

Бывают ностальгические моменты, вызванные воспоминаниями о природе, лесе, реке, рыбалке. Чем старше, тем больше охватывает ностальгия. Родина — это страна, где ты родился; и детские воспоминания всегда остаются в душе, они бесследно не проходят[8].

Кроме ностальгии по лесу, по лугам, многие респонденты перечисляли названия деревьев и цветов, которые у них ассоциируются с Беларусью.

Я скучаю по белорусской природе, березам, соснам. Стараюсь там чаще бывать. Мне там свободнее изнутри, приходят интересные мысли. Вся эта связь на генном уровне[9].

Ностальгия по полю, по лесу. Обожаю ромашки, колокольчики, васильки — это мое, это все то, с чем у меня ассоциируется Беларусь[10].

Природа для белорусов выступает как один из символов этничности.

Чувство Родины, народа белорусского, оно неугасимо, с годами оно оживает. Это естественное природное чувство, это в генах заложено. Это связано с памятью о месте, где родился, о своей природе, о лесе[11]. Несмотря на то, что данный респондент высказался об одинаковой близости для него молдавской и белорусской природы, тем не менее, как можно видеть из его ответов, при описании того, что ему близко, он перечисляет все то, что характерно для белорусской природы: *Здесь на огороде у меня справа лес. Березы, сосны ласкают взгляд. Вспоминается Беларусь*[12].

Когда приезжаю в Беларусь, люблю зайти в лес, грибы собирать. Там дышится легко, особенно после дождя, чувствуешь бодрящую энергию[13].

Респонденты подчеркивали имеющиеся природно-географические различия на Родине и здесь. Некоторые отмечали, что там климат хуже, но, несмотря на это, все говорили о том, что белорусская природа им нравится больше.

Беларусь ассоциируется с природой, дождичком, высокой влажностью, с малым количеством солнца[14].

В Беларуси мне нравится природа — она другая, но климат там хуже — сырой. Я там задыхаюсь[15].

Ассоциации строились по принципу противопоставления: Беларусь — это *«зелень, все разнообразие, озера, а здесь летом все высыхает»*[16]; *здесь лето все выжигает*[17].

Природа и климат ближе белорусские. Воздух там чище и свежее, а тут суховеи[18]. Отношение к образу Родина у многих белорусов выражается через природу и «особый дух», отличающий живущих там людей и то пространство. Там все лучше, потому что там все свое, родное: там хлеб вкуснее, небо голубее и облака другие.

Родная земля есть родная земля. На родной земле и хлеб вкуснее есть, он вкуснее пахнет. Привозили на праздник 9 Мая нарочанский хлеб, раздавали в общине всем по кусочку, у всех на глазах слезы были. Отчего такой вкусный хлеб — здесь такого нет[19].

Отличается все. Сын сказал, что здесь даже облака другие, чем у нас[20].

Предметом национальной гордости для белорусов являются не только богатые леса, многочисленные и красивые озера Беларуси (*недаром Беларусь называется синеокой — кругом озера*[21]), но даже такой, вроде бы ничем не привлекательный элемент ландшафта, как болота.

Одна знакомая белоруска из Кишинева говорила: *«Ну сравни молдавские болота с нашими болотами — большая разница!»*[22]

Как ода звучат слова *«Люблю белорусскую природу — она вдохновляет. Здесь есть Кодры, но там совсем другое»*[23].

Ответы респондентов тесно перекликаются с поэзией белорусов Молдовы, в которой образ «малой родины» является частью национального самосознания. Тоска по родному краю выражается в его обожествлении, мифологизации белорусской природы: *«это райский уголок»*: *«там и звезды ярче светят»*, *«звездное небо особое»*, *«лен, голубей, чем Эльбрус»* и т. п. В родном краю все мило — луга, поляны, озера, речки, пущи густые и даже туман и места болотистые, так как там «родился и рос» (Квилинкова, Сакович, 2009).

Тот факт, что поездки на Родину и общение с родными, с природой являлись энергетической подпиткой, упоминали многие респонденты. Они подчеркивали особую значимость того клочка земли в родном селе, где человек родился.

Значение имеет, где родились. У нашего поколения огромная тяга к Беларуси. Когда я еду в Беларусь, я ощущаю прилив сил. Я как бы там подзаряжаюсь[24].

В представлениях белорусов Молдовы понятие «Родина» довольно часто связывается именно с «малой родиной». При этом территориальная и национальная идентичность не противопоставляются, а дополняют друг друга. Это дает основание говорить о том, что чувство Родины может быть полноценным лишь при наличии чувства «малой родины».

Советский Союз — это большая Родина. А щемящее понятие «Родина» — это земля, которая действительно дает какую-то энергетику, клочок земли в родном селе. Она ему кажется прекрасной, это связано с энергетикой, которая идет от того места, того края… Вторая родина — это понятие не понимаю. А Родина моя — это та земля, которой я касалась. Я всей Беларуси не знаю, я ее узнавала через родных, которые к нам приезжали, где-то сама побывала. Представителем Беларуси был мой город, где я родилась, мои родители, то есть Кричев. А Беларусь — в целом моя Родина. Когда говорят о Беларуси, это трогает меня. Кричев и Беларусь связаны[25].

После развала Союза, когда стало сложнее ездить на Родину (в том числе из-за материальных трудностей), появилось ощущение потери «Родной земли», «могил предков». Трагичным стал разрыв семейных, соседских, дружеских связей, разрушение малого мира общения человека.

Особая значимость родной земли для белорусов объясняется не только тем, что там они родились, но и историческим прошлым народа, а также тем, что на этой земле похоронены их предки.

В Беларусь тянет все время. Родные края особенно не примечательны, но красивее их нет. Там могилы предков[26].

Беларусь для меня — это моя Родина, культура белорусов, память о тех событиях (Брестская крепость), голубые озера, реки, Беловежская пуща…[27]

Для людей пожилого возраста к старости их душу еще больше тянет туда. К старости все ощущается острее. Хоть на одну-две недели там побыть — это бальзам на сердце: побыть там, походить по тем тропинкам, местам. У каждого там похоронены родители, близкие, за могилами поухаживать[28].

Родная земля манила и не давала покоя. Многие из белорусов мечтают хоть перед смертью прикоснуться к родной земле. Некоторые из представителей старшего поколения завещали своим детям похоронить себя на Родине[29].

Беларусь — это та земля, на которой я бы хотел быть похороненным… Я хочу в Беларусь, живым или мертвым хочу попасть на Родину [30].

Для белорусов, живущих за пределами своей этнической территории, даже горсть родной земли имела символическо-магическое значение. Далеко не все решались обременять своих детей подобной просьбой. Для того чтобы вдали от Родины они могли «почувствовать нежное шуршание родной земли хотя бы над собственным гробом» (Губогло, 2008, 143), им в могилу бросали горсть земли, специально привезенной из Беларуси.

Когда я был в Беларуси, взял землю с того места, где родился… Когда умер Кец (председатель белорусской общины — автор), *я горсть земли бросил ему в могилу. То же самое я сделал, когда умер Дзержицкий* (первый председатель белорусской общины — автор). *То есть для нас даже горсть белорусской земли много значит. Это можно понять только тогда, когда длительное время проживаешь за пределами этой земли* [31].

Отношение белорусов к своим родителям, к их желанию вернуться на Родину, к родной земле очень трепетное. Пытаясь хоть как-то снять груз от невыполненного обещания перед матерью, которую захоронили в Гагаузии, ей на могилу также привезли с Родины горсть родной земли с могилы отца[32].

Именно желанием почувствовать нежное шуршание родной земли хоть над собственным гробом и с ее помощью объединиться со своими умершими предками объясняются действия другого респондента:

Когда я ездила домой, я взяла землю с могилы мамы и с могилы отца. У меня здесь (дома) лежит эта земля [33].

Белорусы Молдовы с сожалением говорили о иногда возникающем непонимании соотечественниками их желания вернуться на Родину. Суть высказываемого ими по отношению к ремигрантам недовольства сводилась к следующему: «вы там всю жизнь прожили и на старости лет решили приехать». В ответ на высказываемые ими упреки следовало объяснение: «мы помирать приезжаем на родную землю». Люди, не покидавшие своей Родины и не знавшие чувства утраты ее и обретения вновь, были озабочены возросшей нагрузкой на свое государство по социальным выплатам и не задумывались о душевной составляющей такого возвращения, которое не всегда легко переносилось самими реэмигрантами.

Столь сильная ностальгия по Родине, по родной земле в немалой степени может быть объяснена тем, что основная часть переселившихся сюда белорусов представляли собой выходцев из деревень и сел. Для многих из них природа, походы в лес по грибы и ягоды и т. д. являлись не только детскими воспоминаниями, но сохранились как часть их образа жизни. Перемена природной среды обитания (из одной страны в другую) была осложнена переменой социальной жизненной среды (село — город). Горожанину легче адаптироваться в связи с определенным сходством быта и образа жизни городского населения.

Однако, судя по интенсивности и характеру проявления чувства ностальгии к родной земле, которое квалифицировано нами как территориальная идентичность, есть основания говорить о том, что она является важной составляющей белорусского самосознания. У белорусов диаспоры и в настоящее время довольно отчетливо видны признаки территориально-региональной идентичности, сформировавшиеся у них в период проживания на Родине. Они проявляются также и в том, что Кишиневская белорусская община по внутренней структуре разделяется по областям, откуда приехали белорусы: Могилевская, Минская, Гомельская, Витебская и т. д.

Точка зрения об особой значимости в самосознании белорусов территориальной идентичности ввиду особенностей формирования белорусской государственности были высказаны А. Насута, Ю. Черняховской. Они отмечают, что в результате исторического развития в белорусском менталитете сформировалась такая черта, как «тутэйшасць». Так, «на вопрос о своей национальной принадлежности белорусский крестьянин часто отвечал: «Я тутэйшы (здешний)», тем самым отличая себя и от поляков, и от русских. Не имея возможности самоидентификации по отношению к государственному целому, постоянно менявшемуся, он самоидентифицировал себя с единственно непоколеби-

мым, исконным — с родной землей» (Насута, 2005; Чернявская).

Заключая вышесказанное, отметим, что одним из ярко выраженных и устойчивых компонентов национального самосознания белорусов Молдовы является территориальная идентичность — глубинная привязанность к «малой родине». Несмотря на количество прожитых на молдавской земле лет (30-50 лет), эта форма идентичности у белорусов Молдовы старшего поколения является актуальной и не утратила своей значимости. Ностальгический образ «исторической родины» формирует чувство «естественной» этнической близости людей. Данное ностальгическое чувство, в сочетании со сложным социально-экономическим положением и языковой ситуацией в Молдове, несомненно, влияет на содержание процесса адаптации белорусов.

Примечания

[1] Архив автора — полевые материалы, собранные Е. Н. Квилинковой в 2009 г. на территории Молдовы, в том числе АТО «Гагауз Ери» и Приднестровья.

[2] Л.Т.Г., 1941 г.р., живет в г. Тирасполе, в Молдове — с 1961.

[3] М.Н.В., 1959 г.р., живет в г. Комрате.

[4] Б.В.Н., 1981 г.р., родился и живет в г. Комрате.

[5] Б.Р.И. 1953 г.р., живет в г. Комрате с 1979.

[6] Х.В.И., 1951 г.р., живет в г. Бендеры.

[7] Р.И.Е., 1930 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1952.

[8] П.А.И., 1949 г.р., живет в г. Тирасполе с 1972.

[9] К.В.В., 1956 г.р., родился и живет в г. Кишиневе.

[10] П.Н.В., 1946 г.р., живет в г. Тирасполе с 1967.

[11] Р.И.Е., 1930 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1952.

[12] Р.И.Е., 1930 г.р., живет в г. Кишиневе; в Молдове — с 1952.

[13] Ш.Н.И., 1939 г.р., живет в г. Кишиневе с 1989.

[14] П.Н.И., 1948 г.р. живет в г. Тирасполе с 1972.

[15] Ш.Л.А., 1947 г.р., живет в г. Тирасполе с 1974.

[16] П.Г.В., 1959 г.р., живет в г. Комрате. В Молдове — почти 30 лет.

[17] П.Н.В., 1946 г.р., живет в г. Тирасполе с 1967.

[18] К.И.С., 1957 г.р., живет в г. Комрате, в Молдове — с 1959.

[19] С.В.Н., 1954 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1974 (более 35 лет).

[20] И.В.М., 1954 г.р., живет в г. Кишиневе с 1983.

[21] Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1971.

[22] С.В.Н., 1954 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1974.

[23] Б.А.А., 1958 г.р., в Молдове с 1972.

[24] Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в Кишиневе. В Молдове — с 1971.

[25] П.Н.В., 1946 г.р., живет в г. Тирасполе с 1967.

[26] П.К.В., 1942 г.р., живет в г. Кишиневе с 1986.

[27] И.Л.В., 1948 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1969.

[28] Ш.Н.И., 1939 г.р., живет в г. Кишиневе, с 1989 — постоянно.

[29] П.В., 1946 г.р., живет в г. Тирасполе с 1982 г.; С.В.Н., 1954 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1974.

[30] З.Г.А., 1948 г.р., живет в г. Кишиневе с 1974.

[31] З.Г.А., 1948 г.р., живет в г. Кишиневе с 1974.

[32] Б.Р.И. 1953 г.р., живет в г. Комрате с 1979.

[33] С.В.Н., 1954 г.р., живет в г. Кишиневе, в Молдове — с 1974.

Литература

Губогло М. Н. Драматургия принудительной адаптации спецпереселенцев. Из Курганского опыта середины XX века // Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008.

Квилинкова Е. Н. Процесс адаптации белорусов Молдовы через призму гражданской идентичности // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Второй Международной научной конференции 26-27 мая 2010 г. Т. 2. Психология Межкультурного взаимодействия. Смоленск: Универсум, 2010.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Адаптация и аккультурация белорусов Молдовы (по данным поэзии) // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М.: Старый сад, 2009.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. «Молдавские белорусы» или «белорусы Молдовы» // Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice — consolidare, dezvoltare, prosperare. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice 21 mai 2009. Chișinău, 2009.

Насута А. Харызма тутэйшасці // Druvis, № 1. 2005.

Петренко В. Ф., Алиева Л. А. Исследование этнических стереотипов с использованием методики «множественных идентификаций» // Психол. журнал. Т. 8. № 6. 1987.

Чернявская Ю. Пять парадоксов национального самосознания белорусов // http://index.org.ru/journal/15/15-chern.html

Шматко Н. А., Качанов Ю. Л. Территориальная идентичность как предмет социологического исследования // http://www.ecsocman.edu.ru/images/pubs/2005/06/11/0000212868/011.SHMATKO.pdf

REZUMAT

În articolul dat este examinată una dintre cele mai semnificative forme de manifestare etnică a beloruşilor şi anume identitatea teritorială. Este de remarcat faptul că la etapa actuală lipsesc date concrete la capitolul identitate, adaptare şi asimilare culturală a acestui grup etnic din Republica Moldova. Concluzia este că unul dintre cele mai pronunţate şi stabile componente ale conştiinţei naţionale a beloruşilor este identitatea teritorială, mai cu seamă ataşarea profundă fată de «patria mică».

Cuvintele cheie: conştiinţă, identitatea teritorială, adaptare, patria mică.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается одна из наиболее значимых форм проявления этничности у белорусов Молдовы — территориальная идентичность. Отмечается, что в настоящее время отсутствуют какие-либо данные по проблемам идентичности, адаптации и аккультурации этой этнической группы, проживающей в Республике Молдова. Делается вывод о том, что одним из ярко выраженных и устойчивых компонентов их национального самосознания является территориальная идентичность — глубинная привязанность к «малой родине».

Ключевые слова: самосознание, территориальная идентичность, адаптация, «малая родина».

SUMMARY

This article points out one of the most relevant forms of Belarusians' ethnic manifestation called territorial identity. It's worth mentioning that there is lack of data concerning identity, adaptation and cultural assimilation problems of this ethnic group that lives in the Republic of Moldova. The conclusion is that the territorial identity, namely the great attachment to the «small Motherland» is one of the most remarkable and stable components of Belarusians' national consciousness.

Key words: consciousness, territorial identity, adaptation, «small Motherland».

Е. КОЖУХАРЬ

ПРОБЛЕМЫ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ВОСПИТАНИЯ ДОШКОЛЬНИКОВ

Часть I

В стремительно изменяющихся условиях со все более упрочивающимися тенденциями к глобализации, с развитием инновационных технологий, расширением информационного пространства выдвигаются новые требования к образованию, призванному обеспечить становление свободной, творческой, глубоко образованной, толерантной личности, способной успешно социализироваться, раскрыть свои сущностные силы, найти свое место в современном плюралистическом мире. Это предполагает создание такой системы образования, которая обеспечит реализацию социального и этнического статусов личности; образования, дающего возможность человеку чувствовать себя «дома», в своей национальной родной культуре, а также ощущать себя органической частью культурного универсума, выстраивать диалог с другими культурами (Борисенков, Гукаленко, Данилюк, 2004, 576), т. е. общаться и воспринимать *Другого*, проявлять интерес к *Другому*, рефлексируя на свое этническое *«Я»*. Обозначенные задачи призвано решить поликультурное образование.

Феномен поликультурности стал предметом особых исследований, начиная с 60-70-х годов прошлого столетия, и возник, с одной стороны, вследствие набирающего темпы противоречия между всепоглощающей глобализацией, стирающей культурные границы, и стремлением народов сохранить свою самобытность, уникальность, особость, т.е. национальное самосознание и этническую идентичность; и с другой — стремления расширить горизонты познания других культур, вступить с ними в диалог, уметь находить общий язык в нашем многокультурном мире.

В педагогике накоплен значительный опыт — и теоретический, и практический — внедрения идей поликультуризма в образовательный процесс, хотя само понятие поликультурного образования интерпретируется по-разному: мультикультурное образование (Я. Пэй, Р. Люсиер и др.), мультиэтническое образование (Дж. Бэнкс), поликультурное образование (В.В. Макаев, З.А. Малькова, Л.Л. Супрунова), поликультурное воспитание (Н. В. Бордовская, А.А. Реан), многокультурное образование (Г.Д. Дмитриев), сложнокультурный подход (В. А. Тишков)[1] и др. Несмотря на различие в терминологии, суть такого образования в обеспечении взаимодействия культур в образовательном процессе, направленном на «приобщение подрастающего поколения к ***этнической***, ***национальной*** и ***мировой*** культуре, развитие на этой основе планетарного сознания, формирования готовности и умения жить в многонациональной среде». И это положение актуально как для титульных, или мажоритарных этносов, так и для меньшинств, населяющих ту или иную страну.

Молдова, где около трети населения составляют национальные меньшинства, безусловно представляет собой многокультурное пространство, отражающее сущностные характеристики каждой этнокультурной группы, которые пребывают в постоянных межэтнических и межкультурных контактах и взаимодействиях и составляют народ Республики Молдова.

Идеи поликультурности зафиксированы в законодательных актах[2] и четко прослеживаются в общих целях образования, а именно:

- формирование разносторонней, гармоничной, самостоятельной и творческой личности, полезной обществу, с равными со всеми гражданами республики возможностями;
- сохранение и развитие культур этнических меньшинств республики, воспитание национального самосознания;
- приобщение к культурным ценностям других народов, особенно к молдавской культуре, в которую представители всех этносов республики интегрируются в результате своей деятельности и социально-экономической реализации;
- формирование личности, как минимум, с двойной лингвистической и культурной идентичностью и культурным кругозором.

Если до 1989 г. в республике функционировали только школы с обучением на молдавском и русском языках, то в настоящее время государство создает условия для изучения родных языков и их культур представителям национальных меньшинств. В этом направлении сделан большой рывок: создана сеть учебных заведений, разработано учебно-методическое обеспечение (куррикулумы по родным языкам и литературе, по истории, культуре и традициям украинцев, русских, болгар и гагаузов, стандарты, учебники с 1-го по 9-й класс по родным языкам, методические гиды для учителей, тесты и др.), налажена подготовка и переподготовка педагогических кадров. К примеру, дети украинской национальности могут изучать родной язык в 55 учебн: х заведениях. Однако только 24,3% этнических украинцев приобщаются к родным истокам в школах и лицеях. И совсем мизерный этот показатель в дошкольных учебных заведениях — каковых всего пять, в которых воспитывается 317 детей [3]. Но ведь именно в раннем детском возрасте закладываются основы интеллектуального, нравственного, эмоционального развития. И только через постижение родного языка и национальной культуры происходит формирование национальной идентичности, национального самосознания, национального характера.

В 2006 г. Министерство просвещения Республики Молдова утвердило Куррикулум по воспитанию детей дошкольного возраста, разработанный творческой группой в составе А. Болбочану, С. Чемортан, Е. Корой, В. Ботнару, Л. Кузнецовой, Г. Горикэ, М. Перетятку и др. (координаторы проекта — Н. Велишко и Е. Марин)[4]. Не давая общей психолого-педагогической оценки данному документу, рассмотрим его с точки зрения возможностей мультикультурного и полиязычного воспитания детей дошкольного возраста[5].

Куррикулум состоит из двух частей (I ч. — 1-3 года и II ч. — 3-7 лет) и преамбулы, в которой излагаются общие принципы и подходы к воспитанию и обучению детей дошкольного возраста. При разработке этого важного документа авторы опирались как на внутренние юридические акты, такие как Закон об образовании Республики Молдова, пересмотренную Концепцию воспитания детей раннего и дошкольного

возраста, так и на международные, в частности, Конвенцию ООН о правах ребенка. Приведенные в преамбуле ключевые принципы Декларации, принятой на 26-й специальной сессии Генеральной Ассамблеи Организации объединенных наций 10-го мая 2002 г., демонстрируют устремления авторов обеспечить необходимые условия для свободного развития детей, *равных в своих достоинствах и правах* (Куррикулум, 2006, 1.) (Здесь и далее выделено нами — К. Е.).

Куррикулум закладывает основы формирования у детей представлений о полиэтничности нашей страны: *«Жители Молдовы принадлежат к различным этносам»* (Куррикулум, 2006, 18).

С удовлетворением хочется отметить, что куррикулум в целом пронизан чувствами *толерантности и уважения* к народам, населяющим нашу страну, что подчеркивается уже в преамбуле: *«Куррикулум раннего и дошкольного воспитания — документ особой важности, имеющий отношение ко всем детям Республики Молдова от одного до семи лет независимо от пола, этноса, социально-экономического статуса и вероисповедания»* (Куррикулум, 2006, 3).

Достаточно последовательно (прямо или косвенно) этот подход проявляется как в общих задачах и ключевых целях, так и в содержании воспитания и видах учебной деятельности: — *«формирование общих представлений и элементарных норм поведения в социальной и природной среде; выражение положительного отношения к членам семьи и к окружающим людям; применение элементарных правил общения с членами семьи, родственниками, окружающими людьми»* (Куррикулум, 2006, 3); *«развитие положительных личностных качеств, уверенности в себе, независимости, уважения к себе и другим, способности испытывать положительные эмоции и чувства к другим; уважение личности человека и прав других детей и взрослых»* (Курикулум, 2006, 15); *«Все народы, живущие в Молдове, открыты для сотрудничества»* (Куррикулум, 2006, 18).

С полным правом можно утверждать, что авторы, разрабатывая куррикулум, исходили из основного принципа — детоцентризма, означающего, что основной фигурой, основным субъектом учебно-воспитательного процесса является ребенок, его интересы, а усилия взрослых, организаторов этого процесса, направлены на создание наиболее благоприятных условий для его полноценного, всестороннего и гармоничного развития.

В куррикулуме большое внимание уделяется *гражданскому* воспитанию, подтверждением чему являются специальные разделы *«Знакомство с окружающим миром, индивидуальное и гражданское развитие»* (Куррикулум, 2006, 3) и *«Индивидуальное развитие, воспитание навыков взаимоотношений в семье и обществе»* (Куррикулум, 2006, 14), а также сформулированные в них общие задачи и ключевые цели. Так, для детей от 1 до 3 лет они таковы: *идентификация своей фамилии, имени..., выражение положительного отношения к членам семьи и к окружающим людям; применение элементарных правил общения с членами семьи, родственниками, окружающими людьми»* (Куррикулум, 2006, 3). И, соответственно, для детей 3-7 лет: *развитие положительных личностных качеств, уверенности в себе, независимости, уважения к себе и другим, способности испытывать положительные эмоции и чувства к другим; формирование добрых отношений в семье, к семейной жизни...; уважение личности человека и прав других детей и взрослых* (Куррикулум, 2006, 15) и др.

Выполнение поставленных задач призвано обеспечить разработанное содержание и ориентировочные виды деятельности, специальные занятия. Для детей до трех лет предлагается следующее содержание: *«Я, моя семья и общество», «В Молдове, дома, рядом с мамой и папой»* (Куррикулум, 2006, 4). Для детей 3-7 лет: *«Я люблю свою семью», «Мои родители», «У нас дома», «Бабушка и дедушка — кладезь мудрости», «В гостях у родственников», «Семейный альбом», «Семья — частичка моей Родины», «Идентификация страны, столицы, местности проживания, знакомство с символикой страны, столицы Молдовы»* (Куррикулум, 2006, 16-18).

Безусловно, что воспитание гражданственности — процесс не однократный, а длительный, требующий, как, впрочем, и все остальные направления воспитания, последовательности и преемственности. Такие чувства, как патриотизм, любовь к Родине, гордость за нее и ее народ, не формируются в одночасье, на каком-либо одном тематическом занятии. Рассредоточив наполнение этого процесса по многим темам, сердцевиной которых является семья, дом, род, а затем село, город и только потом страна, авторы формируют первоначальное понятие малой родины, которое со временем будет осознано как частичка большой Родины, страны, где они живут. В наиболее четком виде это содержание отражено в теме *«Семья — частичка моей Родины»*, в которой идет речь о названии, столице, национальных праздниках нашей Родины и т. д.

Гражданское и национальное воспитание неразрывно связано с духовно-нравственными ценностями, что отражено в куррикулуме. Авторы четко формулируют общечеловеческие ценности, такие, как *Правда, Добро, Красота, Святость, Терпимость* и национальные — *родной язык, история народа, молдавские традиции, обычаи других народов* (Куррикулум, 2006, 18).

Данный куррикулум, как уже отмечалось, рассчитан на детей разных национальностей, следовательно, предполагает возможность обучения и воспитания на родном языке, что отразилось и в отдельных его положениях. Например, формулируя одну из ключевых задач в разделе *«Общение и развитие речи»*, касающуюся грамматической структуры языка, авторы говорят о *«правильном использовании в общении частей речи, характерных для родного языка»* (Куррикулум, 2006, 19). Здесь же, в подразделе *«Звуковая культура речи»* (по-видимому, орфоэпическая) находим: «Правильное и четкое произношение всех звуков родного языка».

Понятие о полиэтничности населения неразрывно связано с многоязычием и поликультурностью населения страны. В данном куррикулуме наличествуют отдельные упоминания о названных феноменах, такие, как: *«Ценности моего рода являются и ценностями моего народа», «Все народы, живущие в Молдове, открыты для сотрудничества»* (раздел «Индивидуальное развитие, воспитание навыков взаимоотношений в семье и обществе» (Куррикулум, 2006, 18), *«...буквы в разных языках различны»* (раздел «Общение и развитие речи» (Куррикулум, 2006, 22), *«Я и другие люди»* (раздел «Воспитание восприятия природы и экологической культуры» (Куррикулум, 2006, 24), *«Ценности национальной культуры, региональные народные ремесла»* (раздел «Изобразительное искусство» (Куррикулум, 2006, 36).

Предложенное содержание, по убеждению авторов, создает предпосылки для провозглашенной в Стандартах *«социальной интеграции на основе уважения к правам человека, принципов демократического открытого общества, форми-*

рует толерантность, необходимую для принятия многообразия» (Курикулум, 2006, 37); развивает способность ребенка *«слушать и слышать собеседника»*, быть *«толерантным к манере разговаривать других людей (например, на другом языке, на другом диалекте, с другой манерой разговаривать и др.»* (Куррикулум, 2006, 38).

Такой подход, безусловно, является прогрессивным и отвечает современным общеевропейским стандартам воспитания детей дошкольного возраста.

Куррикулум, как явствует из его содержания, разработан для национального молдавского детского сада и основное внимание, что естественно, уделяет молдавской национальной культуре и ценностям молдавского народа, подтверждением чему служат рекомендуемые фольклорные, литературные и музыкальные произведения. Из общего списка предложенных 42 литературных и фольклорных текстов для детей до трех лет 38 принадлежат молдавскому фольклору или перу молдавских авторов. Для детей от 3 до 7 лет (34 стихотворения, 18 сказок и 20 рассказов, а также 14 шуточных рассказов, легенды, баллады — итого 86 произведений) 8 немолдавских (3 рассказа принадлежат Л. Толстому, 1 — В. Сухомлинскому, 2 восточнославянские сказки — «Колобок» и «Репка» и 2 сказки французского сказочника Ш. Пьерро). В то же время, в «Примерах обучающих действий» предполагаются *«занятия интеллектуального характера — игры, песни, слова, стихи, принадлежащие другим этносам»*.

Таким образом, куррикулум по воспитанию детей дошкольного возраста:

- отвечает современным европейским стандартам соблюдения прав человека независимо от этнической принадлежности, вероисповедания и т. д.;
- является базовым государственным документом для национального молдавского детского сада, концепция которого предполагает приобщение к общечеловеческим и молдавским национальным ценностям, к культуре молдавского народа, к его устному народному творчеству, художественной литературе, музыке, традиционным ремеслам и т. д.;
- закладывает основы гражданского и духовно-нравственного воспитания, уважения к личности ребенка, семье, другим людям, формирует чувство любви к Родине;
- дает общее представление о полиэтничности и поликультурности и гипотетическую возможность реализации идей поликультуризма и многоязычия в воспитательном процессе.

Это необходимые, но не достаточные условия для воплощения обозначенных идей в практику дошкольных учебных заведений с контингентом детей, представителей национальных меньшинств.

Активно и плодотворно в этом направлении уже три года работает Центр по проблемам меньшинств в Республике Молдова в партнерстве с Информационным центром НПО «CReDO» и Ассоциацией украинской молодежи «Злагода-Concordia» при поддержке Министерства просвещения, Парламентской комиссии по правам человека и голландской организации КОРДАЙД в рамках проекта «Предотвращение межэтнических конфликтов и интеграция через образование». Главная цель проекта — «определение оптимальных моделей многоязычного и поликультурного обучения для дошкольных учреждений и начальной школы, разработка дидактических материалов и проведение экспериментальной работы» (Стоянова, 2008, 9). Теоретические и практические вопросы обсуждаемой проблемы были в центре внимания серии семинаров, круглых столов, конференций, обучающих курсов для педагогов, работающих в пилотных учебных заведениях, посещения ряда европейских стран (Нидерланды, Венгрия, Финляндия), успешно решающих вопросы организации поликультурного и мультиязычного образования. В течение этого времени группа национальных экспертов разрабатывала:

- задачи, содержание и виды учебной деятельности по обучению детей-миноритариев государственному языку;
- этнокультурное содержание компонента, обеспечивающего этнонациональное воспитание детей, представителей национальных меньшинств.

За рамками проекта остались задачи, содержание и виды деятельности по обучению миноритариев русскому языку как языку обучения и воспитания.

Примечания

[1] Young P. Cultural Fondations of education. Columbus, 1990; Banks C.A.M., Banks J. A. Equity Pedagogy: As Essential Component of Multicultural Education // Theory into Practice. 1995. № 34 (3); Макаев В. В., Малькова З. А., Супрунова Л. Л. Поликультурное образование — актуальная проблема современной школы // Педагогика. 1999. № 4; Бордовская Н. В., Реан А. А. Педагогика: Учебник для вузов XXI века. СПб., 2001; Дмитриев Г. Д. Многокультурное образование. М., 1999; Тишков В. А. Социальное и национальное в историко-антропологической перспективе // Вопросы философии. 1990. № 12.

[2] Государственная политика в организации учебно-воспитательного процесса для национальных меньшинств основывается на законодательной базе Республики Молдова, международных конвенциях и соглашениях, ратифицированных Парламентом, международных рекомендациях. Основные принципы отражены в Конституции РМ (1994), Законе о функционировании языков на территории Республики Молдова (1989), Законе об образовании (1995), Законе о правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам и о правовом статусе их организаций (2001), Декретах Президента Республики Молдова и Постановлениях правительства Республики Молдова о мерах по обеспечению дальнейшего развития национальных меньшинств украинской, русской, болгарской, цыганской культур в республике, Национальном плане действий в области прав человека на 2004-2008 гг.

[3] Данные Министерства просвещения Республики Молдова взяты из статьи Никитченко А.И. «Система образования национальных меньшинств в Республике Молдова» // От языкового многообразия к полиязычному и мультикультурному образованию. 2008. С. 65, 66.

[4] Bolbociany A., Cemortan S., Coroi E., Botnaru V. şi alt. Curriculumul educaţiei copiilor de vîrstă timpurie şi preşcolare (1 — 7 ani) în Republica Moldova. Chişinău, 2006.

[5] При анализе мы ссылаемся на рукописный перевод куррикулума на русский язык, осуществленный Центром по проблемам меньшинств в РМ.

Литература

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ушинский К. Д. Родное слово (статья, 1861 г.). Избр. пед. соч. М., 1954. Т. II.

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

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

Bolbociany A., Cemortan S., Coroi E., Botnaru V. şi alt. Curriculumul educaţiei copiilor de vîrstă timpurie şi preşcolare (1–7 ani) în Republica Moldova. Chişinău, 2006.

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

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются необходимость и возможности реализации идей многоязычного и поликультурного воспитания и образования детей, представителей национальных меньшинств, в детских дошкольных учреждениях Республики Молдова. Анализируется Базовый курикулум и сложившаяся практика воспитания миноритариев-дошкольников на современном этапе.

Ключевые слова: родной язык, государственный язык, украинский язык, многоязычность, поликультурное воспитание.

REZUMAT

În articol se prezintă necesitatea şi posibilitatea de a realiza educaţia multilingvistică şi instruirea multiculturală a copiilor, reprezentanţi ai minorităţilor naţionale, în instituţiile de învăţământ preşcolar din Republica Moldova. Este analizată practica predominantă a instruirii minoritarilor la etapa contemporană în ciclul preşcolar, totodată sunt expuse încercările de elaborare a ghidurilor didactice la Curriculumul de bază.

Cuvintele cheie: limba maternă, limba de stat, limba ucraineană, multilingvism, multiculturalism, instruire multiculturală.

SUMMARY

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

Key words: mother tongue, state language, the Ukrainian language, multilingualism, multiculturalism, multicultural education.

И. КАУНЕНКО

ВЛИЯНИЕ ТРУДОВОЙ МИГРАЦИИ НА ПРОЦЕССЫ ЭТНИЧЕСКОГО САМОПРЕДЕЛЕНИЯ В МОЛДОВЕ

Проблема изучения феномена трудовой миграции, ее влияния на групповую и личностную идентичность представляется актуальной и социально значимой в связи с тем, что данный процесс характеризуется все большей интенсификацией и «омоложением». Понимание направленности и содержания процессов трансформации социальной идентичности под влиянием трудовой миграции представляет интерес для специалистов из разных областей — психологии, педагогики, этнологии, социологии, политологии и др.

Целью нашего исследования было изучение этнической идентичности трудовых мигрантов-гагаузов. *Мы предположили*, что включенность представителей этнических групп в международную трудовую миграцию будет оказывать влияние на их этническую идентичность как на групповом уровне, так и на личностном. *Объектом* нашего исследования являлись трудовые мигранты-гагаузы.

Большинство трудовых мигрантов-гагаузов было включено в маятниковую миграцию, которая предполагает приезд домой с периодичностью раз в два-три месяца. Миграция носила добровольный характер, т. е. решение принималось свободно, и в основе ее были экономические мотивы.

Выборка составила **69** человек. Возрастной и статусный состав — 25-55 лет. Трудовые мигранты — **34** чел, **35** — резиденты, постоянно работающие в Молдове.

Регионы — Комрат, Кирсово (Гагауз Ери), Москва (Россия). Исследование трудовых мигрантов проходило в течение 2008-2009 гг.

Инструментарий эмпирического исследования.

Для исследования этнической идентичности трудовых гастрабайтеров-гагаузов нами был применен следующий методический инструментарий: для исследования *этнических стереотипов* базовой методикой в нашем исследовании был «Диагностический тест отношений» (ДТО) (Солдатова, 1998); изучение аффилиативных тенденций проводилось с помощью методической разработки «Этническая аффилиация» (Солдатова Г., Рыжова С.); показателями *валентности этнической идентичности* являлись чувства, связанные с этничностью. *Для исследования групповых ценностных ори-*

ентаций в пределах психологической универсалии «индивидуализм — коллективизм» нами была применена методика «Культурно-ценностный дифференциал» Солдатовой Г. У. (1999). Для исследования *субъективной культурной дистанции* была применена «Шкала культурной дистанции», разработанная в ИЭА РАН. Для исследования ценностной сферы нами была применена методика изучения ценностей личности Шварца (Карандашев, 2004). Для проверки гипотезы исследования о влиянии трудовой миграции на этническую идентичность трудовых мигрантов нами были изучены следующие параметры этнической идентичности: этнические стереотипы, культурная дистанция, ценностная сфера, чувства, испытываемые к своей этнической группе, иерархия этнических предпочтений. Для лучшего понимания трансформации этнической идентичности у трудовых мигрантов нами был проведен сравнительный анализ с резидентами-гагаузами, не уезжающими на заработки.

Перейдем к результатам эмпирического исследования. При исследовании этнических стереотипов мы сопоставили:

- автостереотипы гагаузов-мигрантов с гетеростереотипами молдаван, русских для выявления близости групп;
- образ «Я» с автостереотипом для выявления значимости этнической компоненты на личностном уровне;
- образ «Я» с гетеростереотипом русских и молдаван.

Также нами было проведено сопоставление параметров этнических стереотипов резидентов и мигрантов.

У мигрантов-гагаузов были выявлены различия между автостереотипом и гетеростереотипом молдаван ($p \leq 0{,}001$), между образом Я и автостереотипом ($p \leq 0{,}05$), гетеростереотипом молдаван ($p \leq 0{,}0001$). Не было выявлено различий между автостереотипом гагаузов-мигрантов и гетеростреотипом русских, т. е. автостереотип гагаузов-мигрантов схож с гетеростереотипом русских (*близость на групповом уровне*), аналогичная тенденция выявлена и у резидентов-гагаузов (не уезжающих на заработки). Однако в отличие от трудовых мигрантов-гагаузов, у резидентов выявлена близость автостереотипа с гетеростереотипом молдаван, т. е. *близость на групповом уровне*, а также близость образа «Я» гетеростереотипов русских, т. е. есть *близость с группой русских на личностном уровне.*

Результаты сопоставления параметров этнических стереотипов мигрантов и резидентов не выявили никаких различий, это означает, что феномен трудовой миграции не оказал (или не успел еще оказать) влияния на образ своей и других групп, в нашем случае — молдаван, русских. Конечно, при нашем объеме выборки, мы можем говорить только о тенденции. Полученные результаты по стереотипам нас удивили, потому что мы были уверены, что феномен трудовой миграции, связанный с инокультурной средой, окажет влияние на этнические стереотипы. Забегая вперед, можем сказать, что мы также не обнаружили значимых различий и в ценностной сфере (методика Шварца) мигрантов и резидентов.

Был проведен частотный анализ этнических стереотипов для выявления вариантов соотношения авто- и гетеростереотипов, так как этническая идентичность включает в себя как образ собственной группы, так и отношение к другим этническим группам.

Нами был проведен частотный анализ автостереотипов гагаузов (резидентов, мигрантов) и гетеростереотипов молдаван, русских. Приведем наиболее значимые эмпирические данные вариантов соотношения авто- и гетеростереотипов.

Положительный автостереотип гагаузов и положительный гетеростереотип молдаван составил у резидентов 7%, трудовых мигрантов — 50%.

Положительный автостереотип гагаузов и положительный гетеростереотип русских составил у резидентов 85,7%, у трудовых мигрантов — 76, 47%.

Положительный автостереотип гагаузов и отрицательный гетеростереотип молдаван составил у резидентов — 29,4%.

В целом, мы можем отметить превалирование положительного образа собственной и другой группы (молдаван, русских) у резидентов и трудовых мигрантов. Вместе с тем, мы не можем игнорировать, что группа с положительным автостереотипом и отрицательным гетеростреотипом молдаван значительна как у резидентов, так и у трудовых мигрантов (у последних несколько ниже).

Следующим этапом нашего исследования было изучение культурной дистанции у мигрантов и резидентов. У трудовых мигрантов было выявлено большее количество выборов этнических маркеров, связывающих их со своей группой, в сравнении с резидентами. Наиболее значимыми этническими маркерами для них являются язык, общее место жительства, религия, обычаи, обряды.

Наиболее значимыми этническими маркерами для обеих групп являются: религия, общее место жительства, общее историческое прошлое. Наиболее близкими группами к гагаузам, трудовым мигрантам, и резидентам являются русские, молдаване, болгары.

Итак, у трудовых мигрантов и резидентов в целом наблюдаются одинаковые тенденции по культурной дистанции, а именно: наибольшая близость со своей этнической группой и с группами русских, молдаван, болгар. Однако у трудовых мигрантов близость со своим этносом становится более тесной. Мы предполагаем, что это происходит потому, что, с одной стороны, пребывание их в инокультурной среде приводит к активизации процесса сравнения своей «культурной картины мира и другой», а, следовательно, и к более глубокому осознанию своей этнической группы, с другой — наши респонденты не настолько долго отрывались от своей этнической группы (практически все приезжали домой через три месяца), чтобы это могло привести к каким-то базовым трансформациям этнической идентичности. Большинство наших респондентов работает в России и Турции. Транспортные связи с данными регионами налажены достаточно хорошо, а с Россией — безвизовый режим. Как показывают исследования Субботиной И., из Гагаузии 56,7% мигрантов работает в России, в Турции — 34% (Субботина, 2007, 137-138).

Следующим этапом является изучение чувств, испытываемых к своей этнической группе. Респонденты обеих групп в превалирующем большинстве испытывают к своей группе чувства «гордости» и «спокойной уверенности».

У мигрантов появляется выбор чувства «превосходства» (8,2%) и увеличивается выбор чувства «обида» (14,3%). Можно предположить, что данный выбор чувств у трудовых мигрантов связан с особенностью адаптации к новой социо-культурной среде. Выбор чувства превосходства скорее является психологической защитой, так как у респондентов-гагаузов, не уезжающих на заработки, не было ни одного выбора данного чувства.

Нами были исследованы психологические универсалии, понимаемые как «одна из форм кристаллизации культурно-психологической традиции общности в форме ценностных ориентаций». Для этого нами была использована методика «Культурно-ценностный дифференциал» Г. У. Солдатовой (1998). Цель методики — измерение в пределах психологической универсалии «индивидуализм-коллективизм» групповых ценностных ориентаций в четырех сферах жизненной активности: ориентации на группу, ориентации на власть, ориентации друг на друга и ориентации на изменения.

Шкала «ориентации на группу — ориентации на себя» рассматривается на основе таких параметров, как *внутригрупповая поддержка* (взаимовыручка — разобщенность), *подчиненность группе* (подчинение — самостоятельность), *традиционность* (верность традициям — разрушение традиций). Ориентация на изменения рассматривается в диапазоне «открытость переменам — сопротивление переменам» по параметрам: *открытости — закрытости культуры* (открытость — замкнутость), *ориентация на перспективу* (устремленность в будущее — устремленность в прошлое), *степень риска* (склонность к риску — осторожность). Ориентация друг на друга в диапазоне «направленность на взаимодействие — отвержение взаимодействия» по параметрам: *толерантность — интолерантность* (миролюбие — агрессивность), *эмоциональность* (сердечность — холодность), *мотивация достижения* (уступчивость — соперничество). Ориентация на власть — в диапазоне «сильный социальный контроль — слабый социальный контроль» по параметрам: *подчинение запретительным и регулирующим стандартам общества* (дисциплинированность — своеволие, законопослушность — анархия), *значимость авторитета* (уважение власти — недоверие к власти).

Итак, перейдем к результатам эмпирического исследования. По шкале *ориентация на группу* у гагаузов, трудовых мигрантов, и резидентов превалирует ориентация на такие качества, как взаимовыручка, верность традициям, т.е. ориентация на группу. Но такой параметр, как *подчиненность группе*, различается у исследуемых групп: у трудовых мигрантов превалирует ориентация на самостоятельность, а у резидентов-гагаузов подчинение и самостоятельность выражены одинаково. В целом мы можем говорить о групповой ориентации обеих групп, хотя у мигрантов высокозначимо такое качество, как самостоятельность (70%).

Сфера ориентации на изменения отражает отличия обеих групп друг от друга. У резидентов-гагаузов такие качества, как замкнутость — открытость, рискованность — осторожность выражены одинаково, а у трудовых мигрантов преобладают рискованность, открытость ($p \leq 0{,}001$). У обеих групп значимо качество устремленность в будущее — резиденты 65,7%, трудовые мигранты 70,6%. По сфере *ориентации на изменения* трудовые мигранты проявили большую готовность к риску, открытости к изменениям, чем резиденты. Сама ситуация трудовой миграции, часто наполненная риском и неожиданностями, необходимостью быстро перестраиваться, не может не оказывать влияния на ценностные ориентации человека, включенного в данный процесс.

Сфера ориентации друг на друга, на взаимодействие выявила высокую схожесть групп. Для респондентов данных групп значимы такие качества, как миролюбие, сердечность и соперничество. Можно предположить, что данные качества являются прототипическими для гагаузской культуры.

Сфера ориентации на власть выявила сходство по такому качеству, как законопослушность — резиденты (77,1%), трудовые мигранты (64,7%). Резиденты ориентированы на дисциплинированность; уважение — недоверие к власти выражено одинаково. Трудовые мигранты не доверяют власти, дисциплина и своеволие у них выражены одинаково. Итак, для обеих групп значима ценность законопослушания, но трудовые мигранты не доверяют власти, и для них более характерно своеволие.

Исследование психологической универсалии «индивидуализм–коллективизм» групповых ценностных ориентаций в четырех сферах жизненной активности: ориентации на группу, ориентации на власть, ориентации друг на друга и ориентации на изменения выявило в целом схожесть обеих групп, т. е. ориентацию на коллективизм. Но включенность части респондентов в процесс трудовой миграции оказывает влияние на трансформацию культурных ценностей. Трудовые мигранты более ориентированы на самостоятельность, рискованность, открытость переменам, менее доверяют власти и более своевольны.

В области стремления к групповой принадлежности у гагаузов-резидентов, в отличие от гагаузов-мигрантов, выявлено превалирование аффилиативных тенденций. У гагаузов-мигрантов выше группа колеблющихся, у которых одинаково выражены как стремление к групповой принадлежности, так и к индивидуализации. Представляется, что группа «колеблющиеся» — это потенциал перехода в группу антиаффилитативных, как способ адаптации к инокультурной среде.

Так как в своем исследовании мы исходили из положения, что процесс трудовой миграции будет оказывать влияние как на групповом уровне, так и на личностном, мы изучили и ценностную сферу, применив методику изучения ценностей личности Шварца. (Карандашев, 2004).

Наиболее предпочитаемые ценности, входящие в типы ценностей Безопасность, Универсализм, Конформность, у мигрантов и резидентов совпадают. У мигрантов-гагаузов в иерархию предпочитаемых ценностей вошла также ценность «Целеустремленный», которая входит в тип ценностей «Достижение».

Ранжирование типов ценностей мигрантов и резидентов также выявило высокий уровень тождественности в структуре типов ценностей. Наиболее приоритетными типами ценностей являются: *Безопасность*, *Доброта*, *Конформность* (статистически значимых различий нет); наименее — *Стимуляция*, *Гедонизм*, *Власть*.

Тип ценности *Безопасность*, ведущей мотивационной целью которой является стабильность, безопасность и гармония общества, семьи и самого индивида, является приоритетным для обеих групп. В основе — потребность в адаптированности и предсказуемости мира, снижении неопределенности. *Безопасность* выражает интересы как индивидуальные, так и групповые.

Эти данные согласуются с полученными нами данными по отношению к ситуации социальной нестабильности. Потребность в стабильности и предсказуемости мира, с нашей точки зрения, одинаково оказывается фрустрированной у обеих групп. Может быть, пребывание дома столь же сложно, как и вне? Наиболее многочисленной группой являются «колеблющиеся», и, если их объединить с группой «нестабильных», то их будет большинство. Поэтому понятно, что, воспринимая социальную ситуацию как нестабильную, и у

респондентов гагаузов, и у трудовых мигрантов одинаково выражены потребности в стабильности, предсказуемости мира и потребность в благополучии близких. Очень часто в интервью с трудовыми мигрантами звучало, что они живут для семьи и детей, и это их главная опора сегодня. На вопрос «Что помогает Вам переносить трудности сегодняшнего времени?» многие отвечали — «Дети», «Моя семья».

Следующим типом ценности является *Доброта (Благожелательность)*, которая значима в обеих группах. Мотивационная цель — сохранение и повышение благополучия близких людей. В основе лежит потребность позитивного взаимодействия в целях благополучия группы и индивидуальная потребность в аффилиации.

И третьим приоритетным типом ценности является *Конформность*. Мотивационная цель этого типа — сдерживание и предотвращение действий, причиняющих вред другим или нарушающих социальную гармонию. Выводится из потребности групп в самосохранении и выживании.

Если обобщить наиболее приоритетные мотивационные типы ценностей, то мы можем видеть, что значимыми потребностями являются потребности в предсказуемости, сохранении близкого окружения, выживании. Интересно, что они у обеих групп одинаково выражены.

В иерархию наименее предпочитаемых ценностей у обеих групп входят следующие ценности: социальная сила, изменчивая жизнь, наслаждающийся жизнью, которые входят в мотивационные типы — *Стимуляция*, *Гедонизм*, *Власть*, *Самостоятельность*. Данные мотивационные блоки выражают интересы индивида. И можно видеть, что данные мотивационные типы и входящие в них ценности включают: активность субъекта, достижение личного успеха, социального статуса, престижа, полноту жизненных ощущений. Интересно, что это характерно как для мигрантов, так и для резидентов.

Итак, наиболее приоритетными ценностями у обеих групп являются: «Здоровье», «Безопасность семьи», «Мир во всем мире», т. е., стремление к предсказуемости мира и опора на близких. У гагаузов-мигрантов и респондентов приоритетными являются мотивационные типы коллективного уровня — ***«Доброта»***, ***«Конформность»***, а также два мотивационных блока — ***Универсализм*** и ***Безопасность***, которые выражают как индивидуальные, так и групповые ценности. Интересно, что все-таки преобладающими мотивационными блоками остаются групповые как у трудовых мигрантов, так и у резидентов, причем одинаковые по структуре.

Изучение этнических стереотипов как компонента этнической идентичности у трудовых мигрантов-гагаузов выявило положительный автостереотип и близость его с гетеростереотипом русских, т. е. близость на групповом уровне. В отличие от группы резидентов, у которых выявлена близость образа собственной группы с группой молдаван, русских, а также близость с группой русских на личностном уровне (при сравнении образа «Я» и образа «Другого»), у мигрантов выявлена дифференциация образа собственной группы с группой молдаван, и образа «Я» с гетеростереотипом русских. Частотный анализ автостереотипов гагаузов, трудовых мигрантов, и гетеростереотипов молдаван, русских, выявил превалирование положительного образа собственной и группы молдаван, русских. Вместе с тем, выявлена тенденция увеличения группы с положительным автостереотипом и отрицательным гетеростреотипом молдаван. Изучение этнических маркеров у трудовых мигрантов-гагаузов выявило их более тесную связь со своей группой. Видимо, пребывание их в инокультурной среде способствует более четкому осознанию особенностей своей этнической группы, так как они постоянно проходят через культурный сравнительный «референдум» Мы-Они. Это можно отнести и к эмпирическим результатам этнических предпочтений, где у трудовых мигрантов, в отличие от резидентов, не наблюдается рассогласования на декларируемом уровне и реальном. Своя группа на обоих уровнях занимает высший ранг — первый. Исследование эмоциональной сферы выявило превалирование положительных чувств — гордости и спокойной уверенности. В области стремления к групповой принадлежности у гагаузов-мигрантов менее выражены аффилиативные мотивы в сравнении с резидентами и более выразительна группа «колеблющихся», как потенциал перехода в группу антиаффилитативных, как способ адаптации к инокультурной среде. Изучение психологической универсалии «индивидуализм-коллективизм» групповых ценностных ориентаций в четырех сферах жизненной активности: ориентации на группу, ориентации на власть, ориентации друг на друга и ориентации на изменения у трудовых мигрантов-гагаузов выявило так же, как и у резидентов, ориентацию на коллективизм. Но трудовые мигранты более ориентированы на самостоятельность, рискованность, открытость переменам, менее доверяют власти и более своевольны. Изучение ценностной сферы трудовых мигрантов-гагаузов на личностном уровне выявило так же, как и у резидентов, что наиболее приоритетными ценностями у обеих групп являются стремление к предсказуемости мира и опора на близких. Преобладающими мотивационными блоками являются групповые: «Доброта», «Конформность», а также два мотивационных блока — «Универсализм» и «Безопасность», которые выражают как индивидуальные, так и групповые ценности.

Изучение влияния трудовой миграции на психологические особенности этнической идентичности трудовых мигрантов представляет научный и практический интерес, так как дает возможность изучить личностные ресурсы человека в период социальных изменений.

Литература

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

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

Субботина И. А. Гагаузы: расселение, миграция, адаптация. М., 2007.

REZUMAT

În articol sunt reflectate rezultatele studiului empiric al identității etnice la migranții de muncă găgăuzi. A fost înaintată ipoteza precum că fenomenul migrației de muncă influențează particularitățile psihologice ale identității etnice găgăuzilor. Rezultatele au fost comparate cu grupul găgăuzilor neimplicați în procesul migrației de muncă. Au fost determinate componentele identității etnice la migranții de muncă — stereotipurile etnice, distanța culturală, ierarhia preferințelor etnice, sfera valorică.

Cuvinte cheie: migrația de muncă, identitatea etnică, stereotip etnic, distanța culturală, sfera valorică.

РЕЗЮМЕ

В статье излагаются результаты эмпирического исследования этнической идентичности трудовых мигрантов-гагаузов. В

исследовании выдвинуто предположение, что феномен трудовой миграции оказывает влияние на психологические особенности этнической идентичности гагаузов. Анализ результатов проведен в сравнении с группой гагаузов, не уезжающих на заработки. Выявлены трансформации компонентов этнической идентичности трудовых мигрантов — этнических стереотипов, культурной дистанции, иерархии этнических предпочтений, ценностной сферы.

Ключевые слова: трудовая миграция, этническая идентичность, этнический стереотип, культурная дистанция, ценностная сфера.

SUMMARY

The article presents the results of the empirical studies of ethnic identity of migrant workers – Gagauzians. The study suggests the phenomenon of labor migration has an impact on the psychological characteristics of the Gagauzians' ethnic identity. The analysis of the results is carried out in comparison with the group of Gagauzians who do not go abroad to work. During the studies there was revealed the transformation of the components of ethnic identity of migrant workers. Ethnic stereotypes, cultural distance, the hierarchy of ethnic preferences, value system are among these components.

Key words: labor migration, ethnic identity, ethnic stereotype, cultural distance, value system.

А. БОРШЕВСКИЙ

МИРОВЫЕ СУДЫ — МЕХАНИЗМ ЗАЩИТЫ ПРАВ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ БЕССАРАБИИ (II половина XIX в.)

Во второй половине XIX века надежным механизмом защиты прав еврейского населения Бессарабии являлся мировой суд. Как отмечалось в прессе того периода, истцами по гражданским делам в мировых судах являлись большей частью евреи, а ответчиками — лица других национальностей (Бессарабские областные ведомости, 1870, 15 августа). Количество апелляционных и кассационных жалоб на решения мировых судей Бессарабии в исследуемый период составляло менее 11%, это демонстрирует, что большинство решений суда удовлетворяли как истца, так и ответчика, что характеризует мировой суд как справедливый. Таким образом, мировой суд служил надежным гарантом защиты прав еврейского населения Бессарабии.

24 апреля 1869 г. Правительствующий сенат принял решение о судебной реформе в Бессарабии, в рамках которой здесь в декабре 1869 г. был создан институт мировой юстиции.

Об острой необходимости учреждения мировой юстиции в области свидетельствуют данные о загрузке судей огромным количеством дел. За первые 5 месяцев существования мировой юстиции в Кишиневском уезде к каждому мировому судье поступило по 600-700 дел.

Печать и архивные материалы свидетельствуют о том, что внедрение мирового суда в Бессарабии было встречено в обществе с большим одобрением. В первых заседаниях перед зданием мировых судей собиралась «толпа народу», «камеры мирового судьи были полны любопытными». Во время заседаний мирового съезда в зале присутствовало по 50—60 человек, а не успевшие занять место стояли… сплошной массой».

Новый суд, кроме интереса новизны, быстро сделался популярным своею доступностью, быстротой и несложностью формальностей по сравнению с прежним судом. Назначением мирового института было внесение в сферу повседневных гражданских отношений первых элементов благоустроенного общежития — сознания гражданами своих прав и обязанностей. Если новый гласный суд называют — и справедливо называют — школою гражданского воспитания, то мировые учреждения с тысячами «камер», разбросанных по самым отдаленным захолустьям империи, являлись первой и самой важной ступенью этой школы. Процесс в мировом суде основывался на принципе состязательности, то есть суд являлся не более чем посредником между спорящими сторонами и произносил свои приговоры, основываясь исключительно на данных, предоставленных ему тяжущимися. Как отмечали современники, каждый из спорящих, доказывая свою правоту, должен был убедить суд в справедливости и действительности утверждаемого.

Порядок замещения и условия, требуемые для получения права быть мировым судьей, определялись задачами учреждаемого мирового суда. Судебные уставы были нацелены на создание авторитетного посредника разрешения мелких споров, возникающих у населения (Фойницкий, 1902, 290). Государственный совет в 1862 году отмечал, что мировыми судьями должны быть по преимуществу местные судьи, а общее доверие местных обывателей должно составлять необходимое условие их назначения (Титов, 1910, 98).

Законом был установлен особый порядок замещения должности судьи. В мировые судьи могли быть избираемы те из местных жителей, которые:

1) старше 25 лет (Воробейкова, Дубровина, 1973, 47);

2) получили образование в средних или высших учебных заведениях (Михайловская, 2001, 75-76) или же имели не менее чем трехлетний стаж пребывания в должности, где они могли «приобрести практические сведения в производстве судебных дел»;

3) если они, их родители или жены владели участком земли «вдвое против того, что определено для участия в избрании гласных в уездное земское собрание» (не менее 400 десятин земли) или другим недвижимым имуществом, в сумме не ниже 15 тыс. рублей, а в городах — недвижимой собственностью, оцененной для взимания налога — не менее 3 тыс. рублей (для столиц — не менее 6 тыс. руб.).

Столь различный размер имущественного ценза объяснялся просто: таким образом предполагалось увеличить и укрепить малочисленный в то время городской класс. Главная цель ценза, — отмечал Государственный совет, — заключается в том, чтобы возвысить звание мирового судьи (Журнал соединенных департаментов законов и гражданских дел Государственного Совета, 1862, 73).

Таким образом, наряду с общими условиями для вступления в судебную службу (российское подданство, 25-летний возраст, мужской пол, нравственная безупречность),

к претендентам на пост мирового судьи предъявлялись и другие требования. Мировым судьей мог быть только местный житель. Составители Уставов 1864 года этим условием предполагали создать авторитетную, хорошо знакомую с местными нравами, обычаями и людьми местную власть. Но трактовался местный ценз весьма широко. От претендента не требовалось проживания во время выборов или в течение определенного периода до выборов не только в том уезде, но даже в той губернии, где его кандидатура баллотировалась. Обязанность становиться местным жителем возникала, когда он был избран на должность мирового судьи. Тогда ему предстояло определить (с согласия мирового съезда) постоянное место пребывания в своем участке и он должен был находиться в нем безотлучно.

Кроме местного ценза, претендент на высокий пост мирового судьи должен был отвечать и требованиям имущественного ценза (Ерошкин, 1968, 242).

Закон проявлял определенную лояльность к кандидатам только в отношении образовательного ценза, довольствуясь окончанием курса в средних учебных заведениях. Но и это требование не являлось обязательным в случае, если кандидат на пост мирового судьи не менее трех лет занимал должность, при исполнении которой мог приобрести практические сведения в производстве судебных дел. Объяснялось это тем, что государство в то время не располагало достаточным количеством подготовленных кадров. Кроме того, в лице мировых судей Судебные уставы предполагали дать местному населению не столько юристов, сколько лиц, к которым население могло бы обращаться как к авторитетным посредникам в разрешении мелких споров.

Мировыми судьями не могли быть:

1) состоявшие под следствием или судом;
2) исключенные из службы по суду, или из духовного ведомства за пороки, или же из среды обществ и дворянских собраний по приговорам тех сословий, к которым они принадлежат;
3) объявленные несостоятельными должниками;
4) состоявшие под опекой за расточительность.

Не могли принимать на себя звания ни почетных, ни участковых мировых судей священно- и церковнослужители.

Почетные и участковые мировые судьи избирались на три года (Сборник Бессарабского земства, 1876, 146). Составители уставов сочли необходимым обеспечить несменяемость только для должностей судейского звания в общих судебных местах, заменив ее для мировых установлений срочной несменяемостью, обеспечиваемой лишь на избирательный трехлетний период.

Выборы мировых судей производились на уездных земских собраниях (Кассационная практика Правительствующего сената по городским и земским дела. Сборник решений Гражданского и Уголовного Кассационных департаментов Сената и общего их собрания, а также общего собрания Первого и Кассационного департаментов Сената за 45 лет, 1912, 18). При условии явки на них менее 12-ти гласных избрание мировых судей данного уезда производилось на губернском земском собрании.

Список лиц, имеющих право быть избранными в мировые судьи, составлялся за три месяца до выборов по каждому мировому округу отдельно уездным предводителем дворянства (Сборник Бессарабского земства, 1876, 32-34) по соглашению с городским головой и местными мировыми судьями. В Бессарабии данный список первый раз составлялся уездными комиссиями по введению в действие земских учреждений в области. В него вносились все состоящие в должности почетных и мировых судей и все прочие лица, имеющие право на занятие должности мирового судьи (Судебные уставы императора Александра Второго с толкованиями, извлеченными из отечественной юридической литературы, 1885, 12). Список сообщался Бессарабскому губернатору (Сборник Бессарабского земства, 1876, 146) и публиковался в губернских ведомостях (Фойницкий, 1902, 288) за два месяца до выборов. Губернатор мог делать замечания по кандидатурам, носившие, однако, для земского собрания рекомендательный характер. С 1879 г. губернатору было предоставлено право сообщать свои отзывы об уже избранных мировых судьях непосредственно в Сенат, утверждавший их в этой должности. Таким образом, губернаторский контроль стал не только предварительным, но и последующим, причем во втором случае губернатор не был обязан ставить земские органы в известность о своих замечаниях.

Избранными в должность мирового судьи считались лица, которые получили больше избирательных голосов, чем неизбирательных (Систематический свод решений кассационных департаментов Сената. 1866—1871 гг. С подлинным текстом решений, извлеченными из них тезисами и критическими разборами их. Том IV. Решения Уголовного кассационного департамента, разъясняющие Уложение и Устав о наказаниях и учреждение судебных установлений, 1872, 602). За недостатком таковых лиц выборы производились вторично в губернском земском собрании.

Земское собрание имело право постановлением, состоявшимся по единогласному мнению гласных предоставить звание мирового судьи и лицам, которые хотя и не совмещали необходимых для занятия должности мирового судьи качеств (19 и 20 ст. Учреждения), но приобрели общественное доверие и уважение своими заслугами и полезною деятельностью (Сборник Бессарабского земства, 1871, 25-26). В первоначальной редакции Учреждения судебных установлений единогласие подразумевало консенсус «полного законом определенного числа гласных», но поскольку на практике достичь этого было тяжело, уже через год формулировка была изменена на «всех присутствующих». Практика свидетельствует об использовании данного положения в Бессарабии довольно часто (НА РМ. Ф. 2, оп. 1, ед. хр. 8041. Л. 69), особенно в первые годы существования мировой юстиции. 19 ноября 1869 года Бессарабское областное земское собрание «по недостатку числа лиц, избранных на уездных земских собраниях в должность мировых судей, по уездам Кишиневскому, Бендерскому и Аккерманскому» организовало вторичные выборы. «По единогласному мнению всех присутствующих гласных избраны… лица, которые хоть и не совмещали качеств, требуемых ст. 19 и 20 Учреждения, но приобрели общественное доверие и уважение своими заслугами и полезною деятельностью»

Избранные лица принимали присягу и допускались к исправлению своих должностей. Списки избранных в мировые судьи представлялись председателем земского собрания на утверждение Первого департамента Правительствующего сената. Однако Сенат в 1870 году указал, что после принятия присяги мировые судьи приступали к исполнению своих обязанностей и до их утверждения Правительствующим сенатом.

В 1870 г. действовало 46 участковых мировых судей. В 1876 году в Бессарабии участковых мировых судей на-

считывалось 48, из них в Кишиневском уезде — 11, Оргеевском — 8, Ясском — 6, Сорокском — 6, Хотинском — 7, Бендерском — 5, Аккерманском — 5 (Обзор Бессарабской губернии за 1876 год, Б. г. Приложение № 17).

Участковый мировой судья получал из земского сбора сумму денег на его содержание, разъезды, наем письмоводителя и рассыльного и на канцелярские расходы, — в размере, определенном в расписании, приложенном к Учреждению судебных установлений. В приложении к ст. 238 отмечалось, что мировой судья на содержание и все расходы по должности получает 1500 руб. серебром. Данные расходы относились к обязательным расходам уездных земств. Земским собраниям было предоставлено право ходатайствовать перед «высшим правительством о возвышении» оклада мировым судьям. Отметим, что большинство уездных земских собраний Бессарабии самостоятельно повышали указанное выше (1500 руб.) содержание мировым судьям (Сборник Бессарабского земства, 1871, № 1, 115) «ввиду увеличивающейся с каждым годом дороговизны» (НА РМ. Ф. 2, оп. 1, ед. хр. 8041. Л. 115, 169).

Мировые суды Бессарабии рассматривали мелкие гражданские и уголовные дела. Статистические данные позволили выявить, что мировые суды в Бессарабии рассматривали, в основном, гражданские дела, удельный вес которых в отдельные периоды доходил до 80% всех дел. Анализ архивных материалов позволил выявить, что из всей массы гражданских дел, рассмотренных мировыми судами, основными являлись дела по долговым обязательствам и по восстановлению нарушенного владения.

Среди уголовных — первенство занимали дела по оскорблению чести, угрозам и насилии, на 2 месте — проступки по кражам, мошенничеству и обману.

Первое время все производство в мировом суде было освобождено от судебных пошлин и сборов. Мировые учреждения были доступны каждому, что крайне важно для повышения доверия к судебной власти вообще. Но поскольку судьи практически полностью содержались за счет уездных бюджетов (и выборы, и солидное жалованье, и условия работы), в 1877 г. были введены пошлины и сборы, которые перечислялись в доход земства, в результате чего доступность мировых судов была значительно уменьшена.

Литература

Бессарабские областные ведомости. 1870. 15 августа.

Воробейкова Т. У., Дубровина А. Б. Преобразования административно-полицейского аппарата и тюремной системы России во II половине XIX в. Киев, 1973.

Ерошкин Н. П. История государственных учреждений дореволюционной России. М., 1968.

Журнал соединенных департаментов законов и гражданских дел Государственного Совета. 1862. № 65.

Кассационная практика Правительствующего сената по городским и земским дела. Сборник решений Гражданского и Уголовного Кассационных департаментов Сената и общего их собрания, а также общего собрания Первого и Кассационного департаментов Сената за 45 лет (1866-1911) / Сост. А. А. Колычев. СПб., 1912.

Михайловская И. Возрождение мировой юстиции в России: «Будущее в прошлом» // Муниципальное право. 2001. № 2.

Национальный Архив РМ. Фонд 2, опись 1, ед. хр. 8041. Л. 69.

НАРМ. Ф. 2, оп. 1, ед. хр. 8041. Л. 115, 169.

Немытина М. В. Местная юстиция в России во второй половине XIX в. // Правоведение. 1997. № 4.

Обзор Бессарабской губернии за 1876 год. Б. г. Приложение № 17.

Сборник Бессарабского земства за 1871. Год первый. № 1. Кишинев, 1871.

Сборник Бессарабского земства. 1871. Год первый. № 2. Кишинев, 1871.

Сборник Бессарабского земства. 1874. Год четвертый. № 5. Кишинев, 1874.

Сборник Бессарабского земства. 1876. Год шестой. № 5. Часть III. Кишинев, 1876.

Систематический свод решений кассационных департаментов Сената. 1866-1871 гг. С подлинным текстом решений, извлеченными из них тезисами и критическими разборами их. Том IV. Решения Уголовного кассационного департамента, разъясняющие Уложение и Устав о наказаниях и учреждение судебных установлений. / Сост. Н. С. Таганцев. СПб, 1872.

Судебные уставы императора Александра Второго с толкованиями, извлеченными из отечественной юридической литературы / Сост. А. Туманский. М., 1885.

Титов А. А. Реформы Александра II и их судьбы. М., 1910.

Фойницкий И. Я. Курс уголовного судопроизводства. Т. 1. СПб., 1902.

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 și rezultatele acestor procese în cadrul reformei judiciare asupra populației ținutului. Autorul a fundamentat cauzele apariției instituțiilor judiciare de pace, evidențiați fiind factorii obiectivi și 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, 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 работы широко использовался сравнительный и системный подходы. В работе показано, что мировая юстиции Бессарабии, хоть и основывалась на принципах Судебных уставов 1864 года, обладала и собственными отличительными чертами по сравнению с аналогичными учреждениями Российской империи.

Ключевые слова: судебные уставы, мировой суд, Земское собрание, гражданское судопроизводство, местные законы, обычное право.

SUMMARY

The aim of the work is to determine the degree of the implementation of the Russian judicial and procedural legislation on justice of the peace 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 special historical and dialectical methods in the given work. In the process of the research comparative and system approaches have been intensively used. The work proves that despite the fact that it was based on the principles of the Court Regulations of 1864, the justice of the peace of Bessarabia had its characteristic and distinctive features in comparison with the analogous bodies in the Russian Empire.

Key words: Court Regulations, peace court, peace congress, local peace judge, honored peace judge, the Government Senate, Zemsk Assembly, civil legal proceedings.

О. ГАРУСОВА

УЧАСТИЕ БЕССАРАБСКОГО КУПЕЧЕСТВА В БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ВО II ПОЛОВИНЕ XIX в.

Купцы, как и дворяне, принадлежали к традиционной группе благотворителей. Бессарабское купечество уступало дворянству в масштабах поддержки медицины, образования, общественного призрения. Приоритетными для исповедующих православие представителей купеческого сословия являлись церковные направления благотворительности.

Благотворительная деятельность Церкви второй половины XIX века менее изучена, нежели государственная, общественная и частная формы помощи бедным. Избирательность исследовательского внимания порой приводит к тенденциозности оценок. Основываясь на мнении публицистов 19 века, современные авторы полагают ничтожным участие церковных и «околоцерковных» организаций в развитии благотворительности (Соколов, 2006, 513). Между тем, в пореформенные годы наблюдается подъем не только светской благотворительности. «Великие реформы» затронули все слои общества, все проявления социальной и культурной жизни страны. В «освободительную эпоху» растет общественная активность духовенства. «С большим вниманием в это время обсуждаются и все вопросы, связанные с устроением или восстановлением приходской жизни, с открытием братств и сродных им обществ...», — писал Г. Флоровский, отметив, что «широко задуманный план церковно-социально-каритативной работы был смят» сопротивлением светской администрации (Флоровский, 1931, 341).

Церковная благотворительность в процессе трансформации к началу XX века сложилась в определенную систему. Эта система вобрала в себя направления, не только проверенные многовековой практикой и заново возрожденные в пореформенное время, но и новые, отвечавшие преобразованиям в общественной жизни страны. Соприкасаясь во многих случаях со светской филантропией, социальная деятельность церкви сохраняла свою специфику, в основе которой лежало христианское учение о милосердии и христианские воззрения на способы помощи бедным. «Церковь действует на особом поприще, отличном от поля деятельности государства. <...> Но, воспитывая верующего для грядущего града, она постепенно обновляет и перестроивает и град, зде пребывающий» (Ключевский, 2000, 322).

До начала 20 века в Бессарабии наиболее распространенной оставалась древнейшая форма частной благотворительности — милостыня. Следуя христианскому взгляду на нищего как на предмет особой заботы церкви, милостыня подавалась нищему «ради Христа», ради духовного спасения жертвователя. Эта социальная помощь в ее простейшем выражении включала в себя как обыкновенное копеечное подаяние стоявшему на паперти, так и непременную для купца 19 века статью духовного завещания — раздачу денег нищим и бедным. Суммы, предназначенные завещателями для бедняков, были значительными. К примеру, Анастасий Чуфли определил на погребение и помин души 2 тысячи рублей серебром. Иван Синадино распорядился выдать после его смерти 2 тысячи рублей беднейшим христианам и 200 рублей беднейшим евреям г. Кишинева, 500 рублей беднейшим крестьянам, проживавшим в его имениях.

Исторической традицией православного купечества Бессарабии являлось храмосозидание в городах. Известно, что в постройке кишиневской Ильинской церкви (1806 г.) приняли самое деятельное участие купцы Симеон и Константин Бланарь, Лупул и Спиридон Ганчул и Иван Арсени (Ильинская..., 1906, 655). Феодоро-Тироновская церковь, в просторечии именуемая Чуфлинской, воздвигнута «иждивением» братьев Анастасия и Феодора Чуфли в 1858 г., Троицкая церковь — Цопу Градинарь в 1869 г., Свято-Пантелеймоновская церковь — братьями Виктором и Иваном Синадино в 1891 г. В 1906 г. на средства Александры Ивановой строилась церковь во имя св.кн. Александра Невского при Костюженской лечебнице.

Подавляющее большинство сельских храмов обязано своим существованием «посильным пожертвованиям» поселян; многие церкви построены в своих имениях дворянами. Сравнительно редкие случаи участия в этом деле купцов объясняются статусом их сословия как преимущественно городского. Из примечательных фактов приведем постройку Николаевской церкви в селе Бештеман Бендерского уезда в 1867 г. купеческой вдовой Анной Дурдуфи.

Став землевладельцем, купец перенимал помещичий образ жизни и заботился о благоустройстве храма в своей вотчине. Так, виднейший кишиневский купец первой гильдии А. Кайсерли в селе Сипотены построил в 1863 году, взамен ветхой деревянной, кирпичную церковь, которую снабжал утварью, свечами, топливом (Описание.., 1876, 21). Владельцы поместья Иванча братья Балиоз в 1892 г. перестроили Николаевскую церковь, основанную в 1799 г.

В пореформенное время строительство и перестройка церковных зданий приняли широкий размах. Многие из церквей к середине столетия оказались в плачевном состоянии, нуждались в ремонте или полной реконструкции. Духовенство — от высших иерархов до сельских священников — всячески побуждало православное население содействовать «благолепию» и украшению храмов. С церковной кафедры, со страниц журнала «Кишиневские епархиальные ведомости» священнослужители обращались к религиозным чувствам «добрых людей». Красноречивую картину отношения к своему христианскому долгу верующих разных сословий рисует публиковавшаяся в епархиальном журнале хроника пожертвований на нужды бессарабских храмов. Заметное место среди жертвователей занимали купцы, не жалевшие средств на ремонт и строительство церковных зданий, дарившие иконы, колокола, церковную утварь, священнические облачения. Полный перечень купеческих «доброхотных подаяний» занял бы много страниц. Отметим лишь наиболее значимые и типичные. Так, Ф. Спраткевич устроил в Вознесенском соборе г. Кишинева придел «с ризницей и утварью», а также построил дом для причта, на что «издержал собственных денег 3800 руб.». А. и Б. Бакал пожертвовали на постройку церкви в с. Тимелиуцы 1350 руб. М. Каланчой на ремонт церкви в селе Валя-Исаково в 1874 г. — 180 руб., а несколько лет спустя на постройку в том же селе новой церкви — 300 руб. Кишиневской Харалампи-

евской церкви К. Панченко подарил иконы на 250 руб. И. Степанов для тюремной церкви в Кишиневе — колокол и 250 руб. на обновление иконостаса. Д. Чолаку оказал существенную денежную поддержку при завершении строительства Дмитриевской церкви. Оргеевский купец А. Димо купил для церкви с. Чинешеуцы плащаницу, киот и «вычистил иконостас».

Крупной благотворительницей была Александра Иванова, взявшая после смерти мужа в свои руки семейное торговое дело. На протяжении многих лет имя Ивановой встречается в списках лиц-жертвователей: она дарила церковные книги и принадлежности, вносила по подписным листам значительные суммы в пособие Кафедральному собору, Варзарештскому монастырю. Щедрым ктитором кладбищенской кишиневской церкви Святой Троицы был Ион Градинарь.

В пореформенный период возрождается идея приходской благотворительности. Возникают различные религиозные организации. Исторически попечение о нищих, больных, престарелых, сиротах являлось прерогативой церкви. С переходом призрения в ведение государства церковь устраняется от прямого участия в решении социальных проблем, ограничивая круг благотворительной деятельности помощью нуждающимся из духовного сословия. Однако пожертвования, собранные во время богослужения, шли не только на содержание причта и церковного здания. В особых случаях (эпидемии, неурожаи) устраивался целевой сбор средств, которые шли нуждающимся и пострадавшим от бедствий. К середине 19 века стало очевидным, что борьба с нищенством и бедностью только при помощи государственных мер особого успеха не достигла. В контексте «великих реформ», даровавших церкви «некоторое самоуправление», преобразуется церковно-приходская жизнь. Изданные в 1864 г. «Правила об учреждении православных братств»[1] и «Положения о приходских попечительствах при православных церквах» разрешали создание органов, которые бы помогали священникам в решении просветительных и социальных проблем прихода. Приход понимался как общественная единица, «самая естественная, веками сложившаяся, форма народного саморазвития, народного взаимообщения, как в высшей религиозно-нравственной сфере, так и в сфере бытово-экономической» (Протоиерей И. П-в.., 1879, 688). Одной из задач прихода являлось попечение о беднейших его членах. Традиционно большая роль при этом отводилась церковному старосте: на эту должность обычно выбирался человек авторитетный, материально обеспеченный, который мог бы привлечь жертвователей и сам оказать необходимую помощь. В городах эту должность обычно занимали купцы. Так, старостой Кафедрального собора в Кишиневе был Ф. Иванов, Харалампиевской церкви — И. Зверев, Георгиевской — М. Баламез, Николаевского собора в Оргееве — А. Димо.

От пожертвований, обычно соответствовавших материальному достатку прихожан, зависело общее благосостояние прихода. Наиболее богатыми были церкви, располагавшиеся на «купеческих» улицах. Перемена купцами места жительства чувствительно сказывалось на материальном положении прихода. Так, с постройкой Феодоро-Тироновского храма поначалу уменьшилось число прихожан Георгиевской церкви, повлиявшее на ее доходы (Лашков, 1878, 660). Вследствие того, что многие «занимавшиеся крупными коммерческими операциями» прихожане Вознесенского собора переехали на центральные городские улицы или переселились в приобретенные ими имения, приход испытывал чрезвычайные материальные трудности. Разрешить ситуацию попытались при помощи братства, организованного «как в видах умножения средств к поддержанию церковного благосостояния и благолепия, так и для подачи посильной помощи вдовам и сиротам, страждущим в болезнях и другим беспомощным и несчастным лицам, принадлежащим к причту и прихожанам Вознесенского собора» (Отчет Богородичного.., 1877, 463).

Вопрос о церковных братствах широко обсуждался в печати. В этой религиозной организации, отвечавшей потребности «совокупного действования приходского духовенства и прихожан для благоустройства и возвышения религиозно-нравственной жизни», виделась альтернатива «казенным» бюрократическим учреждениям, занимавшимся призрением. Анализируя социальный опыт ранней христианской общины, соотнося его с современными условиями жизни, церковные авторы обозначили «обширное поле» для благотворительной и просветительной работы: устройство богаделен, приютов, больниц, школ.

В Бессарабии первое братство — Александро-Невское при кишиневском Кафедральном соборе — было зарегистрировано в 1866 г. Его членами состояли, главным образом, чиновники и дворяне. Участие купечества ограничивалось присылкой пожертвований на устраиваемые дворянами увеселительные мероприятия в пользу открытого братством приюта. В Александровском братстве, созданном при Бендерском соборе в 1872 г., среди жертвователей значились купцы Н. Дурдуфи и М. Зоти. В числе членов братства во имя Пресвятой Богородицы всех скорбящих радости при Вознесенском соборе в Кишиневе из купеческого сословия были С. В., И. С. и И. С. Калдарян, А. С. Иванова, К. С. Панченко с семейством, П. Н. Замянко (Отчет Богородичного.., 1877, 464).

Большую помощь купечество оказывало братству при Покрово-Богородичной церкви в селе Введенское Аккерманского уезда. Зарегистрированное в 1870 г., оно возникло фактически в 1842 г., когда, благодаря добровольным пожертвованиям в церковной ограде, «старанием приходского священника Ивана Горбова устроилась богадельня» (НАРМ, 1869, 9). Богоугодное заведение существовало на «доброхотные подаяния» и средства кружечного сбора. Купец Г. Старорадов пожертвовал земельный участок. С регистрацией устава Покровского братства появился новый важный источник доходов — членские взносы. В правлении было много купцов из Аккермана, Кишинева и Одессы. Первоначальные пожертвования частных лиц, собранные уполномоченными братства в течение года в Санкт-Петербурге и Москве, составили 8 тыс. руб. Судя по дальнейшей динамике сумм, внимание к братству росло[2]. В богадельне, при которой находилась больница, содержались малолетние сироты, престарелые, слепые, глухонемые, эпилептики и прочие беспомощные люди. В иные годы число призреваемых было свыше сотни: это намного больше, чем в других аналогичных заведениях Бессарабии. Не отказывали в приюте и питании уроженцам других областей, «больным различными недугами, немощным старикам и детям обоего пола, проживающим в заведении от 1 недели до 1 месяца и более» (Отчет правления.., 1888, 267). В 1872 г. братство открыло начальное училище, в котором обучались, кроме сирот, дети села Введенское.

В 1880-е годы с предоставлением духовенству большего влияния в деле народного образования расширяется его просветительная деятельность. Церковь становится организатором народных школ, стремясь к тому, чтобы они стали «достоянием всех приходов». Главным барьером на пути расширения школьной сети служило не только недостаточное финансирование, но и недоверие общества. Однако со временем церковно-приходские школы завоевывают признание дворян, купцов и чиновников, нередко ими содержатся или получают значительную материальную поддержку. Купцы дарили или уступали свои дома под школьные помещения, помогали с ремонтом, устраивали «иллюминацию и праздник для детей», покупали мебель и учебные пособия, платили жалованье учителям.

Среди «лиц, сочувствующих делу народного просвещения в духе православной церкви», выделяется одесский купец 1-й гильдии, потомственный почетный гражданин Перикл Родоконаки. Наследник богатейшей семьи, имевшей крупные земельные владения в Бессарабии, он с 1887 года являлся попечителем начальной школы при Кишиневской духовной семинарии, пожертвовав при открытии 600 руб., а затем внося ежегодно на ее содержание по 350 руб. На средства Родоконаки в 1891 г. было построено поныне существующее двухэтажное здание для церковно-приходской школы, располагавшееся на улице Садовая. На строительство школьного здания он внес 7900 руб. с обязательством в дальнейшем ежегодной выплаты на содержание 500 рублей (Открытие..., 1891, 345-352).

На средства купца Василия Недова было построено в 1898 г. новое помещение для школы при Георгиевской церкви. «Как школьное помещение, так и фасад здания, — отмечал автор статьи об освящении школы, — не оставляют желать ничего лучшего для школы в столь небогатом участке Кишинева. Светлый и просторный класс, уютная квартира для учителя, поместительная передняя, — все вполне соответствует современным архитектурным требованиям в отношении к школьным помещениям» (Освящение.., 1898, 398). В. Недов был многолетним попечителем устроенной им школы.

Помогали купцы духовным учебным заведениям и бедным учащимся духовного звания. При Епархиальном женском училище для бедных сирот и дочерей священно-церковнослужителей Кишиневской епархии были учреждены именные стипендии А. Чуфли, А. Градинарь, Х. Караджа-Искрова. Последний также выделил средства на стипендию для воспитанника Кишиневской духовной семинарии. Материальную поддержку семинарскому Трехсвятительскому братству, учрежденному с целью «вспомоществования» бедным учащимся, оказывали Ф. Маркоч, А. Иванова, И. Калдарян и др.

Продуманная и целенаправленная помощь делу образования поощрялась в качестве «высоко-разумной благотворительности». За пожертвования по духовному ведомству объявлялась благодарность местного епархиального начальства, благословение Святейшего Синода. Особо крупные пожертвования отмечались наградными орденами. Все это способствовало укреплению общественного престижа купечества.

Важнейшими побудительными мотивами к филантропии служили семейные традиции. Мы видим в числе пожертвователей на протяжении нескольких поколений одни и те же купеческие фамилии: Ивановы, Бакал, Калдарян, Сороколетовы, Недовы, Дурдуфи, Панченко, Димо, Градинарь, Синадино. Большинство лиц купеческого сословия были ревностными прихожанами, принимали деятельное участие в церковной жизни, участвуя в богослужении, в чтении и пении на клиросе.

Современными исследователями в качестве наиболее распространенной мотивации благотворительности купечества признана религиозность, однако расценивается она зачастую в категориях формального обряда и внешней набожности, следование же важнейшей христианской заповеди «спасения души» понимается как расчетливая купля «жизни вечной» (Боханов, 1989; Власов, 1991; Зарубина, 2001). Между тем религиозность определяла мировоззрение и жизненное поведение православного человека 19 века. Порывы христианского милосердия, по утверждению историка В. О. Ключевского, можно было обнаружить в неожиданных явлениях повседневного суетного быта, под спудом мелочной торгово-хозяйственной жизни. «И среди стукотни этого механизма вдруг послышится наблюдателю звук совсем иного порядка, запавший в житейскую разноголосицу, откуда-то сверху, точно звон колокола, раздавшийся среди рыночной суматохи. В ветхом и пыльном свитке самого сухого содержания, в купчей, закладной, заемной, меновой или духовной, под юридической формальностью иногда прозвучит нравственный мотив, из-под хозяйственной мелочи блеснет искра религиозного чувства, — и вы видите, как темная хозяйственная сделка озаряется изнутри теплым светом, мертвая норма права оживает и перерождается в доброе житейское отношение, не соответствующее первоначальной природе» (Ключевский, 2000, 323).

Характер благотворительной деятельности православных купцов, мещан, крестьян Бессарабии свидетельствует о большем доверии к церкви, нежели к государственным или общественным органам призрения. Дело не только в том, что податным сословиям были закрыты некоторые пути общественной самореализации, в частности и на филантропическом поприще. (Бессарабское дворянство, между прочим, также активно поддерживало благотворительные инициативы духовного ведомства.) Церковь обладала огромным влиянием на население Бессарабии, отличавшееся, по неоднократным высказываниям современников, особенной преданностью своей православной вере. Об этом свидетельствует и множество купеческих благотворительных действий, проистекающих из чувства ответственности перед Богом за свое богатство, из практического согласия с евангельским учением о том, что «имуществом верующие могут служить Богу, бедным и церкви».

Примечания

[1] Под православными церковными братствами понимались «общества, составляющиеся из православных лиц разного звания и состояния для служения нуждам и пользам православной церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения православных храмов, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения».

[2] Так, с 1 октября 1876 г. по 1 октября 1877 г. поступило 86 руб. членских взносов и 222 руб. было «предоставлено разными лицами». В 1887 г. — 313 руб. и 168 руб. соответственно. В 1888 г. — 492 руб. и 124 руб. 50 коп.

Литература

Боханов А. Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989.

Власов П. Обитель милосердия. М., 1991.

Заметки о церковных братствах // КЕВ, 1873, № 6.

Зарубина Н. Н. Православный предприниматель в зеркале русской культуры // Общественные науки и современность. 2001, № 5.

Ключевский В. О. Содействие церкви успехам русского гражданского права и порядка // Ключевский В. О. Православие в России. М., 2000.

Лашков Г. О важности и необходимости церковно-приходских попечительств и желательной постановке их в нашей епархии // КЕВ, 1897, № 18.

Лашков Л. Историко-статистическое описание кишиневской Георгиевской церкви // КЕВ, 1878, № 15.

О благотворительных обществах // НАРМ, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 8068.

Описание прихода в селе Сипотены // КЕВ, 1876, № 1.

Освящение в г. Кишиневе здания для церковно-приходской школы // КЕВ, 1898, № 13.

Открытие пятой церковно-приходской школы в городе Кишиневе // КЕВ, 1891, № 10.

Отчет Богородичного при Кишиневском Вознесенском соборе братства // КЕВ, 1877, № 20; 1885, № 4; 1887, № 4.

Отчет правления православного Покрово-Богородичного братства // КЕВ, 1873, № 21; 1877, № 22; 1883, № 22; 1888, № 4; 1889, № 4.

Протоиерей И. П–в. Церковно-общественные вопросы // Православное обозрение. М. 1879, август.

Соколов А. Р. Благотворительность в России как механизм взаимодействия общества и государства. С.-Петербург, 2006.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1931. Цит. по: Освальт Ю. Духовенство и реформа приходской жизни // Вопросы истории. 1993, № 11-12.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются приоритетные для православного купечества Бессарабии в 19 веке направления благотворительности, связанные с христианско-социальной деятельностью церкви.

Ключевые слова: бессарабское купечество, церковная благотворительность, христианско-социальная работа.

REZUMAT

În articol sunt cercetate tendinţele importante ale fenomenului de binefacere în Basarabia secolului al XIX-lea, legate de activitatea social-creştină a bisericii, ele fiind prioritare în rândurile negustorimii autohtone.

Cuvinte-cheie: negustorimea basarabiană, activitatea bisericească de binefacere, activitatea creştină socială.

SUMMARY

The article studies some important aspects of the phenomenon of charity spread among the Bessarabian merchants during the XIXth century, connected with the social activity of the Orthodox Church.

Key-words: the Bessarabian merchants, charity of the church, Christian and social activity.

T. MACOVEI

PUTEREA MAGICĂ A PODOABEI TRADIŢIONALE

La îndemâna omului în toate timpurile a stat observaţia directă rezultată din jocul întâmplării, acesta l-a ajutat să-şi confecţioneze uneltele, să-şi alcătuiască locuinţa, îmbrăcămintea etc. A fost suficient ca în mileniul X î. d. Hr. în grota de la Cuina Turcului (Dumitrescu, 1974, 88-104) să apropie de corp o cochilie, o aşchie dintr-un os de animal ca să se observe că acestea sunt reţinute de pielea gâtului, de frunte, de glezne şi astfel să creadă că i se alătură în biruirea greutăţilor. Nu se ştie l-a ce concluzie a ajuns omul de atunci, dar dimensionat, osul de ecvideu l-a uns cu ocru roşu, l-a perforat şi l-a purtat la gât din generaţie în generaţie (Comşa, 1987, 120-198). Convingerile au fost puternice, pentru că, ulterior, s-au confecţionat amulete din piatră, din ceramică, din metal, iar în veacurile de pe urmă toată bogăţia şi-a tezaurizat-o în *podoabe de preţ*.

Sunt mai multe dovezi care întăresc convingerea că omul preistoric ştia de existenţa energiei subtile şi o subordona conceptului cultic primar. În toate vetrele mari ale neoliticului carpatic, toate zeităţile modelate în lut au fost purtătoare de semne cultice (Dumitrescu, 1974, 87-205). Din sistemul aplicat în folosirea şi aşezarea semnelor reiese că *podoabele cultice* şi idolii din lut se alcătuiau respectându-se un ritual specific scopului pentru care erau create.

Amuletele, colierele, cordeluţele frunţii, cerceii, brăţările, verigile de picior şi cele pentru degetele mâinilor au fost încărcate cu semnificaţii generale şi ades individualizate. Acestea au fost permanent însoţitoare ale omului, au format *grupul de găteli* care se îmbogăţeau cu prilejul evenimentelor importante ale fiecărui purtător. Prin anii 1600 î.d.Hr. femeile de la Brânzeni au purtat câte 5-7 verigi pe fiecare picior, alternând bronzul cu aurul, cu argintul şi fierul. Iar zeiţele imprimate pe plăcuţele de la Cioara, pe tăbliţele de la Seleştea Hunedoarei (mileniul II î. d. Hr.) au conturul subliniat de un şir de puncte mărunte, iar zona energiei subtile este puternic evidenţiată cu semne (Comşa, 1995, 56-190). Era firesc, ca zonele bogate în senzori să fie încărcate cu obiecte adoratorii, să li se aducă elemente de confirmare, de cinstire.

Dacă toate gătelile au fost create pentru zonele cele mai bogate în energie subtilă, au fost purtătoare de ocru roşu, au fost ornate cu semnele primare, au fost alcătuite din materiale de uz cultic, înseamnă că atunci *podoaba* a intrat în familia accesoriilor rituale, a fost învăluită în aura acestuia, în delunga ei existenţă.

De-a lungul timpului, podoaba s-a adaptat mereu schimbărilor în viaţa socială, ea a constituit obiectul de preţ, datorită materialului costisitor folosit, a migălii cu care a fost lucrată, a semnificaţiilor de natură subiectivă cu care a fost investită.

Numai semnificaţiile majore *trebuie să fi determinat să aleagă* câteva zone ale corpului şi pe acestea să le împodobească în chip adorator cu semne şi într-un anumit mod de exprimare.

Aici se impun câteva observaţii cu putere de concluzie: se poate susţine că podoabele frunţii, ale gâtului, ale gleznelor, ale falangelor, sunt obiecte cultice aduse în chip adorator. Zonele corpului care divulgau uşor prezenţa energiei lăuntrice au fost cunoscute în spaţiul carpatic şi au fost evidenţiate prin ritual şi simbol. Ceremonialul specific alcătuirii şi utilizării insemnelor cultice le-a dat *podoabelor* o nebănuită rezistenţă în timp, iar prezenţa lor pe zonele sensibile ale energiei subtile au influenţat benefic organismul uman.

Pe parcursul timpului podoabele au rezistat numai în măsura în care au fost investite cu valori spirituale deosebite pentru purtător. Astfel fiecare obiect a avut o poveste a lui, a fost însoţit de puteri tăinuite.

Talismanele şi amuletele

Conform dicţionarelor, prin *talisman* sau *amuletă* se înţelege o imagine sau o figură pe care persoana superstiţioasă o poartă asupra ei, atribuindu-i puteri magice capabile să-i aducă noroc sau să o ferească de farmece, blesteme, boli sau orice alte rele ce pot fi provocate de un eventual duşman, prin mijloace vrăjitoreşti.

Talismanele au fost create în preistorie, de cei dintâi oameni, care adorau forţele naturii pentru că resimţeau efectul benefic şi malefic al acestora asupra lor. Desenele rupestre cât şi figurinele realizate din pământ, lemn sau os constituie nu numai începutul unei arte primitive, caracterizată prin simplitate şi subtilitate, dar sunt şi reprezentări magice ale căror scop era cooptarea bunăvoinţei zeilor şi a animalelor venerate.

Cuvântul talisman provine din caldeeanul „tilsmen", care defineşte un obiect, o formulă, un cuvânt etc., care posedă virtuţii magice. Deşi cuvântul *talisman* şi *amuletă* sunt sinonime, specialiştii în materie susţin că între ele există o diferenţă. *Talismanul* constă dintr-o grafie făcută pe diferite materiale, e vorba de un semn, o literă, un cuvânt, o formulă, o frază etc., este purtat cusut în căptuşeala hainei, ţinut în buzunar sau în punga cu bani, permanent şi neştiut de nimeni, în afară de purtător. Astfel, la naşterea unui copil, moaşa sau o bătrână a casei, după ce femeia a născut, strânge „locul" — placenta, îl usucă, apoi, când copilul se face mai măricel, îl coase în căptuşeala hainei şi acesta îl poartă pe tot parcursul vieţii, ca să-l ferească „de rău" şi să aibă noroc în lumea asta. Bătrânele sau chiar mama îi legau copilului o „zgardă roşie" la mână ca să nu fie deocheat, iar dacă copilul se deochea des, se coseau la poalele hăinuţei doi ochi de şoarece, ca să nu poată fi deocheat şi ca deochiul să se întoarcă spre cel care-l face. Se crede că talismanul fixează şi concentrează toate forţele, acţionând în toate planurile cosmice, aşezându-l pe om în mijlocul acestor forţe, făcându-i şă-i crească vitalitatea, să fie mai realist şi garantându-i o situaţie mai bună după moarte.

Amuleta nu era numai un obiect special făcut, ci putea să fie şi o gheară sau un cioc de pasăre, un organ de pasăre sau un animal mic uscat la soare sau la foc, un fragment de os, un corn etc., fiecare având o semnificaţie şi jucând un anumit rol în viaţa purtătorului. Amuleta care-l simboliza pe Ureus (şarpele uriaş, protector al zeului Soare) îşi are originea în vremuri atât de îndepărtate, încât în Egiptul şi Roma antică era considerat un simbol învăluit în mister. Din cauza caracterului pozitiv protector, a devenit blazon regal şi apare pe ornamentele de pe coroanele şi pieptul faraonilor, apare pe tera zeiţei Isis, reprezentând înţelepciunea, puterea şi cunoaşterea cu care îşi înzestrează purtătorul; are putere magică, ajută la cunoaşterea de sine şi purificarea conştiinţei, este de asemenea simbolul nemuririi şi al renaşterii. Astăzi acest simbol, deşi este întâlnit ca brăţară sau colier, nu şi-a mai păstrat acea putere ancestrală, pentru că se crede mai puţin în ea.

Semnul infinitului sau amuleta în *formă de cifra opt,* este foarte veche şi o întâlnim pe vase de ritual cât şi în ornamentica veşmintelor, la copii îndeosebi, (aplicând acest semn inconştient pe hăinuţele copiilor), este semnul beatitudinii şi transmite purtătorului multă energie pozitivă.

Lănţişorul ca pandativ poartă puterea benefică ce aduce echilibru de-a lungul întregii zile.

Se crede că:

— amuletele reglează dificultăţile din relaţiile sociale,
— se vor dezvolta noi relaţii,
— febra problemelor şi a blocajelor energetice va fi oprită în viaţa personală şi profesională,
— calea spre sănătate, iubire şi fericire va fi mai clară şi mai liniştită,
— orice lucru, pe care ţi-l doreşti, va fi atras către tine fără prea mult efort,
— oamenii te vor respecta şi te vor considera un adevărat lider.

Amuletele trebuie purtate timp îndelungat pe corp ca să preia rezonanţa energiei personale. Dorinţele se întruchipează în energii pozitive şi, dacă sunt alimentate cu puterea credinţei, se împlinesc. Astfel, dacă avem nevoie de sprijin, este necesară doar puterea amuletei şi încrederea noastră în forţele acesteia.

Să nu uităm că amuletele reprezintă o simbolistică, specifică unei anumite practici ritualice. Cele mai vechi, cum este de exemplu, *crucea,* pot fi tratate ca obiect de cult căruia poţi să i te rogi sau să i te închini.

Astăzi amuletele sunt mici obiecte care reprezintă în ultimul timp animale, insecte, flori etc., fiind purtate la gât, mână, sau brâu, fără ca purtătorul să le atribuie un anumit simbol şi să poată interpreta semnificaţia lui.

Mărgelele

Printre cele mai importante podoabe ale portului femeiesc pot fi distinse şi *mărgelele.* Ele sunt purtate în diferite forme şi diferite feluri în majoritatea zonelor etnografice din ţară.

Sunt de os sau lemn, scoici, coral, de ceramică sau sticlă, chihlimbar, mărgele de sâmburi de fructe etc. (Niculiţa-Voronca, vol. II, 1998, 68 -80). Cercetările arheologice au permis descoperirea unor piese de provenienţă locală, cât şi străină. Din aceste categorii fac parte podoabe de sticlă şi cele din metale preţioase.

Podoabele de sticlă sunt reprezentate de mărgele, confecţionate, mai frecvent din pastă de sticlă de culoare albastră şi verde (Gimbutas, 1989, 89-104). La populaţia pruto-nistreană au fost atestate în complexele de la Rudi, Răciula, Hlinjeni etc. Formele lor sunt diverse, de la ovale până la rectangulare, iar diametrul variază între 1,0 cm şi 2,5 cm. În stadiul actual al cercetărilor, studierea lor nu ne permite determinarea cu precizie a centrelor de producţie, însă după formă şi tehnologia de confecţionare, ele pot fi atribuite unui mare grup de piese din sticlă, larg răspândite în Europa de Est în sec. VIII-IX (Musteaţă, 2008, 83-90).

Din categoria obiectelor de podoabă, confecţionate din metal preţios, fac parte, în special, *inelele şi cerceii,* care sunt într-un număr mare. Ele au fost confecţionate dintr-o lamă de metal circulară, având un diametru ce variază între 1,5 cm şi 2,5 cm şi erau larg răspândite în Europa de Sud în secolele IX-X d.Hr. (Musteaţă, 2005, 89-107).

Credinţa populară glăsuia: „femeia care nu poartă cercei şi mărgele pe lumea asta, pe cealaltă lume va purta şerpi în jurul gâtului şi ciopârle în urechi" (Informaţie culeasă de la Maria Ciocanu, cercetător ştiinţific MNEIN).

Ghiordanele, numite şi „bertiţe", „zgherdane", „lătiţe", sau „chiptare" erau făcute din mărgeluşe mici de tot, alcătuiau benzi sau coliere de forma unei reţele, ce se purtau fie pe cap, la gât, pe piept sau chiar la talie, când erau de dimensiuni mai mari (Bănăţianu, 1977, 189-207).

Podoabele confecţionate din metal constituie cea de-a doua mare categorie de podoabe populare femeieşti. Ele se împart în:

a) monede montate în colier;
b) podoabe de metal lucrate de meşteri.

Monedele de aramă, argint sau aur au fost folosite de multă vreme ca podoabe, alcătuind cunoscutele *salbe de bani*, deseori intrând în componența zestrei fetelor (Crișan, 1993, 78-100). Cele mai simple salbe sunt șiraguri de monede găurite, prinse pe un fir metalic, lănțișor, șnur tare sau panglică. Unele salbe sunt scurte, fiind așezate în partea inferioară gâtului femeii, altele sunt lungi, coborând pe piept, iar altele sunt compuse din mai multe rânduri, atârnând până la brâu.

Brâiele de bani conțineau zeci de monede de argint sau de aur, constituind o adevărată avere (Stoica, Roadă, 1986, 78). Cele mai simple podoabe din bani erau așa numiții *florinași*, care constau dintr-un singur ban de argint, prins într-o ramă metalică cizelată și agățată pe o panglică neagră, după moda vieneză, cunoscută din tablouri de epocă (Petrescu, Stoica, 1984, 53). De la acest colier cu o monedă, până la podoabele complicate, formate din zeci de monede în adevărate *plastoane* de galbeni, se succeda o serie întreagă de forme intermediare, ilustrând frecvența și gustul păturilor înstărite și a celor țărănești pentru acest gen de afirmare socială, precum și dorința de reprezentare materializată în banul expus ca stare.

Mărțișorul ca podoabă

1 Martie este un important prag simbolic între iarna care se sfârșește și primăvara care trebuie să vină. Această dată cumulează și unele practici magice cu caracter protector (apotropaic), augural și propițiator, deoarece există credința Lunii în primul patrat, totul se trezește la viață: plantele, vietățile și oamenii intră într-o perioadă favorabilă de creștere și fecunditate maximă. Pentru a marca simbolic acest „cap de primăvară", în fiecare casă se confecționa (azi se practică mai puțin) în ajunul zile de 1 Martie câte un *Mărțișor*. Din două fire de lână, bumbac sau mătase, unul roșu și altul alb, răsucite împreună, se obține un șnur. La capetele șnurului se prind ciucuri, unul alb și altul roșu, iar în unele zone etnografice (Muntenia, Oltenia, Dobrogea) firul *Mărțișorului* se trage printr-un ban de aur sau de argint. Mărțișorul se poartă legat de încheietura mânii drepte sau în jurul gâtului, ori prins la piept. El se pune în dimineața zilei de 1 Martie, înainte de a cobori din pat. În trecut Mărțișorul era primit de copii, fete și băieți, maturi și bătrâni, indiferent de sex. Conceptul ca însemn protector cu incontestabile virtuții apotropaice în fața spiritelor malefice (Marian, 1995, 78 -170).

Mărțișorul este din perspectiva spiritualității tradiționale o adevărată *amuletă*, aptă să ocrotească pe purtător de acțiunea forțelor adverse. Conform acestor credințe, Mărțișorul este împotriva deochiului, vrăjilor și a „arsului de soare", dar tot Mărțișorul este cel care conferă purtătorului șansa obținerii unor însușiri vitale. Conținutul și simbolismul cromaticii șnurului: roșul — emblemă a vieții, a tinereții plenare și vitalității maxime, iar albul-simbol al purității, candoarei și imaculatului. Timpul purtării Mărțișorului variază de la o zonă la alta, dar peste tot se crede că trebuie păstrat cel puțin 12 zile, o lună întreagă sau până înfloresc arbuștii sau apar păsări călătoare. Atunci șnurul Mărțișorului se leagă de ramura unui pom înflorit în credință că persoana care a purtat Mărțișorul va prelua prin intermediul acestuia rodnicia, frumusețea și puterea arborelui. Mărțișorul va conferi pielii fetelor și copiilor „albeața florilor". În temeiul acestor convingeri, bazate pe transferul magic de însușire a regnului vegetal spre om.

În părțile noastre, dar și în Muntenia, Mărțișorul se lasă pe o tufă de trandafir urmându-se obținerea unor obraji rumeni și catifelați ca petalele de trandafir. Iar în satele prahovene, din banul legat pe șnurul Mărțișorului se cumpără caș, pâine albă și vin roșu. Alimentele alese sunt consumate în mod simbolic pentru calitățile lor; pâinea și cașul sunt albe, conferind albeața lor celor ce le vor mânca, iar roșața rubinie a vinului se va regăsi în obrajii consumatorilor (Candrea, 1944, 108).

Fără a mai reprezenta pentru contemporani *amuleta* cu virtuți protectoare propițiatoare, Mărțișorul continuă să fie o datină activă în toate casele. Pentru oamenii de azi Mărțișorul este încă un simbol al „capului de primăvară", care nu trebuie să lipsească din ziua de 1 Martie, chiar dacă destinatarii lui sunt doar copiii și femeile; bărbații nu numai că au fost excluși de la purtatul Mărțișorului, dar au obligația de a-l oferi celor dragi .

Cu același șnur bicolor, alb și roșu, expresie a vieții și a luminii, a iernii și a verii sau a celor 365 de zile ce au fost toarse de bătrâna Baba Dochia, când s-a pornit cu oile la munte, Mărțișorul actual și-a pierdut semnificațiile ancestrale. El a devenit un *fel de podoabă*, care are pe șnur diverse forme cu statut decorativ, căsuțe, flori, fluturi, buburuze, frunze etc. Însă în contextul ritualului cele două elemente cromatice, albul și roșul, cu semnificații profunde, purtătore de semne faste, manifestate consistent și permanent în practicile empirice, au persistat în acest frumos obicei al Mărțișorului răspândit în toate zonele locuite de români.

Literatura

Bănățeanu T. Arta populară bucovineană. Suceava, 1975.

Candrea I. A. Folclor medical comparat. Ed. Casa Școlilor. București, 1944.

Comșa Eugen. Figurinele antropomorfe din epoca neolitică pe teritoriul României. Ed. Meridiane, București, 1995.

Crișan Ion Horațiu. Spiritualitatea geto-dacilor. București, Ed. Meridiane, București, 1986.

Dumitrescu V. Arta preistorică în România. Ed. Meridiane, București, 1974.

Gimbutas M. Civilizație și cultură. Ed. Meridiane, București, 1989.

Marian S. F. Sărbătorile la români. București, 1889.

Musteață S. Populația spațiului pruto-nistrean în sec. VIII-IX. Ed. Pontos, Chișinău, 2005.

Niculiță-Vironca E. Datini și credințele poporului român, vol. II, colecția Mytos. București, 1998.

Petrescu P., Stoica G. Arta populară românească. Ed. Meridiane, București, 1984.

Stoica G., Roadă I. Zona etnografică Olt. București, 1986.

REZUMAT

Articolul poartă mesajul conceptului tradițional al podoabei populare. La originea vieții sociale podoaba populară a fost supusă unor reguli bine stabilite având semnificații diferite de la cele magice la semne de recunoaștere, sau diferențiere socială, de marcare a unor evenimente. Obiectele permanent însoțitoare ale strămoșilor noștri, fie ele amulete, coliere, aplice corporale, au fost așezate pe locuri bogate în energie subtilă, pe locuri bine alese, pe corp, gât, urechi, frunte. Acestea au fost permanent însoțitoare ale omului, au format grupul de gâteli care se îmbogățeau cu prilejul evenimentelor importante ale fiecărui purtător. În timp podoabele au rezistat numai în măsura în care au fost investite cu valori spirituale deosebite pentru purtător. Astfel fiecare obiect a purtat o poveste a lui, a fost însoțit de puteri tăinuite.

Cuvinte-cheie: Podoabă tradițională, energie subtilă, talisman, amuletă.

РЕЗЮМЕ

Статья содержит сведения о традиционных представлениях о народных украшениях. Со времени зарождения общественных отношений народное украшение подчинялось четко установленным правилам, выполняя различные знаковые

функции, от магических до опознавательных, или функцию социальной дифференциации, обозначения определенных событий. Предметы, постоянно сопровождавшие наших предков, будь то амулеты, женское колье, нательные украшения, носились на тех частях тела, которые обладали слабой энергетикой — на шее, ушах, на лбу. Постоянно сопровождая человека, они сформировали группу изделий, которые дополнялись по случаю важных событий в жизни каждого владельца. Со временем сохранились только те украшения, которые представляли собой особые духовные ценности для их владельцев. Таким образом, каждый объект обладал своей историей и таинственно силой.

Ключевые слова: традиционное украшение, слабая энергетика, талисман, амулет.

SUMMARY

The article considers the traditional concept of popular jewelry. Since the origin of social life popular jewelry followed well-established rules fulfilling different functions, from magic ones to the recognition or social differentiation, marking definite events. These objects (amulets, necklace, body jewelry) always following our ancestors were worn on those parts of the body that were of poor energy: on the body, on the neck, ears, forehead. Always following people they formed a group of things enriched before the significant events in people's lives. Time passed, and only the items associated with peculiar spiritual values for their owners have been preserved up to now. So each object had its own history and mysterious power.

Key words: traditional jewelry, poor energy, talisman, amulet.

V. CHIRTOAGĂ

CONSIDERAŢII PRIVIND EVOLUŢIA SOCIALĂ ÎN COLONIILE GERMANE DIN SUDUL BASARABIEI ÎN PERIOADA 1814—1871

După 1812, guvernul de la Sankt-Petersburg a declarat pământurile din Bugeac proprietate a coroanei imperiale, populându-le cu imigranţi din regiunile interne ale Imperiului Rus şi cu grupuri etnice de peste hotarele lui, inclusiv şi cu germani. În rezultatul acestei politici, în sudul Basarabiei au avut loc procese sociale şi economice specifice, care au fost reflectate în istoriografie în mod diferit. Din cauze evidente, procesele sociale din coloniile germane au fost studiate insuficient.

În prezentul articol vom examina mai detaliat căile şi mijloacele de formare a fondului funciar al etnicilor germani în perioada anilor 1814-1871, în care aceştia au avut un sistem administrativ specific. O atenţie deosebită se va acorda evoluţiei proprietăţii funciare în coloniile germane, organizării administrative şi statutului coloniştilor, arendării pământului şi procurării terenurilor agricole de către reprezentanţii acestei etnii, precum şi sistemului fiscal.

În viaţa socială rurală un rol important îl are proprietatea funciară. Începând cu 1822, o comisie de stat a studiat minuţios resursele funciare ale Bugeacului, încheindu-şi lucrările în 1828. Ulterior, rezultatele lucrărilor comisiei[1] menţionate au fost editate (Одесская контора.., 2003, 13). Acestea şi alte surse publicate, dar şi de arhivă vor fi utilizate pentru a elucida subiectul enunţat.

Colonizarea Basarabiei de Sud cu etnici germani a demarat în anul 1814. Pentru o familie erau prevăzute 60 desetine de pământ, de aceea într-o colonie se aşezau cu traiul atâtea familii pentru câte ajungeau 60 desetine. Familiile, cărora nu li se punea la dispoziţie pământ în aşezarea respectivă, trebuiau să se orienteze în altă parte. În cazul în care într-o colonie se statorniceau mai puţine familii în raport cu mărimea terenului, atunci procesul de stabilire cu traiul se extindea pe parcursul mai multor ani şi se încheia când toate gospodăriile erau ocupate (Häfner, 1983, 46-47).

Căile de distribuire de către stat a resurselor funciare în cadrul coloniilor germane cuprind o tipologie complexă, determinată de varietatea aspectelor şi de ponderea fiecărui element în anumite perioade ale procesului.

Pământul destinat coloniştilor germani a fost împărţit în 18 terenuri de diferite mărimi. Dacă pornim de la premisa că întreg arealul la care ne-am referit anterior a fost prevăzut pentru coloniştii varşovieni, atunci ei ar fi trebuit să primească 18 parcele, dar dacă omitem terenurile puse la dispoziţie preotului Lindl pentru înfiinţarea a trei colonii (Sarata, Gnadental şi Lichtental), atunci coloniştilor varşovieni le revin doar 15. Invocând datele statistice din „Статистическое описание Бессарабии..", constatăm că primii au fost dotaţi cu 113 425 desetine, 1393 stânjeni pătraţi de pământ productiv, 52 desetine, 1185 stânjeni pătraţi de pădure şi 2070 desetine, 1765 stânjeni pătraţi de pământ neproductiv (Статистическое описание Бессарабии.., 1899, 186-187). Până în 1816, imigranţii varşovieni au preluat 12 terenuri (Tarutino, Borodino, Kulm, Krasna, Malojaroslawetz, Klöstitz (Cleastiţ), Leipzig, Fere-Champenoise, Paris, Berezina, Arzis (Arţâz), Brienne)[2] (Зеленчук, 1999, 12). Al 13-lea teren (colonia Teplitz) a fost distribuit în 1817 hiliaştilor (o comunitate confesională), care au venit direct din Württemberg şi care sunt atribuiţi grupului varşovian, din motivul ocupării de către ei a coloniei prevăzute pentru cei din urmă (Häfner, 1983, 48).

În 1821 au sosit 28 de familii din Polonia şi au pus bazele coloniei Katzbach (Caţbah). Lor li s-au alăturat, în 1822, 8 familii din Malojaroslawetz I şi II, în 1825, 19 familii de luterani din Krasna, la rugămintea majorităţii catolice, în 1833 încă 7 familii din Polonia şi, de asemenea, 2 din Baden şi Württemberg şi încă 2 din Malojaroslawetz II (Rossmann, 1981, 17).

Suprafeţele unor colonii erau atât de mari, încât terenurile agricole, aflate departe de vatra satului, erau greu de prelucrat. Din acest considerent s-a autorizat împărţirea acestor colonii. Malojaroslawetz I şi II, Fere-Champenoise I şi II au împărţit atât pământul, cât şi numărul de familii în jumătate, iar Alt-Arzis şi Neu-Arzis l-au împărţit în trei părţi — 2/3 din ambele (pământ şi familii) au rămas coloniei Alt-Arzis, iar 1/3 a trecut la Neu-Arzis (Häfner, 1983, 48).

În 1821 mai rămâseseră 5 terenuri din resursele funciare prevăzute pentru coloniştii germani (terenurile Nr. 9 şi Nr. 13 din arealul coloniştilor varşovieni, cel destinat pentru înfiinţarea Saratei şi cele înregistrate sub literele A şi B). Aşa-numiţilor colonişti din Württemberg şi Bavaria, care au pus bazele coloniilor Sarata (1822), Gnadental (1830) şi Lichtental (1834), le-au revenit 15 930 desetine, 1800 stânjeni pătraţi (Статистическое описание Бессарабии.., 1899, 218-220).

După 1827 au mai fost înfiinţate încă 4 colonii, şi anume: alţi imigranţi din Polonia au întemeiat, în 1833, colonia Friedenstal

şi în 1839 — Plotzk, urmaşii coloniştilor din alte aşezări germane — Dennewitz (1834), iar un grup de etnici germani din Herson — Hoffnungstal (1842) (Chirtoagă, 2004, 79-80).

Există unele incertitudini în dinamica procesului de distribuire a pământului pentru fondarea coloniilor primare. Din cele expuse mai sus, conchidem că pe 2 terenuri din fondul funciar al coloniştilor varşovieni au fost înfiinţate 4 colonii. Redistribuirea domeniului funciar al coloniştilor era posibilă acolo unde existau graniţe comune. Cercetătorul german H. Häfner susţine că fondul funciar al coloniei Friedenstal a fost redus în favoarea suprafeţei coloniei Teplitz. În acest mod a putut fi obţinut un teren pentru Dennewitz. De asemenea, Plotzk şi-ar fi adjudecat o parte din acesta. Cea mai mare parte din suprafaţa coloniei Plotzk provine de la Brienne. Şi Klöstitz ar fi cedat o parte din pământul său în favoarea coloniei Hoffnungstal (Häfner, 1983, 48). Analiza materialului factologic, evocat în izvoarele de arhivă, ne permite să fim de acord, într-o oarecare măsură, cu teoria redistribuirii fondului funciar în perimetrul sus-menţionat, pe care o împărtăşeşte H. Häfner. Însă cercetătorul german n-a avut acces la informaţiile din arhiva rusă şi a făcut referinţă doar la datele din 1859, astfel neputându-se documenta temeinic. Sesizabilă este discrepanţa dintre datele furnizate de către prikazurile de district germane de la începutul anului 1828 şi cele din „Статистическое описание Бессарабии...". Izvoarele de arhivă atestă deja din 1828 o suprafaţă mai mică a coloniilor Klöstitz, Brienne şi Teplitz, fapt confirmat şi de datele ulterioare din 1859. De asemenea, a fost redusă şi suprafaţa terenului nr. 13 pe care a fost înfiinţată colonia Friedenstal (tab. 1). Rapoartele în cauză au fost întocmite pentru a stabili suprafaţa reală a coloniilor, astfel încât coloniştii să achite impozitele, în funcţie de cât pământ dispun. În „Статистическое описание Бессарабии..." descoperim colonii cu un deficit de pământ în raport cu numărul de locuitori. În unele din ele, potrivit sursei date, s-a înregistrat un surplus de resurse funciare. Prin urmare, la finele anilor '20 ai sec. XIX existau deja familii fără loturi agricole.

În coloniile germane a fost instituit un sistem administrativ cu elemente de autoguvernare, care a existat până în anul 1871. În fiecare district (okrug) funcţiona "prikazul de district", funcţionarii căruia se supuneau, până în 1834, Biroului privind coloniştii străini cu sediul în Căuşeni, iar după dizolvarea lui — inspectorului responsabil de coloniile germane, care reprezenta interesele coloniştilor în diferite instanţe, subordonat la rândul său Comitetului tutelar al coloniştilor din sudul Rusiei. În colonii activau "prikazurile" de sat compuse din primar (staroste), 2 asesori şi un grefier (Защук, 1862, 514), aleşi de adunarea generală a locuitorilor. Toate actele erau perfectate în limba germană şi doar cele mai importante documente erau traduse în limba rusă (Svetlicinăi, 2005, 51).

Drepturile primare ale coloniştilor vizând migraţia, orânduirea lor de mai departe, statutul de colonist, erau perfectate prin intermediul diferitor instrucţiuni, circulare ale Comitetului tutelar. În anii '40 ai secolului XIX, normele principale de drept au fost generalizate, completate şi fixate în "Statutul cu privire la colonii", care se referea la toţi coloniştii din ţară. Conform acestui cod specific, coloniştii erau consideraţi o categorie specială de ţărani din Rusia (Анцупов, 2000, 23). Statut de colonist aveau doar acele persoane care s-au aşezat cu traiul fie pe pământul statului, fie pe domenii private sau pe terenuri cumpărate, care se îndeletniceau cu agricultura sau practicau o meserie considerată necesară : cea de croitor, cizmar, dulgher, fierar, olar, ţesător şi zidar. Devenind colonist, străinul se angaja să respecte regulile interne ale coloniei şi să depună jurământul de supuşenie Rusiei. Dacă colonistul îşi schimba pătura socială, pleca peste hotarele ţării sau era izgonit din comunitatea rurală, el era privat de privilegii.

Coloniştilor li se oferea dreptul de cetăţean nu numai în colonii, dar şi pe teritoriul întregii ţări. Ei aveau dreptul să vândă, să cumpere sau să lase prin moştenire averea proprie, să practice comerţul, să procure pământ, să organizeze pieţe pe teritoriul coloniei, să intre în ghilde şi bresle, să încheie contracte, cu acordul autorităţilor locale etc. (Анцупов, 1978, 39-40).

Cele 13 colonii care existau la 1817 au fost organizate în 2 districte (okruguri). Primul a avut reşedinţa iniţial în Malojaroslawetz I, iar din 1834 — în Malojaroslawetz II. Al doilea district se afla în Klöstitz. Sarata şi Şaba (colonizată cu elveţieni, dar atribuită coloniilor germane) erau coordonate iniţial direct de către Comitetul tutelar. Pe măsura apariţiei unor noi aşezări germane, s-a constituit al treilea district cu sediul în Sarata (1836). În componenţa lui au intrat coloniile Gnadental şi Lichtental.

Această organizare administrativă a influenţat şi modul de subordonare a noilor localităţi. Coloniile secundare, apărute după 1842, se subordonau districtelor din care proveneau coloniştii care întemeiau noi aşezări, neţinându-se cont de îndepărtarea, dar şi de apropierea de alt centru administrativ (Häfner, 1975, 94).

Majoritatea populaţiei germane era organizată în obşti săteşti, ce reprezentau o colectivitate formată din familii individuale, stabilite pe un teritoriu — satul — care avea un hotar, unde imaşurile, apele, pădurile erau stăpânite în devălmăşie, iar individual (pe gospodării) — vatra de casă, ogorul, fâneaţa. Datorită stăpânirii în comun a bunurilor obştii s-au constituit diferite solidarităţi la nivel familial sau de vecinătate, cu scopul păstrării în stăpânire comună a pământului productiv şi de a preîntâmpina înstrăinarea lui pe diverse căi, mai ales prin vânzare-cumpărare. Solidaritatea obştii s-a manifestat, mai cu seamă, la nivel administrativ, ea funcţionând ca un organism autonom în acest sens, reprezentând satul (colonia) în raport cu regiunea/Imperiul. Acest aspect era condiţionat de relaţiile agrare dintre stat şi colonii: vistieria a dat pământul în gestiunea comunităţii, care urma să plătească impozitele respective. Comunitatea avea dreptul să transmită loturile bătrânilor şi celor plecaţi din colonie unor persoane înstărite, ce garantau achitarea impozitelor (Анцупов, 1978, 71). Surplusul de pământ din cadrul obştii era dat în arendă, în scopul obţinerii unor venituri suplimentare[3]. Obştea gestiona, de asemenea, loturile pentru legumicultură, păşunile şi terenurile destinate întemeierii unor noi curţi. Comunitatea reglementa exploatarea păşunilor în felul următor: coloniştii fără loturi aveau dreptul de a paşte nu mai mult de 2-3 vite mari, iar proprietarii cu mai multe vite plăteau o dare suplimentară în fondul financiar al comunităţii (Анцупов, 1978, 71-72).

Coloniştii germani se divizau din punct de vedere a bunăstării sociale în cei ce deţineau gospodării şi cei ce nu aveau gospodării. Cei cu gospodării dispuneau de pământ arabil, fâneaţă, curte, braţe de muncă, vite de tracţiune, inventarul agricol necesar în activitatea de producţie. Un colonist fără gospodărie putea să deţină o casă şi un lot mic pe lângă casă (Анцупов, 1978, 70). În 1827, în districtele Malojaroslawetz şi Klöstitz, 318 din totalul de 1933 familii nu dispuneau de gospodării[4]. Odată cu avansarea numerică a populaţiei creştea ponderea familiilor fără pământ. În anii '60 ai sec. XIX, 2654 din 4936 familii (53%) nu aveau gospodării, adică nu deţineau pământ agricol şi fâneaţă (Анцупов, 1978, 71).

Aceste informaţii se referă la cele 24 de colonii întemeiate în perioada 1814-1842, în care la începutul anilor '70 numărul familiilor care fuseseră înzestrate cu pământ nu se schimbase din

momentul întemeierii lor. Conform opiniei lui I. A. Anţupov, un aşa număr de familii fără gospodării nu se întâlneşte la alte categorii de ţărani din sudul Basarabiei. Bineînţeles, apare întrebarea privind venitul celor 2654 de familii ce nu deţineau gospodării. O mică parte rămâneau în colonie, utilizând doar lotul de lângă casă. Ceilalţi fie practicau meseriile, fie arendarea pământului de la alţi colonişti (cu terenuri agricole) sau de la proprietarii funciari din vecinătate. Însă cea mai mare parte a coloniştilor de acest fel plecau din localitatea de origine, creând „tovărăşii" (în care intrau şi alte categorii de ţărani sau mic-burghezi), în scopul procurării sau arendării pământului. Unele dintre aceste aşezări apăreau, apoi dispăreau, odată cu încheierea termenului contractului de arendă (Анцупов, 1978, 71). Din anii '40 ai sec. XIX până în 1871, sursele germane menţionează despre înfiinţarea pe terenuri arendate a 16 aşezări în judeţul Akkerman, iar în judeţul Bender — despre întemeierea a 5 localităţi germane (Chirtoagă, 2008, 169-170). Un număr nesemnificativ de colonişti arendau pământ de la coloniştii înstăriţi: Bodamer, Hopp, Renz etc. În fine, o parte din coloniştii fără lot, devenind proletari, lucrau în calitate de argaţi la proprietarii funciari (Анцупов, 1978, 71).

Prima colonie care şi-a răscumpărat pământul la începutul anilor '60 este Eigenheim. Un grup de colonişti germani a achiziţionat 2 883 desetine de la proprietara M. K. Miticova (Chirtoagă, 2008, 169). Totuşi, ponderea acestei practici în perioada studiată era, în ansamblu, una descendentă.

Situaţia social-economică a coloniştilor fără lot era incertă. În coloniile primare ei nu erau excluşi din listele de revizie, dar cei ce se aflau pe pământul proprietarilor particulari ca dijmaşi erau obligaţi să plătească arenda şi să îndeplinească prestaţiile de muncă (Анцупов, 1978, 71).

După expirarea termenului de graţie, coloniştii erau obligaţi să achite un şir de impozite şi să efectueze prestaţii de muncă. Dările se divizau în comunale, locale şi în folosul vistieriei statului.

Impozitele locale (judeţene) erau achitate de rând cu reprezentanţii celorlalte categorii sociale. Aici menţionăm taxele pentru întreţinerea poliţiei şi poştei.

În cazul impozitelor comunale distingem: întreţinerea administraţiei coloniale, întreţinerea preoţilor, precum şi acumularea alocaţiilor pentru deplasarea lor în colonii, salarizarea şi întreţinerea învăţătorilor, salarizarea pretorilor de district, a primarilor săteşti şi a asesorilor, întreţinerea deputaţilor Comitetului tutelar care se ocupau de chestiunile juridice şi reclamaţiile coloniştilor, salarizarea ciobanilor comunităţii.

Printre impozitele în folosul vistieriei erau: dările pentru întreţinerea autorităţilor (aici: cele de guvernământ şi funcţionarii acestora) şi impozitul funciar.

Prestaţiile de muncă erau de două tipuri: locale şi comunale.

Cele locale erau ca la ceilalţi contribuabili: construcţia şi repararea drumurilor, podurilor, digurilor şi întreţinerea căilor ferate, în funcţie de distanţa de la colonie; încartiruirea trupelor militare (în cazuri excepţionale); punerea la dispoziţie a căruţelor: a) pentru funcţionarii aflaţi în deplasare; b) pentru escortarea deţinuţilor; c) provizoriu pentru poştă; d) pentru persoanele private care deţin legitimaţii corespunzătoare; însoţirea deţinuţilor; întreţinerea serviciului de pompieri; menţinerea ordinii şi curăţeniei interne.

Prestaţiile în folosul comunităţii includeau: construcţia clădirilor şi locuinţelor pentru inspectori, punerea la dispoziţie a căruţelor şi locuinţelor pentru funcţionarii care erau abilitaţi să viziteze şi să supervizeze coloniile; transportarea neîntârziată a scrisorilor şi pachetelor administraţiei locale (Häfner, 1975, 99-100).

Povara fiscală a coloniştilor germani, care aveau loturi mari de pământ şi o producţie agricolă dezvoltată, era mai uşoară în comparaţie cu cea suportată de alte categorii de ţărani. Potrivit documentelor referitoare la modul de repartizare a dărilor, la mijlocul anilor '40, când expirase termenul de graţie, ei achitau dările şi impozitul funciar (obrokul) câte 9 ruble şi 58 copeici de argint de la o familie, iar în perioada de graţie — câte 4,5 copeici pentru o desetină, impozitul local — 1 rublă şi 9 copeici de argint de la o familie, darea pentru întreţinerea administraţiei coloniilor — câte 21 copeici de argint de la un bărbat, dări comunale speciale — câte 33 copeici de argint de la un bărbat. În medie, o familie care deţinea o gospodărie plătea într-un an 11 ruble 60 copeici.

Repartizarea impozitelor se efectua în felul următor: o familie cu lot de pământ trebuia să plătească impozitul funciar (obrokul), iar bărbaţii apţi de muncă fără pământ (între 15 şi 60 de ani) — impozit pe suflet (Anţupov, 1978, 41).

În concluzie, menţionăm că, odată cu stabilirea germanilor şi imigranţilor din Balcani în Basarabia, în structura socială a regiunii au apărut coloniştii — o nouă categorie de ţărani privilegiaţi. Situaţia lor economică se datora, în mare parte, unui regim privilegiat în materie fiscală, cu implicaţii pozitive în exploatarea eficientă a domeniului funciar.

Tabelul 1

Evoluţia fondului funciar în unele colonii germane

Coloniile	1827[3]		1828[4]				1859[7]
	des.	st.[2]	pământ productiv		pământ neproductiv		desetine
			des.	st.[2]	des.	st.[2]	
Klöstitz	9953	2150	7939	450	*	*	8132
Brienne	7410	1970	4984	1920	*	*	5046
Teplitz	7725	560	5940	—	—	1818	6904
Terenul Nr. 13 (Friedenstal)	7661	1140	**	**	**	**	5312

*Date neindicate.

** Nu există date referitoare la terenul nr. 13.

Note

[1] Ne referim la „Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой или Буджака".

[2] Denumirile coloniilor sunt date în original.

[3] ANRM (Arhiva Naţională a Republicii Moldova). F. 305, inv. 1, d. 239, f. 6.

[4] ANRM. F. 305, inv. 1, d. 236, f. 27-28.

[5] Статистическое описание Бессарабии... P. 198-216.

[6] ANRM. F. 305, inv. 1, d. 236, f. 27-28.

[7] Häfner H. Lebensraum Bessarabien // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1983. P. 49.

Literatura

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

Chirtoagă V. Fondarea localităţilor germane din Basarabia în a II-a jumătate a sec. XIX — înc. sec. XX // Destin românesc. Chişinău, 2008, nr. 2-3.

Chirtoagă V. Formarea coloniilor germane în Basarabia în perioada 1814-1918 // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. V. Chişinău, 2004.

Häfner H. Lebensraum Bessarabien // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1983.

Häfner H. Verwaltung der Bessarabiendeutschen in Russland und Rumänien von 1814—1940 // Heimatkalender der Bessarabien-

deutschen. Hannover, 1975.

Rossmann E. Einhundertsechzig Jahre Katzbach // Heimatkalender der Bessarabiendeutschen. Hannover, 1981.

Svetlicinâi R. Minorităţile naţionale din Basarabia la sfârşitul secolului XIX — începutul secolului XX (consideraţii privind ponderea numerică, situaţia economică, politică şi socială) // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2005, nr. 3.

Анцупов И. Аграрные отношения на юге Бессарабии (1812—1870 гг.). Кишинев, 1978.

Анцупов И. Расселение немцев-колонистов в Молдавии // Шмидтовские чтения. Кишинев, 2000.

Защук А. Материалы для географии и статистики России. Часть II. Санкт-Петербург, 1862.

Зеленчук В. Расселение и численность немецкого населения Бессарабии в XIX — первой половине XX вв. // Немцы Республики Молдова: История, культура, современное положение. Кишинев, 1999.

Одесская контора иностранных поселенцев 1805—1806, 1814—1833. Аннотированная опись фонда. Одесса, 2003.

Статистическое описание Бессарабии, собственно так называемой или Буджака. Аккерман, 1899.

REZUMAT

În prezentul articol sunt examinate căile şi mijloacele de formare a fondului funciar al etnicilor germani, organizarea administrativă a coloniilor, statutul coloniştilor, precum şi sistemul fiscal în perioada anilor 1814—1871.

Cuvinte cheie: fond funciar, impozit, arendă, proprietate, organ administrativ.

РЕЗЮМЕ

В настоящей статье освещены пути формирования земельного фонда в контексте административного управления (1814—1871) в немецких колониях, административная организация, статус колонистов, а также фискальная система.

Ключевые слова: земельный фонд, подать, аренда, собственность, административный орган.

SUMMARY

This article investigates the ways and means of land resources formation of German colonists, the administrative organization, the status of colonist and the fiscal system of 1814—1871.

Key-words: land resources, tax, land rent, property, administrative body.

Н. ЮРЧЕНКО

ИМПЕРАТОРСКИЕ МОНУМЕНТЫ КИШИНЕВА КОНЦА XIX — НАЧАЛА XX вв.

(Памятники Александру I и Александру II)

Сведения о памятниках российским императорам Александру I и Александру II вошли в энциклопедию Кишинева[1]. Между тем о них малоизвестно. И прежде всего как о произведениях монументально-декоративного искусства, не только непосредственно связанных с прошлым Молдовы, но и сыгравших немаловажную роль в завершении архитектурного облика города. Того облика, который сложился в конце XIX — начале XX вв., и который ныне принято именовать историческим.

До 80-х годов XIX столетия Кишинев не имел в своей градостроительной структуре работ объемного характера, относящихся к монументальной скульптуре, способной, как известно, видоизменять окружающую среду, внося в ее композиционную организацию том числе и символическое значение. Появление памятников российским императорам, по сути положивших начало новому художественному осмыслению городского пространства, уже следует расценивать как явление, заслуживающее специального рассмотрения.

Впервые возможность установки памятников самодержавным правителям России представилась главному городу Бессарабии лишь в правление Александра III (1881—1894 гг.). При нем, Царе-Миротворце, как его называли, общественно-политическая обстановка и экономическое развитие страны вошли в относительно спокойное русло, что позволило, в частности, развернуть широкую кампанию по сооружению в больших и малых городах российской империи (а не только в Петербурге и Москве) скульптурных памятников, образно отражающих эту тенденцию к стабильности, а главное — идею величия государства.

Неудивительно, что среди прочих скульптурных жанров того времени на первое место выдвинулся жанр императорского монумента, выразительная суть которого, уходящая корнями в античные традиции, облегчала (благодаря хорошо прочитываемым знакам и символам) как раскрытие столь высоких замыслов, так и их распространение на огромных просторах Российской империи. Установление монарших изваяний являлось хорошо продуманной государственной политикой: через возвеличивание образов самодержцев поднималась значимость отдельных городов, причем не только в срединной России, но и на ее обширных национальных окраинах.

Честь быть удостоенным возведения на своей земле монумента царю надо было еще заслужить. И не последнюю роль в этом вопросе играли исторические реалии, связывавшие личность того или иного императора с конкретным местом.

Для Бессарабии ключевыми фигурами являлись два российских монарха — Александр I и Александр II. С деятельностью первого связано собственно само вхождение в состав России после заключения в мае 1812 г. Бухарестского мирного договора названной территории (а именно между реками Прут и Дунай на западе и рекой Днестр на востоке). Позднее она получила статус области, Устав образования которой также был подписан Александром I в апреле 1818 г., после его личного приезда в Кишинев. Имя же Александра II, неоднократно посещавшего Бессарабию, неразрывно с реформой, по которой Бессарабская область в 1871 г. была преобразована в губернию. Связано оно и с другими не менее значимыми историческими фактами. Прежде всего, с

1877 годом, когда в Кишиневе состоялось событие поистине мирового значения — объявление войны Турции. Манифест об этом по поручению Александра II был оглашен дважды. И оба раза архиепископом Кишиневским и Хотинским Павлом. Сначала в Кафедральном соборе, а затем на Скаковом поле, в предместье Кишинева, Рышкановке, в присутствии «десятков русских и иностранных корреспондентов со всех концов Европы и даже Америки»[2] перед войсковыми соединениями российской армии и болгарских ополченцев, направлявшихся на фронт. То, что манифест был зачитан одним из иерархов Русской православной церкви, свидетельствовало о необычности этой войны, в которой Россия предполагала освободить, в том числе и своих братьев по вере.

Имя Александра II также связано с событием 1878 года, когда по решению Берлинского конгресса Бессарабии были возвращены территории, отчужденные от нее в пользу молдавского княжества в 1856 году.

Огромное политическое значение последних событий, а главное, успешный исход русско-турецкой войны 1877—1878 гг., в результате которого была освобождена Болгария и провозглашена независимость Сербии, Румынии и Черногории, послужили весомым доводом к принятию решения об увековечивании памяти императора Александра II в Кишиневе.

С инициативой возведения памятника изначально выступила кишиневская городская дума, одновременно объявившая сбор пожертвований на строительство инвалидного дома для пострадавших в этой войне [3].

Однако активизация процесса установки царского монумента произошла лишь после трагической гибели монарха в 1881 г. и пришлась на правление уже следующего главы государства.. Именно в период царствования Александра III, как уже было замечено, развернулись невиданные до того масштабные мероприятия по возведению скульптурных памятников, количество которых буквально за десятилетие с небольшим едва ли не превысило численность всех существовавших на тот момент в России подобных сооружений. В этом проявилось как почитание монархом своих венценосных предшественников, так и общее благосклонное отношение к искусству ваяния.



Памятник Александру II в Кишиневе. Скульптор А. М. Опекушин. 1886 г.

Ни один монументальный объект не мог быть утвержден без прохождения через конкурс, результаты которого лично оценивал Александр III. Руководствуясь во многом собственными пристрастиями, он отдавал предпочтение в практически ежегодных творческих соревнованиях не просто лучшим и известным скульпторам эпохи, а преимущественно представителям отечественной школы, и желательно академической.

В результате круг конкурирующих между собой в данной области ваятелей был достаточно ограничен. К числу лидеров в этом списке принадлежал Александр Михайлович Опекушин Выходец из крепостных, он не был выпускником Императорской Академии художеств. Между тем он прошел хорошую классическую подготовку: сначала в мастерской известного в то время петербургского скульптора Д. И. Иенсена, а затем в составе профессиональных групп, возглавляемых даровитым художником, блестящим рисовальщиком, а главное умелым организатором М. О. Микешиным. Участвуя под его руководством в создании таких помпезных монументов, как «Тысячелетие России» в Новгороде (1862) и памятник Екатерине II в Петербурге (1873), и исполнив для них отдельные фигуры, А.Опекушин уже тогда заявил о себе как первоклассный мастер, несмотря на то, что воплощать в жизнь ему пришлось не свои идеи.

Заслуженную же славу не просто крепкого исполнителя, а скульптора-творца А. М. Опекушин снискал гораздо позже и прежде всего как автор знаменитого памятника А. С. Пушкину в Москве, на Тверском бульваре (1880 г.). В дальнейшем он поставил еще несколько памятников поэту (сооруженных, что немаловажно, по всенародной подписке), в том числе, в 1884 г. — в Петербурге, и в 1885 г. — в Кишиневе.

Вполне вероятно, что заказ на монумент Александру II в здешнем крае не случайно достался Опекушину. Во-первых, чашу весов в его пользу могло перевесить знакомство с градостроительной ситуацией Кишинева, а во-вторых, то обстоятельство, что к данному времени он имел как минимум один опыт по возведению памятника Александру II в Астрахани (1884 г.).

В связи с этим приходится опровергнуть восторженное сообщение газеты «Бессарабец» о том, что Кишинев явился первообладателем памятника императору, «опередив все города России» (КЕВ, 1898, 7, 576). Кстати, в последующие два года скульптор трудился над образом Александра II параллельно сразу для двух городов — Кишинева и Пскова. И там, и там монументы были сооружены в 1886 г.[4]. Результатом же такой работы стало практически идентичное исполнение памятников, незначительно разнящихся между собой лишь формой пьедесталов.

С одной стороны, в этом можно усмотреть наметившуюся поточность метода Опекушина в выполнении царских заказов (известно, что впоследствии он поставил около десяти памятников Александру II в разных городах и странах), когда под бременем «высочайших» наставлений скульптор



Памятник Александру II в Пскове. Скульптор А. М. Опекушин. 1886 г.

вынужден был снижать художественную планку. А с другой, — нельзя не признать, что, несмотря на данное обстоятельство, для большинства провинциальных городов России (к которым, несомненно, относились и Псков, и Кишинев) сам факт установки императорских монументов был знаменательным явлением, позволившим повысить их статусность, а также обогатить архитектурно-художественный облик, внеся в градостроительную структуру недостающие композиционные звенья.



А. М. Опекушин

Сохранилась дореволюционная почтовая открытка с изображением памятника Александру II в Пскове, позволяющая сравнить ее с архивными кишиневскими фотоснимками. Налицо не только схожее архитектурное решение постаментов и территорий вокруг монументов, но и собственно пластическая разработка статуй императора. Так, углы подножий пьедесталов были укреплены двуглавыми орлами с распростертыми крыльями — символами государственности России, а вокруг постаментов установлены гранитные тумбы, опоясанные чугунными цепями. Далее, территории, непосредственно примыкавшие к памятникам, по периметру были окаймлены фонарными столбами — чугунными, но окрашенными в темно-бронзовый цвет[5]. Сами же статуи самодержца были выполнены в излюбленном ключе, предложенном Александром III.

Известно, что он имел личное видение образа российского монарха. Прежде всего, монарха-труженика, земного, а не идеализированного героя, характерного для предшествовавшей эпохи классицизма. Царя-реформатора и царя-освободителя, твердого в своей монаршей воле и одновременно наделенного царственным спокойствием, о которых красноречиво должны были свидетельствовать как сама фигура императора, посадка его головы, так и парадное одеяние, и неизменные атрибуты власти.

Именно так было трактовано, например, бронзовое изваяние Александра II для Кишинева[6], в котором величие монарха было передано через статичную сдержанность позы, аккумулировавшую в себе его внутреннюю силу. Но для того, чтобы придать силуэту недостающую динамику, художник вынужден был прибегнуть к приему (опробованному им в московском памятнике А. С. Пушкину), создающему иллюзию движения, а точнее, начала движения. Выдвинув носок левой ноги за край пьедестала, царь, словно готов был спуститься вниз, но на мгновение застыл, обдумывая обращение к народу. В его правой руке был зажат свиток, где выгравировано: «12 апреля 1877 года» (день объявления Манифеста о начале войны с Турцией), а левая рука опиралась на державу — обязательный элемент власти в виде шара с крестом наверху.

При этом в композиции скульптуры не наблюдалось театральной условности, хотя она была построена как выход героя. Гордо вскинутая голова с чертами, не лишенными портретного сходства, уверенный разворот плеч с накинутой на них царской порфирой[7] (еще один из властных символов), крупные ниспадающие складки которой также усиливали ощущение динамики и пластическую выразительность статуи в целом, — вот, пожалуй, то немногое, с помощью чего был воплощен величественный и в то же время земной образ императора. Он вполне удовлетворял требованиям Александра III по отношению к памятникам, посвященным Александру II: все должно было быть «просто и священно» (Савельев, 2007, 264). В данном случае парадные, несколько тяжеловесные очертания, как одежды, так и самой фигуры монарха были переданы без выспренности, по-бытовому безыскусно и лаконично, что отражало тенденции русской монументальной скульптуры второй половины XIX в.

Отвечал памятник и общему духу архитектуры того времени. Так, прямоугольный, достаточно лапидарный, а по сути скучный, без пластической игры объемов, постамент, который в задумке, очевидно, и не должен был отвлекать внимание от самой скульптуры, на деле оказался подобно фасадам эклектичных зданий чересчур дробным, перегру-

женным поясняющими декоративными деталями — в виде тех же двуглавых орлов, например.

Но невыдающееся архитектурное решение пьедестала, отнюдь, не умаляло общего градостроительного значения монумента. Выбор места его установки был совсем не случаен: у входа в городской сад (ныне парк Штефана чел Маре), со стороны ул. Александровской (ныне бул. Шт. чел Маре) — бывшей Московской[8] (переименованной, кстати, в честь Александра II тогда же, когда было принято постановление о возведении ему памятника).

Продиктован выбор был как особенностями планировочной структуры города, так и увязкой конкретного места с именем императора. Последнее, к примеру, было подкреплено расположением на противоположной стороне улицы губернаторского дома (бывший 2-ой дом Варфоломея — Н. Ю.), где во время своего визита в Кишинев в 1877 г. как раз останавливался Александр II, и окна которого выходили прямо на сад.

Что же касается градостроительной ситуации как таковой, то тут необходимо напомнить, что парк, разбитый по симметрично-лучевой схеме, являлся одним из композиционных узлов так называемого «верхнего» регулярного города. Вокруг него, начиная с первого десятилетия XIX в., и шло формирование нового административного и делового центра Кишинева. Поэтому возведение здесь императорского монумента во всех отношениях обосновано.

Специально для памятника перед центральным лучом сада была выгорожена небольшая территория, где устроены вымостки[9]. Несложно представить, как когда-то эта площадка, несмотря на то, что сегодня ее очертания изменились, играла роль предваряющего сад пространства, служа одновременно зрительным ориентиром, раскрывающим перспективу главной парковой аллеи.



Памятник Александру I в Кишиневе. Скульптор Э. Ксименес. 1914 г.

Существенную часть архитектурной композиции вокруг монумента Александру II составляло полукружие чугунной ограды. Модель ее была взята из проекта А. И. Бернардацци, исполненного еще в 1861 г. А поскольку памятник не принадлежал к числу произведений камерных, интимных, присутствие ограждения, отделяющего его от праздно гуляющих, было вполне уместно. В конце 20-х годов прошлого столетия подобный прием, но уже на другом месте, был с успехом использован для акцентировки другого памятника — Штефану чел Маре скульптора А. Плэмэдялэ. Прекрасно смотрелось скульптурное изображение императора и на фоне зеленых куп деревьев.

Удачными надо признать образовавшиеся в дальнейшем художественно-архитектурные и смысловые связи между монументом и окружавшими его строениями. В частности, упомянутым домом губернатора и располагавшимся с ним по соседству зданием «Швейцарской» гостиницы. Решенные в классически четких ордерных формах, они стилистически перекликались с суровым, но пропорционально соотнесенным с ними памятником. В начале 1890-х годов на одной линии с монументом выросло пышное, богато декорированное в духе венского архитектурного историзма здание Благородного собрания, которое замкнуло одну из боковых кулис городского сада. Явив собой новый, совместивший функции театрально-зрелищного и клубного заведения объект, оно окончательно закрепило за данным оживленнейшим участком ул. Александровской значение важного общественного района Кишинева.

В последний предреволюционный период, в начале десятых годов XX столетия, завершающую архитектурно-художественную доминанту обрела и центральная соборная площадь города. На ней в 1914 г. перед зданием митрополии был установлен еще один монумент, императору Александру I. Возведение его — итог памятных мероприятий по случаю столетнего юбилея присоединения Бессарабии к России, с большой торжественностью проходивших в Кишиневе в 1912 году. Именно тогда, 17 мая 1912 г., состоялась закладка монумента, средства на строительство которого (как и в деле с первым памятником) были собраны из «доброхотных» народных пожертвований.

Сооружение в Кишиневе монументального скульптурного произведения, посвященного Александру I, совпало со второй волной постановки памятников, приуроченных к различным юбилейным кампаниям, прокатившимся по России в начале десятых годов XX века. Достаточно назвать 1912 г., когда отмечалось столетие Отечественной войны 1812 года, и 1913 г., ознаменованный празднованием трехсотлетия Дома Романовых.

Новый этап развития жанра императорского монумента уже не характеризовался неукоснительным соблюдением заранее оговоренных правил, которым должны были следовать создатели изваяний монархов. Расширился и спектр приемов, использовавшихся для раскрытия их художественного образа, вбиравшего в себя расшифровку исторических событий, к которым был причастен император на территории предполагаемого возведения памятника.

Изменения коснулись также состава участвующих в создании этих монументов. Ставка часто делалась теперь на



Открытие памятника Александру I в Кишиневе 3 июня 1914 г.

иностранных мастеров. Не стал исключением и Кишинев. Работа над проектом памятника была поручена известному итальянскому скульптору Эдуарду Ксименесу[10]. Предложение мастеру, вполне вероятно, поступило после успешного завершения им монумента Александру II в центре Киева, на Крещатике (ситуация схожая с А. Опекушиным — Н. Ю.). Последний был исполнен им по личному указанию Николая II в год закладки памятника Александру I в Кишиневе.

Вследствие этого не вызывает удивления факт стилистической и отчасти композиционной близости друг другу киевского и кишиневского произведений. Отличительная особенность их по сравнению с памятниками эпохи Александра III — наличие скульптурных групп на пьедесталах императорских монументов. Составлены они были уже не из исторических портретных персонажей, а своеобразных фигур-символов, наделенных иной иконографической и смысловой ролью. Так, центральную часть постамента киевского памятника, посвященного Александру II, (на чье правление пришлась, как известно, крестьянская реформа), украшала женская фигура, воплощавшая Россию, которая отныне брала под защиту и богатых, и обездоленных, протягивавших к ней свои руки. В памятнике Александру I в Кишиневе схожая по силуэту фигура женщины в царском облачении, помещенная на дополнительно выступающие ступени пьедестала, — та же Россия. Но на сей раз, она прижимала к груди юную девушку, олицетворявшую Бессарабию. Подобные аллегорические композиции отражали специфику нового художественного мышления, присущего стилю модерн. Соответствовала пластике начала XX столетия и динамичная, эффектно вылепленная статуя Александра I.

Изображенный при полном царском походном обмундировании император точно парил над пьедесталом на крыльях примостившегося у его ног орла. В немалой степени этому способствовали как горделивая осанка монарха, так и умело обыгранные элементы его одеяния. Например, ботфорты и короткий военный сюртук придавали фигуре Александра I стройность, а свободно летящие складки плаща, выступающие на плечах эполеты, острые контуры треуголки с плюмажем[11] и шпаги на боку добавляли ей легкости, делая силуэт скульптуры необычайно выразительным. Под стать утонченной пластике бронзового изваяния был и сложный, но одновременно изящный по форме постамент из розового гранита. Он, в свою очередь, покоился на широком многоступенчатом стереобате[12], который в значительной степени помогал уравновесить небольшую по размерам скульптуру Александра I (высотой всего в 4 аршина ≈ 2,8 метра) в масштабе обширной соборной площади.

Настоящее положение обеспечивалось памятнику и верно выбранным для него местом на этой площади — в центре П-образного в плане участка, ограниченного с тыла зданием митрополии (находившемся на небольшом возвышении, ныне на нем дом Правительства), а по бокам — магазинами архиерейского дома и зданиями духовной консистории и семинарии (не сохранились)[13]. Именно они, скромные по внешнему облику и размерам, служили фоном монументу, выделяя его в данном пространстве как главный объемный элемент, создания которого давно требовала сложившаяся градостроительная ситуация. Упомянутые выше маловыразительные постройки явно не составляли архитектурного единства с классическим ансамблем кафедрального собора, расположившимся визави от них и удачно положившим начало формированию центрального узла Кишинева в первой трети XIX в. Вынесенный за пределы открытой площади так, чтобы не мешать проходу по ней, монументальный памятник сразу обрел двоякую функцию. Во-первых, притягивая к себе внимание, он микшировал впечатление от невзрачных архиерейских строений[14]. А во-вторых, выявил собой тот недостающий площади компонент, с помощью которого удалось сбалансировать видовые взаимосвязи между окружавшими ее разнородными сооружениями. Кроме того, памятник монарху, исполненный на высоком художественном уровне, смог не только упорядочить пространственную структуру главной площади, но и повысить ее эстетическую и административную значимость.

Открытие в Кишиневе 3 июня 1914 г. монумента Александру I вылилось в событие поистине государственного

размаха. На него прибыли действующий тогда император Николай II с супругой и детьми. Вдоль маршрута их следования по городу были поставлены пять триумфальных арок, три из которых носили капитальный характер[13] и так же, как царские монументы, были активно задействованы в архитектурной панораме города.

В результате, к началу XX столетия правительственная и деловая зона города расширилась в сторону соборной площади, образуя так называемый протяженный центр. А главная ось его — ул. Александровская, на которой располагались рассмотренные нами монументальные объекты, превратилась в специфическую экспозицию скульптурных и малых архитектурных форм, придавших ей законченный художественный образ.

К сожалению, в начавшуюся революционную смуту и вскоре после нее памятники российским императорам были ликвидированы.

Симптоматично, но выбранные еще во второй половине XIX — начале XX веков места для установки памятников державным правителям настолько укоренились в архитектурном ядре города, что стали впоследствии своеобразными площадками по демонстрации новых, сменяющих друг друга политических идеалов посредством монументальной скульптуры.

Так, у центрального входа в парк представительный монумент Александру II сменило в советские времена не менее внушительное по размерам изваяние Сталина. А место памятника Александру I на площади и вовсе стало символическим. В 1939 г. здесь была воздвигнута статуя румынского короля Фердинанда I, а в недавнем прошлом — памятник Ленину.

Все это лишний раз подтверждает профессионализм дореволюционных мастеров ваяния и зодчества, нашедших те доминантные точки городского плана, которые даже спустя столетие остаются таковыми в историческом центре Кишинева.

Примечания

[1] Краткая и весьма неполная информация об императорских монументах, помещенная в «Chişinău. Enciclopedie». Chişinău, 1997. P. 323-324, грешит, к сожалению, еще досадной оплошностью — перепутанными между собой сведениями о местах установки памятников.

[2] КЕВ, 1898, № 7. С. 568.

[3] НАРМ, ф. 78, оп. 1, д. 55.

[4] В Кишиневе торжественное открытие памятника было приурочено ко дню рождения императора Александра II — 17 апреля 1886 г.

[5] Так во всяком случае были исполнены фонари для Кишинева, отлитые на металлическом и литейно-чугунном заводе в Одессе. — НАРМ, ф. 78, оп. 1, д. 84; ч. II, лл. 255-255 об.

[6] Первоначально Опекушин предполагал выполнить его в цинке методом гальванопластики, покрыв бронзой лишь верхний слой скульптуры. Однако, «преследуя художественную сторону дела», в дальнейшем решил от этой идеи отказаться, отлив всю работу в чистой бронзе. — Там же. Л. 264.

[7] Порфира — длинная мантия, надеваемая монархами в торжественных случаях.

[8] А не на месте нынешнего памятника Штефану чел Маре скульптора Александра Плэмэдялэ (1928 г.), как указано в кн. Б. Н. Бендерского «Город и время. Архитектура Кишинева XVIII — XX вв.». Кишинев, 2004. С. 138.

[9] Вымостки — вымощенная площадка.

[10] РГИА, ф. 1293, оп. 168 Бесс. губ., дд. 13, 14; НАРМ, ф. 2, оп. 1, ед. хр. 9441.

[11] Плюмаж — украшение из перьев на головном уборе.

[12] Стереобат — ступенчатая нижняя часть сооружения (иначе цоколя).

[13] См. РГИА, ф. 1293, оп. 168 Бесс. губ., д. 7. План части Кишинева с указанием места установки памятника Александру I.

[14] Архиерейский дом — то же, что митрополия.

[15] Подробнее см. об этом статью автора «Триумфальные арки Кишинева второй половины XIX — начала XX вв. (Малые архитектурные формы в среде города)» // Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. 2. Chişinău, 2007. P. 158-160.

Литература

Бендерский Б. Н. Город и время. Архитектура Кишинева XVIII–XX вв. Кишинев, 2004.

Савельев Ю. Р. Монументальная скульптура в городской среде второй половины XIX — начала XX века. Памятники императорам и их заказчики // Градостроительное искусство. Новые материалы и исследования. Вып. I. М., 2007.

Сокол К. Г. Монументы империи. М., 2001.

Chişinău. Enciclopedie. Editor Iurie Colesnic. Chişinău, 1997.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

КЕВ — ж. «Кишиневские епархиальные ведомости»

НАРМ — Национальный архив Республики Молдова

РГИА — Российский государственный исторический архив.

REZUMAT

Studierea monumentelor împăraţilor ruşi Alexandru I şi Alexandru al II, pentru prima dată în istoria artelor din Moldova, a permis cunoaşterea apariţiei şi evoluţiei unui gen specific al artei monumental-decorative — monumentul imperial. Monumentele conducătorilor Rusiei, ca elemente importante ale compoziţiei urbanistice, au contribuit esenţial la formarea aspectului arhitectural-artistic al Chişinăului din a II jum. a sec. al XIX-lea — înc. sec. XX.

Cuvinte-cheie: monument, artă monumentalistă, situaţie urbanistică, plasticitate, statuie.

РЕЗЮМЕ

В статье впервые на примере памятников Александру I и Александру II рассматривается становление и развитие такого специфического жанра монументально-декоративного искусства, как жанра императорского монумента. Памятники самодержавным правителям России анализируются прежде всего с искусствоведческой точки зрения, в частности, как немаловажные элементы градостроительной композиции, позволившие существенно обогатить архитектурно-художественный облик Кишинева во II пол. XIX — нач. XX вв.

Ключевые слова: памятник, монументальное искусство, пластический образ, градостроительная ситуация.

SUMMARY

For the first time the article deals with the formation and the development of such a specific kind of monumental and decorative art as the genre of imperial monument, as exemplified by the monuments to tsars Alexander I and Alexander II. The monuments to autocratic rulers of Russia are analysed first of all from the point of view of an arts critic, namely, as important elements of city planning composition that substantially enriched the architectural and artistic look of Kishinev in the late 19th and the early 20th centuries.

Key words: monument, monumental art, imperial monument, sculpture, city planning situation.

Ю. БУЙСКИХ

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ УКРАИНЦЕВ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

В условиях современного быстроразвивающегося общества и набирающих темпы процессов глобализации, которые имеют место и в Украине, актуализируются вопросы трансформации традиционного мировоззрения и сохранения культурного наследия. Сегодня на систему мировоззрения украинцев влияют не свойственные ей религии — буддизм, индуизм, различные течения протестантизма и др. В последние десятилетия приняли большие размеры и процессы взаимопроникновения и смешения сельской и городской культуры. В результате действия этих факторов деформируются традиционные черты ментальности, меняется ритм жизни, ее ценности и устои. Под влиянием этих процессов трансформируется и комплекс традиционных мифологических представлений.

Следует отметить, что трансформация традиционных мифологических верований и представлений украинцев началась еще в советское время вместе с разрушением основ традиционного сельского уклада жизни и со сменой духовной культуры этноса в целом. Для этих процессов была характерна некоторая двойственность — с одной стороны, все проявления традиционных верований в сверхъестественные существа трактовались как «суеверия», «пережитки» (как и проявления религиозности и духовной культуры в целом) и преследовались. С другой стороны, люди тайно продолжали верить и более того, под гнетом запрещения они верили еще сильнее и глубже. Сегодня мы сталкиваемся с тем, что люди в возрасте 70-80 лет жалуются на современное падение морали (Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф, далее — ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни 2008, Од. зб. Буйських-14, Арк. 2), отмечая, что раньше люди были чище, благочестивее, а теперь ситуация изменилась в худшую сторону. Создается впечатление, что в годы советской власти традиционные верования и мировоззренческие представления фактически «законсервировались» в народном сознании. Сегодня же они понемногу исчезают, так как почти не передаются представителям новых поколений. Общаясь с респондентами, мы получаем информацию от второго или даже третьего лица. Люди 60-80-летнего возраста пересказывают услышанное от родителей и дедов, часто подчеркивая то, что «сейчас уже такого нет», это «уже отошло» и т. д. В то же время мы наблюдаем и другую ситуацию: информатор опирается на собственный опыт, рассказывая нам увиденное, услышанное, пережитое в детстве (или в молодости), отмечая снова-таки, что сейчас уже такого нет. И редко информаторы рассказывают бывальщины, которые касаются сегодняшнего дня, ситуации, которые происходят на их глазах.

Много образов исчезло вообще, например, *вовкулака, чаклун, упырь, перелесник, водяник, лісовик*. Некоторые же мифологические персонажи хотя и трансформировались с течением времени, но и сегодня продолжают сохранять свою традиционную основу. В частности, это существа сугубо человеческого происхождения, с которыми человек продолжает сталкиваться в повседневной жизни, или же существа, которые живут рядом с человеком. В данной статье мы предлагаем рассмотреть наиболее стойкие из них, вера в которых характерна для всей территории Украины. Итак, это такие существа, как *знахарь, ведьма, ходячий мертвец* и *домовик* (*домовой*).

Роль *знахаря* в сельском социуме уменьшилась еще в конце XIX — в начале XX в., когда некоторые его функции начали перенимать на себя земский врач и фельдшер (Сумцов, 1902, 51). А с появлением в советское время больниц и фельдшерских пунктов в селах стала еще меньше. К тому же, в советские времена любые проявления народного сельского лечения считались суеверными, применение этих средств резко критиковалось и осуждалось официальной медициной (Колодюк, 2006, 136). Кроме того, со временем были утрачены народные навыки лечения и представления об отдельных болезнях в связи с их отступлением и переходом некоторых из них в ведение официальной медицины (Серебрянникова, 2008). Тем не менее, несмотря на все эти факторы, и сегодня ремесло знахаря, народного целителя является актуальным в сельском социуме.

Необходимо отметить, что в период перехода от традиционного общества к современности (20-80 гг. XX в.) существенно изменились акценты в понятиях «знахарь», «ведьма», «ворожка». Так, понятие «знахарь» стало тождественным «ведьме» и употребляется в негативном значении — человек, который совершает вред, зло, в отличие от традиционного общества, где знахари противопоставлялись ведьмам, потому что помогали людям и действовали от Бога. Например, «знахоркой» сейчас могут называть женщину, которая отбирает молоко у коров и может становиться жабой (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-2, Арк. 32-33). В частности, на Ровенском Полесье бытуют истории о прежних знахарях — мужчинах и женщинах, которые «ведьмарували» и «знахаровали», тянули молоко у коров «сатаною», перекидывались жабами и ужами (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 6-7). Повсеместными являются истории о том, что такие люди тяжело умирали и нужно было разбирать крышу дома над ними (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-16, Арк. 29). Часты также воспоминания о том, что во время похорон такого «знахоря» поднималась сильная буря, которая стихала только тогда, когда гроб был захоронен (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-9, Арк. 12, 31). Можно утверждать, что традиционные верования о тяжелой смерти нечистых плохих людей сохранялись до тех пор, пока жили такие люди. По общему же мнению информаторов разного возраста (от 40 до 80 лет), сейчас таких людей уже нет, «позводілісь» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-16, Арк. 12). Следовательно, на наш взгляд, если нет тех особенных людей, вокруг которых формировались мифологические верования и представления, то, вероятно, нет и этих верований.

Людей, которые лечат болезни (в основном, они женского пола), преимущественно называют «шептуха» или просто «баба». Отметим, что название «шептуха» было известно еще во второй половине XIX в. (Іванов, 1885, 730). Обусловлено это название способом лечения — шептанием молитв и заговоров с целью вылечить человека. О таких

женщинах информаторы говорят: «Тая, шо молітса Богу, да зшіптуває нечистого духа, ну то-то баба-целітєлька зветься» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-2, Арк.11). На вопрос о том, в чем же состоит разница между шептухой и знахаркой, мы получали ответы, подобные следующему: «Дуже великі ето різниці. Знахарі-то одна, а та, шо вона з Богом шепчеться, то друге» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-2, Арк. 34). Так, одна женщина-шептуха сказала: «мі Бога просим», а знахарі «людям погане, зло роблят (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 21). Собственно, сами женщины-шептухи так себя не называют — они обычно говорят просто: «шепчу», или называют свой род лечебной деятельности: «покачаю ляк» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-13, Арк. 7), «мати лішай шепче» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 17), «був дід да замовляв» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-13, Арк. 19), «дітям младенческе шепче» (Наукові архівні фонди рукописних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України, далее — ІМФЕ, Ф. 14-3, Од. зб. 1226, Арк. 51) тощо. В этом ключе, отметим, что за период от традиционного общества до современности произошла узкая специализация народных лекарей. Так, например, на Полесье, в одном селе может быть несколько шептух, каждая из которых умеет лечить только одну, или две болезни — одна женщина шепчет лишай, другая качает ляк и палит рожу и т. д. (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6).

Стоит обратить внимание на то, что сегодня мы фиксируем процесс смешения традиционных знаний и методов сельского народного лечения и знаний, взятых шептухами из газет, или услышанных по радио. Отметим, что современные народные врачи в селах являются преимущественно потомственными шептухами, которые переняли знания от старших в роду. Те же «знахари» и «целители», чью рекламу мы можем прочитать в газетах, увидеть по телевизору или найти в Интернете, являются, по нашему глубокому убеждению, обычными шарлатанами, чья аудитория складывается из малообразованных людей. Настоящие потомственные шептухи не берут деньги за свой труд, более того, если человек предлагает заплатить за лечение, это может обидеть шептуху (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-13, Арк. 17). «Целительницы» же, которые предлагают свои сомнительные услуги в объявлениях, берут значительные суммы денег. Настоящая потомственная шептуха не будет широко афишировать свое умение лечить. Неоднократно мы фиксировали в разговоре с респонденткими-шептухами тот факт, что заговоры нельзя пересказывать кому угодно, потому что так они потеряют свою силу, и шептуха, которая неосторожно пересказала его постороннему человеку, не сможет далее лечить (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-13, Арк. 18). Однако общим является процесс обратного пути в народном лечении — из города в село, где новые «знания» усваиваются (преимущественно теми, кто имел в роду шептух, но стремится научиться лечить) и частично наслаиваются на остатки традиционных, создавая новую народно-врачебную практику (Колодюк, 2006, 136).

Таким образом, личность знахаря от времен традиционного общества до современности претерпела значительные изменения — в первую очередь, в значении самого слова «знахарь», которое начало употребляться с негативным оттенком. Те же люди, которые лечат, преимущественно называются «шептухами», или же просто «баба» («дід»). Сохраняется также характерная для традиционного общества формула т. н. «знающих людей» — он или она «щось знає». Но она снова-таки употребляется больше в негативном значении — «знают» люди, которые делают что-то плохое, «роблять» и знания эти не от Бога (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-16, Арк. 34).

Сегодня наиболее стойкой и общераспространенной в украинском социуме остается вера в *ведьму*, прочно закрепившаяся даже в больших городах среди образованных слоев общества. Сейчас, правда, уже не верят в то, что она может летать и колдовать, или же общаться с чертями и красть звезды с неба и росу с полей. Сегодня ведьмой считается обычная женщина, возможно, соседка или родственница, которая не имеет признаков демонизма, но может совершать ряд действий сверхъестественного характера, направленных во вред людям. Чаще всего ведьма обольщает чужого мужа, насылает на младенцев болезни, отбирает молоко у коров. Часто для обозначения таких женщин не используется собственно слово «ведьма». Говорят, что такая женщина «щось знає», или «робить». Например, ведьмы могут «робити» на одиночество (Науковий архів кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, далее — НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 53), на смерть (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 22). Частыми являются случаи т.н. приворота, когда ведьмы отворачивают мужа от его жены в угоду другой женщине (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 48).

Что касается самого факта существования ведьм, то одни информаторы в разных регионах Украины утверждают, что их уже нет, часто с горечью отмечая, что сейчас нужно воров бояться, а не ведьм: «Ведьмаки були колись, тепер то так не чутно, а колись так ведьмачили» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-17, Арк. 10); «колісь було багато такого, і відьмарство, да знахурство, а тепер то так, не чутно такє» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 48); «колись казали, на нашій це пам'яті вже нема» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 9); «як я була маленька, це був якісь...п'ятдесят п'ятий рік приблизно…, то в нас тут, як умирала одна відьма, це, навєрно, послідня у селі, бо після того я вже стільки живу, то не чула» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 3). Другие же информаторы, наоборот, говорят, что такие люди живут и сейчас (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 5), указывая на то, что теперь их еще больше (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-5, Арк. 16). Часто их просто называют людьми, которые отбирают молоко (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 20). Иногда респонденты отмечают, что сейчас ведьмы еще хуже, потому что покупают книги, по которым учатся (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 52). Говорят, что: «відьма то є така людина, вона волшебствує, якось навчила» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 48). То есть, по сути сохраняется традиционное верование в то, что ведьмы бывают родимые и ученые: «родиму відьму нічим не візьмеш» (ІМФЕ, Ф. 14-5, Од. зб. 512, Арк. 68). Сегодня также сохраняет свою силу традиционное верование в то, что ведьмовские знания передаются в семье: «а вони й тепера є…, покоління в покоління йде» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-5, Арк. 7).

В современных взглядах на сельских ведьм повсеместно сохраняется характерная для них функция отбирания мо-

лока у коров (ІМФЕ, Ф. 14-5, Од. зб. 512, Арк. 95). Отбирать молоко могут не только чужие люди, но и родственники, которые ведьмуют: например, тетка (ІМФЕ, Ф. 14-5, Од. зб. 512, Арк. 287), или тесть (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 6). Даже когда просто видят вблизи хлева или коровы старую бабу, стараются отогнать ее, потому что это может быть ведьма (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-7, Арк. 30). И сегодня верят в то, что ведьма может не просто отбирать молоко, но и испортить корову так, что скотина лезет на стену (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 32). Кроме того, корова вообще перестает давать молоко и начинает болеть (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 27).

Непоколебимой является вера в то, что ведьма насылает на детей болезни. Это считается чуть ли не наибольшим грехом среди всех ее других поступков, потому как младенец невинный и у него чистая душа: «накине на дитя, да дитя не спіт, то-то великі гріх» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 6); «дітя буде плакать всю ноч..., мучіца, плачє, а той баби вже добре, шо вона таке зробіла» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 48).

Хотя сегодня уже не верят в демонические способности ведьм и их могущественную сверхъестественную силу, но в народе еще сохраняется память о сильных ведьмах, которые действительно жили еще приблизительно лет 30-40 тому назад. Еще в середине-второй половине XX в., по словам информаторов из разных регионов Украины, были ведьмы, которые могли превращаться в кошку (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 2), колесо, теленка, свинью (ІМФЕ, Ф.14-3, Од. зб. 1226, Арк. 42), козу, черепаху (ІМФЕ, Ф. 14-5, Од. зб. 512, Арк. 68). Такие ведьмы не болели, и у них слишком быстро, как для нормальных людей, свертывалась кровь (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 3). На Полесье, в частности, на Житомирщине и Ровенщине, и сегодня можно услышать от старых людей воспоминания о прежних ведьмах, которые могли превратить парня в волка по причине того, что тот отверг девушку (НА КЕК, Ф 4, П 4, Од. зб. 87, Арк. 11), или же теща превратила своего зятя в волка (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-5, Арк. 21). Старые люди помнят случаи в собственных селах, когда ведьмы долго и тяжело умирали, так как не могли передать свои знания, и на хате разбирали крышу (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 23-24) или из чердака прорубали дырку прямо над ведьмой (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 3).

Говоря о трансформации мифологических представлений, стоит сказать, что сегодня не сохранилась вера в колдунов (чаклунів), которые могли превращать свадебные поезда в волков, или сами становиться волками. Вообще исчезло такое понятие, как «чаклун». В народе знают только ведьму и знахаря, реже — «відьмаря». Допускаем возможность того, что образ колдуна трансформировался в образ «знахаря», который может или совершать враждебные действия по отношению к людям, или одновременно «робити» и «відробляти», т. е. насылать порчу и лечить ее. Исчезла также и вера в вовкулак, хотя изредка встречаются рассказы старых людей о том, что когда-то ведьмы превращали мужчин в волков, но именно само слово «вовкулака» ими не употребляется.

Стойким остается также круг верований, связанных с возвращающимися мертвецами. В основе верований о «живом» или *«ходячем» мертвеце* лежит вера в бытие, не оканчивающееся со смертью (Никитина, 2008, 212). Мы разделяем мнение В. П. Милорадовича относительно того, что блуждающий мертвец является основным, первоначальным типом сверхъестественного демонического существа, по образу которого народное воображение построило всех остальных (Милорадович, 1899, 204). Основываясь на собственных полевых исследованиях, мы можем констатировать, что верования в ходячих покойников практически не претерпели трансформации. Традиционно в сельской местности считается, что нельзя сильно плакать и тосковать после смерти близкого человека, потому что можно его «приплакати», или «прижурити», и тогда мертвый начинает «ходить» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 41). Бытует также мнение, что нельзя плакать за умершим именно ночью, когда активизируется действие нечистой силы: «Як сонце зайде, то по мерцю не можна плакать» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 9).

Вера в то, что умерший муж посещает живую жену, она имеет с ним половые отношения, в результате чего сохнет, худеет и умирает, существует и в современном украинском селе. Как правило, события развиваются приблизительно по одной схеме: умирает муж и жена очень тоскует по нему. Через некоторое время он начинает ходить, обычно, ночью. Хотя, он может посетить жену и днем — в полдень (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 4). Выглядит он как при жизни, и жена уверена в том, что он жив. Приходит, они вместе хозяйничают, едят, ложатся спать. Через какое-то время женщина начинает рассказывать людям о том, что происходит, — обычно женщина хвалится этим фактом и радуется. Люди ужасаются и советуют ей, как избавиться от посещений мертвого мужа. Как вариант — разложить по хате «свяченого», в том числе на окнах (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 78). Подобные действия приводят к тому, что приход мертвого мужа сопровождается бурей, едва не рушится хата, но зайти он не может и ходить прекращает (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 78). Однако для женщины, которая не воспользовалась советами, как отвратить умершего мужа от хаты, и продолжает с ним жить, эти посещения могут закончиться фатально — она умирает (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 23).

Что же касается традиционного представления о том, что после смерти ходят, как правило, грешные люди — пьяницы, ведьмы, самоубийцы, которых еще объединяли понятием «двоедушники» — то оно отжило свое. Ходить могут любые покойники, которых приплачут, как правило, это умершие мужья или жены. Также не изменился сюжет прихода умершей матери к детям. Она может ходить с разными намерениями. Так, жена приходит домой, ласкает и баюкает ребенка, хозяйничает, но при этом, душит своего мужа (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 61). Когда женщина умирает, оставив грудного младенца, она приходит кормить его. И тем родственникам, которые ночуют в хате, слышно «що дітя цицьку смокче». Через некоторое время такой младенец умирает, и люди говорят, что его мать забрала (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 23).

Следует отметить, что те, кого прямо не касались нежелательные посещения мертвецов (т.е., кто сам не «приплакивал»), уверены, что ходит не сам человек, а в его тело вселяется злой дух и заставляет его ходить: «нечистий в її влазит тулуб, да і ходит, так і до жонкі, так і до детей» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 5). Способы избавиться от ночного «гостя» также сохраняют свою традици-

онность. В частности, на Полесье до сих пор обсыпают могилу покойника свяченым маком и поворачивают крест «на ліс», т.е., в сторону леса (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 4). Как известно, мак-видняк (дикий мак) еще в середине XIX в. использовался как действенное средство против нечистой силы. Им обсыпали хату, чтобы не ходили ведьмы, также мертвеца, которого подозревали в ведьмовстве, чтобы он не беспокоил людей (Сумцов, 1889, 505). Также помогает освященный ладан и воскресная молитва (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 5). Правда, существует и прямо противоположное мнение. Так, на Черкасчине верят, что отогнать нежелательного ходячего покойника можно не молитвой, а руганью: «Шоб воно одходило, треба не просить Бога, а матюком...» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 41). Кроме того, хату, в которую повадился ходить мертвец, освящает священник (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-4, Арк. 24).

Следует отметить, что сегодня мы фиксируем смешение образов домовика (домового) и приходящего мертвеца. Так, информаторы иногда прямо говорят: «Домовик то-то той домовик, хто вже приплаче, хто плаче вельми по свойому покойніку» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-5, Арк. 4). Определенно, за традиционными верованиями украинцев, *домовик* может выполнять ряд действий, которые свидетельствуют в пользу его хтонического происхождения и позволяют его охарактеризовать как ходячего мертвеца. В частности, верили, что если домовому не нравится дом, то его жильцам он устраивает неприятности: стучит на чердаке, ночью щипает и душит сонных, ездит на скотине и мучает ее (Гнатюк, 2000, 106). Современные записи украинских народных верований также отображают негативные отношения между домовым и жильцами. Так, информаторы рассказывают, что домовик душит ночью: «...в мене домовий ходив і давив год п'ять, от приходив, давив. Це дуже нехарашо, коли він приходить..., людину паралізує, не можна ні повернуться, нічого» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 51). Часто домовика прямо отождествляют с нечистым духом, верят, что в хате ночью стучит «нечестівий». Для его изгнания используется способ, принятый также для того, чтобы избавиться от ходячего покойника — ругань: «Надо лаяться..., кричать, грюкать, стукать, вигонить його, кулаком... матюки всякі» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 59).

Верят, что домовик очень привыкает к своим хозяевам. Если же умирает хозяйка, и хозяин приводит в дом новую жену, то домовик будет ненавидеть ее: «так незлюбив, оце вона тіки полізе на горище... обов'язково скине. ...Як ненавидить він, то отой й усе....» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 49). Ненависть домовика может распространяться и на скот — так, он может не любить определенную породу коров: «Як домовік не злюбіт, це... корові ряси, яка ето, то буде мучить». Тогда он подкидывает в хлев дохлых котов и жаб, чтобы хозяева поменяли корову (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-6, Арк. 29).

Следует отметить, что для многих духов характерно равнодушие по отношению разделения на вредоносных или полезных для человека; добро или зло, которое они приносят, определяется не их постоянной природой, а ролью в данной ситуации (Иванов, 1980, 413). Такая черта духов, как ситуативность, характерна и для украинских народных верований. Так, домовик согласно традиционным верованиям, может быть добрым или злым по отношению к людям в зависимости от их отношения к нему. Сегодня много людей позитивно относятся к домовому, даже если не обнаруживают его присутствия в доме сами. Они опираются на авторитет своих родителей, которые уверенны в факте существования домовика: «...Постійно у нас комар по хаті літає, мати каже — це домовичок. Ну, ну він постійно живе. Скіки живемо, скіки й він. То ж ті комарі десь пропадають, убиваєш, а це один літає постійно...» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 66). Иногда присутствие домовика в хате обнаруживают только дети, с которыми он играет. Так, девочка не видит его, но чувствует что-то похожее на мягкий пушистый мячик, который скачет по ней и по полу, не дается в руки, не появляется в присутствии взрослых, только могут быть слышны звуки вроде «ху-ху-ху-ху-ху» или «хо-хо-хо» (НА КЕК, Ф. 18, П. 2, Од. зб. 2, Арк. 74).

Вместе с общеукраинскими верованиями в домовика, который ведет свое происхождение от умершего предка или же просто живет в доме, как добрый, или злой дух, существует и целый ряд региональных особенностей. Остановимся на некоторых из них. Так, например, в Галичине и Карпатах наиболее распространенным всегда был тип домовика духа-обогатителя, т.н. «хованця», «годованця», или «інклюза», которого можно было приобрести специально. В частности, дух-обогатитель традиционно является доминантным типом домашних духов на Бойковщине. Тут его называют «бідою», «годованцем» і «Федьом» (Галайчук, 2006, 199). Чаще всего собственником «годованця» можно стать даже не специально, купив его вместе с покупкой чего-нибудь — коровы, стола, свитера и т.д. у «непростого» продавца (Галайчук, 2006, 200). Что же касается территории украинского Полесья, то здесь домовиком традиционно считается уж: «то вуж то домовік» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-11, Арк. 18). В Полесье ужи часто жили в хатах, особенно в маленьких селах, которые находились в непосредственной близости к лесу, или в лесных хуторах. Уж мог жить за печью или под полом (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-16, Арк. 37). И сейчас старые люди говорят на ужа: «хазяїн хати», отмечая: «де йому нравіца у хаті, там буде жіті, він не должен показуваця хазяїну на очі...» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 22). Верят, что уж-домовик «в любуй хаті...є» и уверенны, что «як вуж в хаті є, то там ведеця тварина, ну, все ведеця, а якшо нє, значіт, буде все падать» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-3, Арк. 22).

Нельзя не принимать во внимание также и неоднородность отношений людей относительно факта существования домовика. Так, часто мы сталкиваемся с подобной информацией: «Чулі, чулі таку назву, шо може буті, алє в нас не було такого» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-16, Арк. 38). Или же: «Кажуть, шо жіве, а я знаю, чі жіве, чі не жіве» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-7, Арк. 20). Иногда люди говорят, что: «домовик мусить бути якійсь у хати» (ДНЦЗКСТК, Ф. Сарни, 2008, Од. зб. Буйських-8, Арк. 15), но, одновременно отмечают, что сами они в это не верят и никогда его не видели.

Представления, связанные с домовиком, сегодня проникли и в городскую среду. Здесь они смешаны с понятием «полтергейста», которое пришло к нам из США и Западной Европы. В больших городах много людей верят в то, что в квартире живет «барабашка», или «полтергейст». Они объясняют факт существования барабашки тем, что со своих постоянных мест внезапно исчезают вещи, которые неделями и месяцами нельзя отыскать, а потом они точно так

же внезапно находятся в каком-то уголке квартиры, иногда уже сломанные. В таких случаях даже бытует своего рода обычай — завязать на ножке стула нитку, или ленточку и сказать: «Поигрался и отдай». Верят также, что домовик может жить в гостинице и пугать постояльцев, душить их (ІМФЕ, Ф. 14-3, Од. зб. 1256, Арк. 22).

Суммируя, отметим, что вера в домовика и сегодня сохраняет свою двойственность, характерную для традиционного общества: это злой «нечистый» дух, от которого стараются избавиться, или доброе существо, живущее в доме.

Таким образом, мифологические представления украинцев в период от традиционного общества до современности претерпели значительные изменения. Стало другим само отношение к людям, которые владеют сверхъестественными способностями. Это связано, в первую очередь, с общественными изменениями, которые привели к трансформации миропонимания человека, традиционного мировоззрения в целом, со сменой понимания сущности сверхъестественного, и существует ли это сверхъестественное вообще. Если раньше в народной среде очень высокой была степень реальности сверхъестественных созданий — их действительно видели, они существовали не просто в воображении людей, а рядом с ними, то на сегодняшний день реальными остаются те существа, которые являются людьми, или же совсем недавно были ими — народные целители (шептухи), ведьмы, ходячие мертвецы. Также высокая степень реальности сохраняется у домовика как олицетворения усопшего человека или же живого животного — ужа, или существа, которое можно купить у снова-таки «знающего» человека.

Таким образом, мы можем констатировать, что некоторые элементы традиционного мировосприятия, характерные для сельского социума второй половины XIX — нач. XX в., сохранялись в народном сознании на протяжении всего XX ст. и не утратили своего первоначального значения и сегодня — но в целом только для людей пожилого возраста, которые продолжают жить, руководствуясь традиционными моральными принципами и ценностями.

Литература

Галайчук В. Демонологічна палітра бойків Старосамбірщини: вірування у домашніх духів (на польових матеріалах) // Етнічна культура українців. Львів, 2006.

Гнатюк В. Нарис української міфології. Львів, 2000.

Державний науковий центр захисту культурної спадщини від техногенних катастроф (далее — ДНЦЗКСТК). Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-2. 62 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-3. 47 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-4. 50 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-5. 28 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-6. 34 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-7. 35 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-8. 40 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-9. 39 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-11. 33 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-13. 33 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-14. 31 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-16. 49 арк.

ДНЦЗКСТК. Ф. Сарни, 2008. Од. зб. Буйських-17. 11 арк.

Иванов В.В. Духи // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.

Иванов П. Знахарство, шептанье и заговоры (в Старобельском и Купянском уездах Харьковской губернии) // Киевская Старина, № 12, 1885.

Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI ст.) К., 2006.

Милорадович В. Заметки о малорусской демонологии // Киевская Старина, № 8, 1899.

НА КЕК. Ф 4. П 4. Од. зб. 87. 25 арк.

Науковий архів Кафедри етнології та краєзнавства історичного факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченко (далее — НА КЕК). Ф. 18. П. 2. Од. зб. 2. 88 арк.

Наукові архівні фонди рукописних матеріалів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далее — ІМФЕ). Ф.14-3. Од.зб. 1226. 94 арк.

ІМФЕ. Ф.14-3. Од.зб. 1256. 28 арк.

ІМФЕ. Ф 14-5. Од.зб. 512. 323 арк.

Никитина А.В. Русская демонология. СПб., 2008.

Серебрянникова Н. «Знахарь» в традиционной и городской культурах: сравнительный анализ. 2008 // http://anthropologie.spb.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=126&Itemid=110

Сумцов Н.Ф. Культурные переживания // Киевская Старина. 1889. № 5-6.

Сумцов Н.Ф. Очерки народнаго быта (из этнографической экскурсии 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии). Харьков, 1902.

REZUMAT

În articol este reflectată modificarea manifestărilor mitologice tradiționale ale ucrainenilor, în baza celor mai frecvente imagini persistente pe întreg teritoriul Ucrainei — vraciul, vrăjitoarea, zombiul, spiriduşul. Autorul ajunge la concluzia că, în virtutea faptului, că reprezentările menționate pot fi supuse proceselor de transformare a culturii spirituale, ele totuşi îşi păstrează identitatea datorită sorgintei umane sau, ca în cazul spiriduşului, localizării permanente lângă habitatul uman.

Cuvinte-cheie: transformare, credință, reprezentare, vraci, vrăjitoare, zombi, spiriduş.

РЕЗЮМЕ

В данной статье автор рассматривает трансформацию традиционных мифологических представлений украинцев на примере наиболее распространенных, стойких для всей территории Украины образов — знахаря, ведьмы, ходячего покойника, домового. Автор приходит к выводам, что вышеперечисленные образы, хотя и поддаются общим процессам трансформации духовной культуры, но сохраняют свою стойкость и самобытность во многом благодаря своему человеческому происхождению или же, в случае домового, постоянной локализации рядом с человеком.

Ключевые слова: трансформация, верования, образ, знахарь, ведьма, ходячий покойник, домовой.

SUMMARY

The article deals with the problems of transformation of traditional mythological beliefs of Ukrainians. As an example, there were taken such mythological characters as sorcerer ("znakchar"), witch ("wid'ma"), walking dead man ("hodjachyj mrec"), house spirit ("domowik"), widely spread on the territory of Ukraine. The author comes to the conclusion that all these characters are influenced by the general processes of transformation of the spiritual culture. Despite this, they keep their firmness and originality thanks to their human origin or their constant localization near people (in case of "domowik").

Key words: transformation, beliefs, character, sorcerer, witch, walking dead man, house spirit.

Н. ДУШАКОВА

ТРАДИЦИОННАЯ СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ УСАДЬБА В МОЛДОВЕ И ЮЖНОЙ УКРАИНЕ

В настоящее время этнографическая наука располагает небольшим количеством работ, посвященных непосредственно проблематике липованской усадьбы в Молдове и южной Украине. Это ряд работ Л. Н. Чижиковой (Чижикова, 1979, 11-81; Чижикова, 1988), А. А. Пригарина (Пригарин, 2007, 54-72; Пригарин, 2009, 28-42) и В. И. Наулко (Наулко, 1975). Поэтому, наряду с материалами историографии, в данной работе использовались и полевые материалы, собранные в 2009 году во время экспедиции в Одесскую область Украины, а именно в старообрядческие села Новая и Старая Некрасовка, Приморское (Жебрияны) и в г. Вилково.

По данным А. А. Пригарина, традиционное название усадьбы, характерное как для старообрядческого, так и для остального населения Молдовы и южной Украины, – это *план*. Данное название, по мнению исследователя, сохранилось еще с первой трети XIX века, когда государство наделяло крестьян приусадебными участками, согласно плану (Пригарин, 2007, 54). При этом передняя, расположенная ближе к улице, часть усадьбы носит название *двор*. Здесь расположены жилые и хозяйственные постройки. Дальнюю от улицы часть старообрядческой усадьбы занимают огород и сад. Эта часть усадьбы сохранила название *гарман* (примерно до середины XX века здесь был расположен ток, который впоследствии заменил огород с садом).

Что касается расположения дома по отношению к улице, то в обследованных селах чаще всего он обращен к улице узкой торцевой стороной. Из практических соображений, фасадную стену с окнами и входной дверью старались преимущественно ориентировать на южную сторону. Это делалось для защиты жилища от холодных ветров с северной стороны. Некоторые дома, к примеру, в Новой Некрасовке, в Вилково, выходят продольной стороной непосредственно на улицу. Последний вариант застройки был характерен и для южнорусских губерний (Чижикова, 1979, 68), что может свидетельствовать о сохранении старообрядцами указанных поселений традиций исторической родины в организации усадебного пространства.

Для рассмотренных сел невозможно выделить какой-то один явно преобладающий вариант застройки двора: встречаются однорядные, двухрядные и даже скученные типы застройки.

От улицы усадьбы отгораживаются забором. В XIX — начале XX века заборы делались преимущественно из камыша. Камышовый забор получил название *плетень*. Были распространены и деревянные заборы, причем перед домом ставили маленькие заборчики либо не ставили их совсем (дом выходит непосредственно на улицу), а рядом с домом — высокие. О высоких заборах, ограждающих липованские усадьбы, писал и известный исследователь буковинских липован Д. Дан: «В тех местностях, где они проживают вместе с иноверцами, они обычно ограждают свое жилье и сады высокими заборами, чтобы спрятать их от заинтересованных взглядов чужаков и чтобы защитить свою собственность, что придает их домам некую таинственность» (Цит. по Мысько, 2004, 113).

Старожилы современных липованских сел рассказывают, что у них принято, чтобы высота заборов составляла 1 м 60 см. Любопытно, что на вопрос об отличии липованских жилищ от жилищ представителей других этносов одна из жительниц Новой Некрасовки ответила, что в соседнем украинском селе (в Ларжанке) заборы ставят перед окнами, а в Новой Некрасовке — рядом с домом.

Ворота старообрядцы раньше делали из камыша или из дерева, а с конца XX века — из металла.

Огороды на усадьбе долгое время не ограждались: «Каждый знал межу», — как объясняют местные жители. Иногда для удобства на этой меже выкапывали небольшие канавки. Усадебный комплекс старообрядцев зачастую включает палисадник, расположенный либо перед домом, либо во дворе. Его отграничивают от остального пространства невысоким заборчиком, обычно деревянным.

Что касается жилого комплекса липованской усадьбы, то А. А. Пригарин отмечает наличие двух принципиально разных типов жилища у старообрядцев рассматриваемой территории до начала XX века. Это невысокая двухкамерная постройка с чамурной крышей-потолком, т.н. бурдейка, и хата (наличие потолка и камышовой крыши — главное отличие от бурдейки). Бурдейка являлась временным жилищем либо постоянным для малообеспеченного населения (Пригарин, 2007, 63).

В более позднее время во временной постройке, которую располагали в конце двора, липоване жили до начала и во время строительства нового дома (а в ряде случаев, при экономически неблагополучном положении семьи, и в течение всей жизни). Когда дом был готов, эту постройку сносили. Реже спали прямо во дворе в сене. С советского времени в усадебном комплексе начали появляться так называемые *флигели* или *летние кухни*. Липоване, имевшие свои дома, строили у себя во дворе флигели — помещения, в которых готовили еду, а в зимнее время еще и грелись. Поэтому с этого времени перед строительством нового дома люди жили во флигелях, после чего к этой небольшой постройке переходили в основном хозяйственные функции.

На некоторых старообрядческих усадьбах сегодня имеются две постройки, предназначенные для жилья: «старый» и «новый» дома. В первом живут родители, а во втором — дети со своими семьями. Некоторые семьи предпочитают перестраивать старые дома, обновлять их и жить под одной крышей с родителями. В этом случае, усадебный комплекс включает одну жилую постройку. В старообрядческом селе Покровка, расположенном на севере Молдовы, распространены двухэтажные дома: на первом этаже живут родители, а на втором — дети с семьями. Здесь налицо стремление липован находиться как можно ближе к истокам, родному пространству с его традициями и устоями. В связи с этим показательно, что в старообрядческих селах практически нет заброшенных, пустующих домов, люди не уезжают из родных сел в города на постоянное место жительства.

Кроме жилой постройки/жилых построек, на усадьбе располагаются постройки хозяйственного назначения, а в

задней части усадьбы — огород с садом, которые у многих жителей достаточно большие: в среднем, от 10 до 20 соток.

Что же касается отдельных хозяйственных построек, то необходимо отметить, что они появились в усадебном комплексе старообрядцев только в середине XX века. До этого времени все помещения находились под одной крышей. Жители сел Новая и Старая Некрасовка рассказывали, как содержали кур «на горище» — на чердаке. Липованское жилище такого типа описал К. А. Ромшторфер, исследовавший буковинских липован. В рассмотренном им жилище амбар с кадками для фруктов располагался в задней части прихожей, а овин и конюшня примыкали к жилой части дома (Цит. по: Грябан, Чучко, 2007, 172).

С середины XX века во дворе липованской усадьбы, кроме упомянутого флигеля (помещение для приготовления еды), располагаются сарай (для хранения инвентаря), лабаз (помещение для дров), половник (для хранения соломы и половы), комора (для хранения продуктов и вина); постройки для содержания домашних животных и птицы: саж (помещение для кабанов), курник / курятник (для домашней птицы), кролятник (для кроликов), коровник или конюшня (помещение, в котором держали коров и/или коней). Отдельно следует остановиться на обязательном элементе липованской усадьбы — бане. Любопытно, что наличие остальных построек зависит от материального положения владельцев усадьбы. Баня же присутствует практически во всех усадебных комплексах липован Молдовы и южной Украины. Показательно, что наличие бани как отдельной постройки характерно для северной и центральной частей России (Чижикова, 1979, 73), что, в свою очередь, свидетельствует об исторической родине переселенцев, потомки которых населяют современные старообрядческие села Молдовы и южной Украины.

Баня состоит из двух помещений: *предбанник* и сама *баня*. В бане с одной стороны стоит печь-каменка, которая накаляется до 100 градусов. Другую стену занимает *полок* — широкая скамья, на которой парятся. Напротив — обычная скамейка. Топят баню липоване преимущественно хламом, а веники предпочитают из вербы. Приблизительно до середины XX века были распространены черные (курные) бани: без дымоходов, — дым через камни шел в помещение. С середины XX века распространение получили белые бани — с дымоходом. Однако, к примеру, в селе Кунича (самое раннее старообрядческое село на территории современной Молдовы и южной Украины) и сегодня старообрядцы парятся в банях по-черному. Причем традиция каждую неделю париться в бане соблюдается старообрядцами неукоснительно. Местные жители говорят о том, что «без бани грешно», а раньше в банях спасались от вшей. Однако одновременно с этим баня является нечистым местом: здесь нет икон, а перед тем, как зайти в баню, старообрядцы снимают крест.

Под влиянием традиций соседнего украинского населения во второй половине XX века во дворах у липован стали появляться отдельные плиты с духовкой — *гарнушка* или *кабица* (Пригарин, 1998, 9).

В липованской усадьбе есть и место для отдыха: под навесом. Здесь часто ставят стол, лавку, стулья. Нередко под навес выносят кровать — летом (а иногда и зимой) это еще и место для сна на свежем воздухе.

Практически в каждом дворе у липован есть колодец (в старообрядческих селах южной Украины колодец называют криницей, что говорит о влиянии украинской культуры на культуру старообрядцев) и/или бассейн. В конце XIX — начале XX века колодцы располагали прямо перед окном дома, в крайнем случае, просто поближе к дому. Позже эта традиция утратилась, и колодцы стали рыть в любом месте усадьбы. Вода из колодцев в силу своих свойств использовалась в основном на технические нужды. Поэтому в усадьбах часто присутствуют бассейны с чистой питьевой водой.

Среди местных жителей бытует поверье, согласно которому все водоемы должны быть всегда закрыты, «чтобы черт хвост не мочил». Одна из жительниц Новой Некрасовки рассказала о таком варианте поверья: «Нельзя оставлять ведро с водой на бассейне без плавающей в нем камышинки или не перекрестить его веревкой. Говорили, что шишман (черт — Д.Н.) придеть, в воде покупается» (записано со слов Арешкиной Хавронии Сафроновны, 1929 г. р., липованка, село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина).

Из других поверий, бытующих среди старообрядцев в связи с усадебным комплексом, было зафиксировано представление об особых свойствах пограничного пространства. В частности, липоване говорят о том, что ничего нельзя передавать через порог, через открытое окно и через ворота. Причину этого сами жители назвать не могут, но верят, что, если запрет нарушить, в семье может случиться несчастье, вплоть до смерти одного из людей, проживающих в доме. Возможным объяснением указанного запрета видится распространенное среди многих этносов представление о том, что пограничное пространство — сфера обитания умерших предков, которых нельзя тревожить. Кроме того, это граница между мирами своего и чужого, переход которой регламентируется определенным набором правил.

Поскольку стержнем мировоззрения старовера являются его религиозные представления, его вера, всю домашнюю жизнь липован сопровождают иконы. Причем интересно, что их располагают не только в доме, но и в других частях усадьбы, в частности, в помещениях для содержания домашних животных ставят иконку или крестик «на удачу». Таким образом липоване оберегают себя и свою усадьбу от нечистой силы, «от недоброго».

Что же касается различных духов, обитающих в усадьбе, то кроме шишмана (черта), иногда вспоминают и о домовом. Однако рассказы о домовом не столь распространены и зачастую ироничны, к примеру: «Слышат люди ночью стук — это домовой. От домовых раньше молитвой спасали. Но сейчас уже больше живые домовые…» (записано со слов Черновой Лидии Нифонтовны, 1940 г. р., липованка, село Новая Некрасовка Измаильского района, Украина). Чаще сами старообрядцы затрудняются сказать что-то определенное о домовых, нередко объясняя это тем, что они люди верующие и в домовых не верят. При этом местные жительницы с удовольствием рассказывают истории, услышанные в соседних украинских или молдавских селах, где образ домового более детально прорисован. В этих рассказах домовой представляется «лохматеньким, как котенок», невысоким, добрым существом. Представления о других сверхъестественных существах, населяющих усадьбу, традиционно распространных среди славян (к примеру, банник, печник, дворовой), у старообрядческого населения зафиксированы не были. Одним из вероятных объяснений в этом случае видится славянское представление о том, что от любого демонологического

существа, кроме домового, можно избавиться с помощью молитвы или креста (Русская мифология, 2006, 372). Старообрядцы некоторых сел говорят о том, что и домовой боится молитвы, но в целом рассказы липован о домовых очень отрывочны, а представления размыты.

Литература

Грябан В.В., Чучко М.К. Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. № 5, Одесса, 2008.

Мысько Ю. В. Региональные особенности этнокультуры старообрядцев Буковины XIX века (по материалам Д. Дана) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев, № 1, Одесса, 2004.

Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев, 1975.

Пригарин А. А. Жилище и его место в структуре строительных и обрядовых практик липован на Дунае // Традиционная культура: научный альманах. Одесса, 2009, № 2 (34).

Пригарин А. А. Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки) // Липоване: история и культура русских-старообрядцев, № 4, Одесса, 2007.

Прігарін О. А. Етнічна виразність житла слов'янського населення Південно-Західної України (XIX–XX ст.). Автореф. дисс. … канд. історич. наук. Київ, 1998.

Русская мифология. Энциклопедия. М., СПБ, 2006.

Чижикова Л. Н. Жилище русских // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. М., 1979.

Чижикова Л. Н. Русско-украинское пограничье. М., 1988.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматриваются особенности традиционной старообрядческой усадьбы на территории современной Молдовы и южной Украины.

Ключевые слова: усадьба, старообрядцы, жилище, народные представления.

REZUMAT

În acest articol se analizează particularităţile curţii tradiţionale lipoveneşti pe teritoriul Moldovei contemporane, precum şi în sudul Ucrainei.

Cuvinte cheie: curte, lipovean, casă, reprezentări populare.

SUMMARY

The article deals with the peculiarities of the traditional homestead of the Old Believers on the territory of present-day Moldova and southern Ukraine.

Key words: homestead, Old Believers, home, house, popular perceptions.

О. ХУДАЙБЕРДЫЕВА (АШИРГЕЛЬДЫ-ГЫЗЫ)

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ НОГАЙЦЕВ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ В ЗАПИСКАХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ

Ногайцы расселялись на землях Северного Причерноморья несколько сотен лет, начиная с конца XIV и до начала XIX вв., но, несмотря на это, их история и культура до сих пор остаются малоизученными.

Источниковедческой основой для исследования культуры и быта ногайцев могут послужить, прежде всего, письменные источники, в частности, записки путешественников, побывавших в этом регионе. Находясь на территории современной Южной Украины и Молдовы по службе, либо проездом направляясь в другие страны, путешественники лично контактировали с представителями данной этнической общности и оставили описание их внешнего вида, образа жизни, духовной и материальной культуры, религиозных верований, военной и административной организации, различных исторических событий. Однако эти описания не лишены и нелепых заблуждений и мифов о ногайском народе, обусловленных, к сожалению, множеством стереотипов европейцев о кочевых народах Великой степи. Тем не менее, при критическом к ним отношении записки путешественников представляют исключительный интерес, так как других источников, прямо отражающих их культуру, при практическом отсутствии собственно ногайских документов в сущности нет.

Такие записки уже использовались исследователями истории, но религиозные верования ногайцев Северного Причерноморья предметом научного изучения еще не становились, этот вид нарративных источников в данном качестве используется практически впервые.

Считаем, что к жанру описаний путешественников можно условно отнести и некоторые компилятивные работы, которые, однако, во многом опираются на неизвестные нам наблюдения других очевидцев и представляют важные факты. Среди них следует назвать сочинения М. Меховского и Тунманна.

Одним из первых, кто дал характеристику ногайцев в своем сочинении «Трактат о двух Сарматиях» (1517), был польский ученый Матвей Меховский (1457-1523 гг.). Несмотря на то, что его труд имеет компилятивный характер, предполагается, что он пользовался и устными первоисточниками, в частности, при описании быта ногайцев (Меховский, 2009, 40).

Определенный интерес для реконструкции культуры ногайцев средневековья представляет сочинение Михалона Литвина «О нравах татар, литовцев и москвитян» (1550). В своем трактате Михалон Литвин критикует католицизм и обличает христианское духовенство при помощи сравнения с религиозной жизнью «татар». Он не жалеет похвал для мусульманских священников, которые «проповедуют свою религию с неутомимым рвением», «свято чтут правосудие», которые «не жадны, не тщеславны», но «кроткие, смирные, прилежные в своей службе». Татары у Литвина оказываются хранителями старых, добрых обычаев. Однако данное сочинение носит скорее полемический, чем эмпирический характер, поэтому к сведениям Михалона Литвина, касающихся ногайцев, следует относиться критически (Литвин, 1994).

Другой путешественник, оставивший описание ногайцев, — Георг Тектандер фон-дер-Ябель, который был секретарем Стефана Какаша, выполнявшего дипломатическую миссию в Персии. Тектандер составил подробное описание своего путешествия (1605), в котором сообщаются интересные сведения о ногайцах Большой Орды (Какаш и Тектандер, 1896). Эти сведения можно экстраполировать и на связанных с ними по происхождению причерноморских ногайцев.

«Описание путешествия в Московию» Адама Олеария — одно из самых знаменитых и информативных сочинений этого жанра. В своих записках Олеарий, посетивший в середине XVII в. ряд стран Восточной Европы, в частности, описывает внешний облик ногайцев Большой Орды, их хозяйство, кухню, религиозные представления (Олеарий, 1906).

Источниковедческому анализу, пожалуй, наиболее известного описания Украины, принадлежащего перу французского военного инженера и картографа Гийома Левассера де Боплана, который был на территории Украины в 1630-1640 гг., посвящена обширная литература (Дашкевич, 1990). В целом, его сведения носят достоверный характер и получены из первоисточников, а некоторые имеющиеся домыслы (например, о том, что татары рождаются подобно кошкам слепыми, или о том, что у каждого из них есть в кармане «нюрнбергские» часы) — очевидны.

Немалый интерес представляет и сочинение монаха Доминиканского ордена и уроженца Мессины Жана де Люка, совершившего путешествие в Крым в качестве католического проповедника между 1620-1640 гг. Татарским языком де Люк не владел, тем не менее, ему удалось достаточно точно передать не только то, что он увидел, но и то, что услышал (де-Люка Жан, 2005).

Одним из важнейших источников по истории Крыма является сочинение доминиканского ученого Дортелли д'Асколи. Его труд примечательный прежде всего тем, что он в начале XVII века прожил более десяти лет в Крыму и знал местные языки (турецкий, греческий, армянский) (Д'Асколи, 1902).

«Книга путешествия» самого знаменитого турецкого путешественника XVII в. Эвлии Челеби представляет собой дневник, где подчас сообщаются уникальные сведения исторического, географического, этнографического и филологического характера. На территории Северного Причерноморья Эвлия Челеби находился трижды — в 1656-1658 гг., 1660 г. и 1666 г. Он характеризует некоторые бытовые особенности ногайцев, а также описывает различные поверья и предания ногайцев. В контексте нашей темы одним из наиболее важных является его описание культа святого Мияк-баба, раскрывающего некоторые важные особенности мировоззрения и религиозной практики ногайцев (Челеби, 1961).

Некоторые сведения о быте ногайцев сообщает француз Ферран — врач при Крымском хане Девлет-Гирее, совершивший в 1709 г. путешествие через земли ногайцев из Крыма в Черкесию (Ферран, 1842).

Среди других источников следует упомянуть неизвестного турецкого автора, который повествует о Валахии, Молдавии и Украине, и, в частности, описывает буджакских ногайцев. Эти записки, датируемые 1740 г., были переведены на русский язык и опубликованы Михаилом Губогло (Губогло, 1964).

Довольно ценные записки о быте ногайцев принадлежат перу французского дипломата Шарля де Пейсонеля, который в 1754-1758 гг. был консулом Франции при дворе крымского хана (Сапожников).

Одно из наиболее ценных и важных исследований, посвященных ногайцам Причерноморья, — «Крымское ханство» Тунманна (1774). Несмотря на компилятивный характер этой работы, она представляет значительный интерес и для реконструкции религиозных воззрений и практики ногайцев соответствующего периода (Тунманн, 1991).

Определенный интерес представляет еще ряд описаний ногайцев, часть из них оставлена путешественниками, проезжавшими через Большую Ногайскую Орду, другая — путешествовавшими через земли Северного Причерноморья. Среди них записки А. Дженкинсона (Дженкинсон, 1937), Мартина Броневского (Броневский, 1867), Сигизмунда Герберштейна (1549) (Герберштейн, 1988), Димитрия Кантемира (Димитрий Кантемир, 1973), Клеемана (Клееман, 1783) и др.

В сообщениях путешественников упоминается о том, что буджакские ногайцы были суннитами ханифитского толка. «Эти татары [буджакские ногайцы] придерживаются ханефитского обряда и молятся по своим особым предписаниям» (Губогло, 1964, 144, 152). Тунманн отмечает: «Ногайцы — суннитские магометане, как и крымцы, но у них очень ограниченные понятия о своей религиозной системе» (Тунманн, 1991, 48), «религия татар магометанская, причем они исполняют обряды не персов, а турок [то есть, они не шииты, а сунниты]» (Олеарий, 1906, 351).

Пожалуй, больше всего информации сообщают путешественники о пище ногайцев. По этим сообщениям мы можем судить, насколько кочевники соблюдали пищевые предписания ислама. Следует отметить, что пищевые запреты несколько отличаются в зависимости от принадлежности к одному из четырех мазхабов — мусульманских правовых школ.

Безусловно запрещена свинина. О том, что ногайцы придерживались этого запрета, нам сообщает Боплан: «*свинины они не едят, как и евреи*», «*что касается свиней*, то их сгоняют вечером в одно место — в ригу или другое помещение — и затем *поджигают* строение с четырех сторон: это делают они *из ненависти к этим животным*» (Боплан, 1990, 57, 60). Этот же факт сообщает и Олеарий в отношении ногайцев нижнего Поволжья: «Здесь имеется и много диких свиней, которых татары преследуют и продают задешево русским, так как сами они, в силу закона своего, не могут их есть» (Олеарий, 1906, 347) и Герберштейн (Герберштейн, 1988, 168).

Многие современники отмечают, что ногайцы *ели конину* (Боплан, 1990, 56, 57; Дмитрий Кантемир, 1973, 40; Какаш и Тектандер, 1896, 26; Меховский, 2009, 59; [де-Люка Ж.], 2005, 335, 341; Тунманн, 1991, 46; Губогло, 1964, 152; Ферран, 1842, 44; Олеарий, 1906, 351; Герберштейн, 1988, 168; Д'Асколи, 1902, 130). Правда, в исламе существуют разные мнения по поводу допустимости употребления в пищу мяса этого животного. Безусловно запрещена *падаль*, но ногайцы, как писали многие путешественники: «не брезгуют также есть мясо животных, павших от болезни» (Тунманн, 1991, 47); «если лошадь падет сама собой от какой бы то ни было болезни, они не преминут ее съесть» (Боплан, 1990, 56); «лошадей, издохших накануне, просто или даже от болезни, они охотно употребляют в пищу, вырезав только за-

раженное место» (Меховский, 2009, 59); «и хотя они едят… конину, однако только тогда, когда [животные] уже пали или околевают, щадя, стало быть, здоровое стадо» (Литвин, 1994, 68-69); «едят павших лошадей и скот» (Герберштейн, 1988, 168, 169). Употребляли они и запрещенную, как и у христиан, *кровь животных*: делают «лошадям надрезы и раны, а кровь употребляют в пищу вместе с просом или отдельно» (Меховский, 2009, 59); «…если при этом находится мука, то ее размешивают с кровью руками, как свиную кровь для колбас, затем варят в горшке и едят как большое лакомство» (Боплан, 1990, 56); «им также очень нравится каша из муки и конской крови» (Губогло, 1964, 152); «если во время разъездов их мучит голод и жажда, они обычно подрезают жилы у тех лошадей, на которых едут, и, выпив крови, утоляют голод; кроме того, они думают, что это полезно и для животных» (Герберштейн, 1988, 168).

Они употребляли слабоалкогольные спиртные напитки из сквашенного молока — кумыс (Боплан, 1990, 57; Тунманн, 1991, 46, 47; Какаш и Тектандер, 1896, 26; Меховский, 2009, 60; [де-Люка Ж.], 2005, 335, 340; Губогло, 1964, 152; Сапожников; Олеарий, 1996, 351; Герберштейн, 1988, 168; ; Д'Асколи, 1902, 130) и айран (Тунманн, 1991, 47; [де-Люка Ж.], 2005, 340), проса — буза или меда (Боплан, 1990, 57; Тунманн, 1991, 47; [де-Люка Ж.], 2005, 335, 340; Губогло, 1964, 152; Ферран, 1842, 46; Д'Асколи, 1902, 130) и даже молочную водку — араку (Меховский, 2009, 60). Тем не менее, не следует преувеличивать «пьянство» ногайцев, так как большинство из упомянутых напитков имеют очень низкий процент алкоголя и опьянеть от них можно, только при употреблении их очень большого количества, да и арака, которая, вероятно, употреблялась далеко не каждый день, имела намного более низкий процент алкоголя, чем современная водка. Вероятно, прав был Боплан, когда писал: «Вообще, этот народ довольно трезв», но, конечно, в сравнении с соседними христианскими народами (Боплан, 1990, 58).

Среди других предписаний ислама, осветить которые можно, используя записки путешественников, — соблюдение ежегодного поста (ураза, рамазан) и молитвы (намаз, ас-салат) — двух из пяти основных столпов ислама.

Наблюдатели отмечают, что у ногайцев Буджака «посты и другие обряды плохо соблюдаются» (Тунманн, 1991, 48), что они «не соблюдают правил своей религии: не постятся, не собираются на молитву» ([де-Люка Ж.], 2005, 340).

Намаз, безусловно, был известен ногайцам, но, вероятно, его совершали нерегулярно. Так, Жан де-Люка отмечает, что буджакские ногайцы «не собираются на молитву» ([де-Люка Ж.], 2005, 340), с другой стороны, он же относительно перекопских ногайцев, которые по своей культуре и происхождению мало отличались от своих буджакских соплеменников, пишет: «Перекопские татары строго соблюдают обряды своей веры и совершают намаз (моление), посещают мечеть пять раз в день» ([де-Люка Ж.], 2005, 339). Русские наблюдатели отмечали совершение намаза ногайцами Большой Орды: мирзы со свитой «в шатре пели намаз» по случаю шертования, «разослав епанчю и сметав башмаки, учали намаз молити» (Трепавлов, 2002, 566).

Компетентный наблюдатель — неизвестный турецкий автор XVIII в. — так характеризует исполнение ногайцами этого постулата ислама: «Эти татары [буджакские ногайцы] придерживаются ханефитского обряда и молятся по своим особым предписаниям», «в походах татары продвигаются медленно, придерживаются строгой дисциплины и даже молятся пять раз. При возвращении же, наоборот, хотя и делают по пять остановок, а об эзане и молитвах забывают» (Губогло, 1964, 144, 152).

Дженкинсон упоминает о ногайцах Большой Орды, совершивших хадж: «несколько татар из нашего каравана называют святыми (ибо они были в Мекке)» (Дженкинсон, 1937, 48). Неизвестный турецкий автор указывает на то, что «женщины из народа не носят чадры», а также описывает некоторые сохранившиеся домусульманские традиции в отношениях между полами: «Во время праздника байрам парням разрешается обнимать и ласкать любую женщину, которая нравится. Если кто-либо хочет жениться на девушке, то имеет право раньше лишить ее девственности, а если она не забеременела, то он не обязан жениться на ней. Особо почетным друзьям для услаждения дается собственная раба, а если такой нет, то дочь или жена хозяина» (Губогло, 1964, 152).

Только Жан де Люк описывает похоронный обряд ногайцев. Перекопские ногайцы «покойников обертывают в табу или кладут в деревянный гроб, покрывая их лицо чем-то вроде полотна, которое называется ими кези. Покойника несут на кладбище, причем ходжа (мулла) с родными провожает его; здесь опускают его в глубокую яму, присутствующие со словами: «Алла рахамет иля!», то есть «Прости ему, Боже!», бросают в могилу немного земли; потом [засыпав могилу] кладут в головах большой камень, и в ногах другой, и там и сям набрасывают терновника и камней, боясь, чтобы звери не отрыли труп. В ногах и в головах погребенных девушек кладут ветви деревьев с разноцветными лентами или букеты цветов» ([де-Люка Ж.], 2005, 339). Характеризуя буджакских ногайцев, он добавляет: «При погребении они следуют тем же обрядам, что и перекопские татары, с той только разницей, что насыпают над могилой много земли — курган, чтобы помешать зверям отрыть труп» ([де-Люка Ж.], 2005, 342).

Хотя по описанию нельзя полностью реконструировать похоронный ритуал ногайцев, уже по нему видно, что устройство могилы имело синкретический мусульманско-языческих характер. Хоронили покойников, как обертывая их в саванн (по-мусульмански), так и в гробах (язычество); хоронили в глубоких ямах, тогда как могила мусульманина копается глубиной только по пояс (для мужчин) или по грудь (для женщин); насыпать курганы по исламскому обряду тоже запрещено. Объяснение — «чтобы не разрыли волки», видимо, является своеобразным оправданием ногайцев, стремившихся сохранить свои исконные традиции, перед теми, кто требовал от них строгого соблюдения мусульманского ритуала.

Ряд авторов отмечал сохранение у ногайцев пережитков домусульманских верований, языческих культов, обрядов и представлений. Так, Тунманн писал: «У них (ногайцев) сохранилось много суеверий языческих монголов. Так, например, они все еще вешают лошадиные головы на заборы, считают каждый тринадцатый год несчастным и т. д.» (Тунманн, 1991, 48).

Наличие обычая вывешивать головы животных подтверждается и Олеарием, последний, однако, в качестве такого своеобразного оберега упоминает овечью голову: «На нем [острове Перуле] стоял высокий деревянный дом, над которым на длинном колу была поставлена овечья голова. Нам сообщили, что здесь погребен татарский святой, у гроба которого татары, как и некоторые персы, когда они со-

бираются ехать через море или же счастливо перебрались через него, закалывают овцу, принося часть ее в жертву, а остаток съедая в качестве жертвенной трапезы; при этом с особыми церемониями совершают они свою молитву. Голова овцы остается поставленной на колу до тех пор, пока не совершится новая жертва или пока голова сама не свалится. Это место у русских называется "татарским мольбищем"» (Олеарий, 1996, 358-359).

Обычай вешать на жерди лошадиные головы, так же как и хоронить голову или целого коня вместе с покойником, был широко распространен у многих, если не у подавляющего большинства, тюрко-монгольских народов.

В описании Олеария также видим упоминание культа могил святых (крымско-татарское азиз-баба), на которых проводились моления, восходящие к древнетюркским культам предков и природным объектам. Подробно такой культ святого Мияк-баба («Масленого старца») у буджакских ногайцев описан Эвлией Челеби (Эвлия Челеби, 1961, 197).

Сообщение Тунманна, вероятно, указывает также на распространение среди буджакских ногайцев 12-летнего животного календаря. О запретах, соблюдающихся в «несчастливый» год, более подробно рассказывает Ферран: «В такие годы не носят они даже оружия, полагая, что оно может тогда обратиться на погибель носящаго и причинить ему смерть. Они уверяют, что завет сей передан им одним из их пророков, и что никто не возвращался, отправясь на войну в сей опасный год. Все время проводят они тогда в посте и молитве; им запрещается тогда вступать в брак, или носить при себе тяжесть в один фунт, но когда пройдет роковой опасный год, делают для друзей и родственников большой пир и напиваются до нельзя...» (Ферран, 1842, 46).

Этот календарь был прочно укоренен в быту кочевников, его употребление зафиксировано и в различных средневековых источниках и по этнографическим наблюдениям у большинства тюрко-монгольских народов, в том числе у крымских татар (Шабашов, 2007).

Ферран описывает следующий языческий ритуал, совершавшийся при рождении ребенка: «У Ногайцов есть еще следующий обычай при рождении дитяти: родственники и друзья становятся у ворот отцовскаго дома и начинают ужасный шум и бряцанье молотками в пустые котлы, чтобы тем, как говорят они, устрашить и прогнать дьявола от дитяти». (Ферран, 1842, 43).

Среди других языческих верований, прочно укорененных в степи и сохранявшихся у кочевников даже после принятия ислама, отметим гадание по бараньей лопатке. Среди иностранных путешественников у ногайцев Большой Орды его описывает Дженкинсон. Его повествование гласит: «несколько татар из нашего каравана, называемые святыми (ибо они были в Мекке), просили остановить караван с намерением, сотворив свои молитвы, погадать, будем ли мы счастливы в своем путешествии и встретимся ли мы со злодеями. На это весь караван дал свое согласие. Тогда они взяли и закололи несколько баранов, вынули лопатки и, сварив, сожгли их, затем взяли несколько крови убитых баранов и смешали ее с пеплом от сожженных костей, написали со многими обрядами и словами какие-то буквы этой кровью и таким образом решили, что мы встретимся с неприятелями и разбойниками (к нашему большему смущению), но что мы одолеем их. Этому предсказанию я с товарищами не поверил, но вышло так» (Дженкинсон, 1937, 48).

Интересно, что описанный способ гадания по бараньей лопатке не встречается в других источниках, обычно шаманы или «колдуны» бросали бараньи лопатки в костер и по образовавшимся трещинам определяли результат задуманного, по другому варианту — просто очищали лопатку от мягких тканей и рассматривали ее (Шабашов, 1997). О том, что гадание по бараньей лопатке было известно не только ногайцам Большой Орды, но и причерноморским представителям этого народа, нам известно из позднего источника XIX в., от русского исследователя Егора Шевелева. Он застал традицию такого, некогда широко распространенного в степи, гадания уже в исчезающем виде (Степанов, Шабашов, 1995, 237-238).

Иностранные путешественники, побывавшие среди ногайцев Северного Причерноморья, сообщают достаточно разнообразные сведения о религиозных представлениях этого народа. Пользуясь данными сведениями, в целом, можно оценить степень укорененности и исполнение основных постулатов ислама, а также выявить некоторые, сохранявшиеся у ногайцев, домусульманские обычаи и представления.

Литература

Боплан Гийом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. К., 1990.

[Броневский М.]. Описание Крыма (Tartariae Descriptio), М. Броневского // ЗООИД. 1867. Т. 6. Отд. 2.

Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.

Губогло Михаил. Турецкий источник 1740 г. о Валахии, Молдавии и Украине // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964.

[Д'Асколи]. Описание Черного моря и Татарии, составил доминиканец Эмиддио Дортелли Д'Асколи, префект Каффы, Татарии и проч. 1634 // ЗООИД. 1902. Т. 24.

Дашкевич Я. Р. Українська Бопланіана // Боплан Гийом Левассер де. Опис України, кількох провінцій Королівства Польського, що тягнуться від кордонів Московії до границь Трансільванії, разом з їхніми звичаями, способом життя і ведення воєн. К., 1990.

Дженкинсон А. Путешествия в Среднюю Азию. 1558-1560 гг. // Английские путешественники в Московском государстве в XVI в. Л., 1937.

Димитрий Кантемир. Описание Молдавии. Кишинев, 1973.

Какаш и Тектандер. Путешествие в Персию через Московию 1602-1603 гг. М., 1896.

Клееман. Путешествие из Вены в Белгород и Новую Килию, также в земли буджакских и ногайских татар и во весь Крым в 1768, 1769 и 1770 годах. СПб., 1783.

[де-Люка Жан]. Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин, Жана де-Люка, монаха Доминиканского ордена (1625) // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. Симферополь, 2005.

Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. Сокровенное сказание монголов. Рязань, 2009.

Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян. Пер. В. И. Матузовой. М., 1994.

Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию. СПб., 1906.

Сапожников І. В. Південна Україна середини XVIII ст. у працях Шарля де Пейсонеля: http://www.cossackdom.com/articles/s/sapozhnikov_pesonel.htm

Степанов В., Шабашов А. Єгор Шевельов. Народні татарські вірування // Неопалима купина. 1995. № 5-6.

Трепавлов В. В. История Ногайской Орды. М., 2002.

Тунманн. Крымское ханство. Симферополь, 1991.

[Ферран]. Путешествие из Крыма в Черкесию через земли ногайских татар в 1709 г., докт. Феррана / Пер. П. ХЦНВ // Русский вестник. 1842. Т. 6. № 4. Отд. 2.

Шабашов А. В. Гадание по бараньей лопатке как этнокультурный феномен // Археология и этнология Восточной Европы: материалы и исследования. (Сборник научных работ, посвященный 60-летию В. Н. Станко). Одесса, 1997.

Шабашов А. В. Новое в изучении животного календаря у крымских татар // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Одеса, 26 жовтня 2007 р.). Одеса, 2007.

Эвлия Челеби. Книга путешествия. Вып. 1. Земли Молдавии и Украины. М., 1961.

REZUMAT

În cadrul articolului sunt expuse relatările călătorilor străini despre religia poporului Nogai din bazinul de Nord al Mării Negre. Analizând rezultatele obţinute, în general, poate fi constat gradul de amplificare şi executare a postulatelor fundamentale ale islamului, şi, de asemenea, pot fi identificate manifestări ale obiceiurilor premusulmane.

Cuvinte-cheie: poporul Nogai din bazinul de Nord a Mării Negre, islam, relatările călătorilor străini.

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются сведения иностранных путешественников о религии ногайцев Северного Причерноморья. Пользуясь данными сведениями, в целом, можно оценить степень укорененности и исполнение основных постулатов ислама, а также выявить некоторые, сохранявшиеся у ногайцев, домусульманские обычаи и представления.

Ключевые слова: ногайцы Северного Причерноморья, ислам, записки путешественников.

SUMMARY

This article considers the data provided by foreign travellers concerning Noghays' religion in the Northern Black Sea region. In general, using these data it is possible to assess the degree of rootedness and the execution of the basic tenets of Islam, as well as reveal some pre-Islamic practices and perceptions Noghays kept.

Key words: Noghays of the Northern Black Sea region, Islam, travellers' notes.

RELAŢII INTERETNICE ÎN SOCIETATEA POLIETNICĂ
МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ПОЛИЭТНИЧЕСКОМ СООБЩЕСТВЕ

О. ГАЛУЩЕНКО

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

Часть I

За время существования советской власти ее национальная политика существенно изменялась. В годы гражданской войны она не особенно влияла на жизнь простых людей, т. к. осуществлялась, как правило, в виде принятия различных декретов. Затем, с образованием Советского Союза, с утверждением на XII съезде Российской коммунистической партии большевиков (РКП(б)) специальной резолюции по национальному вопросу и, особенно, после проведения в 1923 г. Четвертого совещания ЦК РКП(б) с ответственными работниками национальных республик и областей национальная политика стала осуществляться более энергично, в т. ч. в Украине. Предстояло разработать и реализовать эту политику в двух направлениях. Одно учитывало интересы этнических украинцев, другое — национальных меньшинств, а, значит, и молдаван (King, 1999, 70-79; Negru, 2003, 47-68).

12 октября 1924 г. в составе УССР была создана Молдавская АССР. Конечно, главной причиной ее образования было стремление к экспорту революции. Однако необходимость распространения советской политики коренизации на молдавское население также играла значительную роль (Галущенко, 2010, 144).

Проведение национальной политики новой власти в автономной республике столкнулось с рядом значительных затруднений. Этот процесс развивался в рамках советских представлений о будущем всего человечества и сопровождался постоянной антирумынской риторикой (Negru, 2003, 129-136).

Народный комиссариат рабоче-крестьянской инспекции Украины поручил контрольным органам автономной республики (плановое задание НК РКИ УССР № 71 на 1925/26 г.) осуществить обследование проведения национальной политики в МАССР. Была создана специальная проверочная комиссия в составе инспектора НК РКИ Молдавии Афиногенова и представителя подотдела национальных меньшинств Молдавского обкома коммунистической партии (большевиков) Украины (КП(б)У) Х. А. Трахтенбройта, которая работала с 3 марта по 12 мая 1926 г. Комиссия сосредоточила свое внимание на трех задачах:

1. Как фактически выполняются декрет Всеукраинского Центрального Исполнительного Комитета (ВУЦИК) от 20 апреля 1925 г. и постановление Совета народных комиссаров Украины (СНК) от 16 июня 1925 г. о проведении украинизации.

2. Фактическая реализация решений ВУЦИКа и СНК УССР по обеспечению интересов этнических меньшинств.

3. Специальное изучение вопроса об удовлетворении культурных запросов этих меньшинств.

Объектами обследования комиссия выбрала:

по украинизации — аппараты центральных органов Молдавской АССР;

по национальным меньшинствам — школы в селах Парканы и Степановка Тираспольского района, один сельский клуб, сельский совет, клуб кустарей Тирасполя и еврейскую школу-семилетку. Кроме этого, были запрошены отчеты ряда общественных организаций о состоянии украинизации и молдаванизации сотрудников их аппаратов[1].

Часть украинских руководителей, видимо, считала, что молдаване составляют большинство населения Молдавской АССР, а украинцы являются в автономной республике одним из этнических меньшинств. В инструкции к рабочей программе НК РКИ УССР было указано, что: «…при обследовании необходимо обратить серьезное внимание на удовлетворение культурных запросов нацменьшинств: украинцев и русских». Еще 29 июля 1925 г. в постановлении организационного бюро ЦК КП(б)У по докладу Молдавского обкома партии было сказано о необходимости активного выдвижения молдаван на руководящую работу: «...усилив одновременно работу среди нацменьшинств (украинцы и др.)». В Молдавии думали по-другому. 7 апреля 1926 г. за подписью секретаря обкома партии И. И. Бадеева во все районные партийные комитеты был разослан следующий циркуляр: «Ввиду того, что в районах нет ясного понимания вопроса о том, какие национальности являются нацменьшинствами и как соответствующим образом вести работу среди них, обком разъясняет, что основными национальностями республики являются молдаване, украинцы и русские, а нацменьшинствами: евреи, немцы, болгары, поляки и чехи»[2].

Учитывая суждение обкома партии, молдавская комиссия также не согласилась с мнением НК РКИ УССР и, сославшись на Конституцию МАССР, отметила, что: «... украинцы и русские не относятся к нацменьшинствам»[3]. В принятой весной 1925 г. Конституции отсутствовало положение о национальных меньшинствах. Вместе с тем, ее 9-я статья гласила: «Наиболее распространенными языками в Автономной Молдавской Социалистической Советской Республике признаются языки: молдавский, украинский и русский» (Вехи.., 2000, 42).

Видимо, это и послужило основанием для объединения их в понятие большинства. Украинцы в 1926 г. составляли 48,5% населения Молдавии, молдаване — 30,1%, русские — 8,5% (Молдавия, 1928, 221). Если в отношении первых двух национальностей в МАССР проводилась политика молдаванизации и украинизации, то русские, в имперские времена занимавшие господствующее положение, подверглись определенному давлению в рамках продолжительной кампании по борьбе с так называемым «великодержавным шовинизмом». Однако непосредственно после образования МАССР этнических русских насчитывалось 42,8% в составе областной парторганизации, 16% — в комсомоле, 20,9% — в профсоюзах. Русскими были 6 из 10 членов Молдавского обкома КП(б)У и 16 из 65 членов Молдавского Центрального Исполнительного Комитета съезда Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (ЦИКа)[4].

Таким образом, в Молдавии предстояло реализовать три аспекта национальной политики: молдаванизацию, украинизацию и отдельную национальную политику в отношении этнических меньшинств.

В ходе работы комиссии выяснилось, что к моменту создания МАССР административный аппарат советских и общественных организаций был украинизирован в различных районах Левобережья Днестра от 50 до 100%, а молдаванизация полностью отсутствовала. Затем, в течение года, пока шел процесс реорганизации аппарата в связи с образованием новой республики, его сотрудники не молдаванизировались или украинизировались, а вновь русифицировались (Negru, 2003, 48). В отчете по итогам проверки подчеркнуто, что после создания Молдавской АССР: «...все учреждения перешли не на молдавский и украинский языки, а на русский. Это было своевременно отмечено, когда организационный период закончился. Конференция по докладу обкома отметила, что в дальнейшем необходимо принять все меры к тому, чтобы изжить создавшееся ненормальное положение»[5].

Проверочная комиссия разработала и разослала анкету с целью определения этнического состава и знания молдавского и украинского языков управленцами. Оказалось, что: «Крайне слабо молдаванизированы аппараты наркоматов в смысле подбора работников-молдаван. Из общего количества — 377 человек, только 18 чел. молдаван, что составляет 4,8%. Наибольшее количество составляют украинцы — 154, или 40,8%, второе место занимают евреи — 122 человека, или 32,4%. Затем идут русские — 59 человек и другие национальности — 24 человека.

Таким образом, молдаване занимают последнее место в Наркоматах. В дальнейшем необходимо обратить большее внимание на подбор работников-молдаван»[6].

В столице автономной республики того времени г. Балте было проверено 27 учреждений, в которых работало 629 сотрудников. Из них хорошо знали молдавский язык лишь 13 человек или 2,1%, владели разговорным языком 19 (3%), слабо знающих было 37 (5,9%). Совершенно не знали молдавского языка 560 сотрудников или 89%. Всего в Молдавской АССР в 36 центральных учреждениях, всех 11 райисполкомах и некоторых сельсоветах работало 2 073 сотрудника. В их числе только 300 свободно владели молдавским языком, т. е. могли писать по-молдавски. Умели читать — 438 и разговаривать — 439, но в последние цифры вошли и 300 человек свободно владевших молдавским языком. Кроме этого, некоторые работники учитывались дважды. Например, сведения о председателях районных комитетов бедноты представляли и райисполкомы, и ЦК этой общественной организации. Таким образом, доля сотрудников центрального аппарата, владевших молдавским языком, — 2,1% намного уступала по этому показателю среднему республиканскому уровню служащих в 14,4%[7].

В докладе отмечалось: «В Тираспольском РИКе, обследованном нами, из общего количества сотрудников — 31 человек, только 3 работника могут работать на украинском

языке и один на молдавском, а остальные могут работать только на русском. Следовательно, и здесь затруднений больше всего будет встречаться в отношении перехода на молдавский язык (комиссией район определен молдавско-украинским).

... В Тираспольском РИКе делопроизводство ведется на русском языке, за исключением некоторых ответов. Когда этот вопрос получается на украинском языке. Переписка с сельсоветами, центральными учреждениями, доклады, постановления, как общее правило, ведутся на русском языке»[7]. Впрочем, такая ситуация неудивительна, т. к. большинство населения Тирасполя составляли этнические русские.

В Тираспольском районе осенью 1925 г. были организованы курсы по изучению молдавского языка, но они распались, не достигнув каких-либо результатов. Практически не работали и 2 украинских кружка. В докладе сказано: «Молдавский кружок оплачивался РИКом, а украинские кружки слушателями — 1 руб. в месяц за 8 уроков.

Мероприятия администрации в области привлечения сотрудников к обязательному изучению украинского языка — отсутствуют. Не посещающие курсы или посещающие неаккуратно никакой ответственности не несут. В целом по республике курсы по изучению молдавского языка должны были начать свою работу с марта 1926 г. и были рассчитаны на шесть месяцев. Однако они к маю месяцу так и не начали действовать из-за отсутствия реального финансирования и грамматики молдавского языка. Выпуск учебника, подготовленного И. Г. Бучушкану, был задержан из-за разногласий по поводу того, на каком языке — румынском или народно-молдавском, следует обучать людей»[9].

По мнению комиссии, из всех организаций наиболее четко вопрос проведения национальной политики был решен в комсомоле Молдавской АССР, который возглавлял П. И. Киор-Янаки: «Работа в обкоме ЛКСМ проводится на молдавском и на украинском языках. Районные и сельские организации ЛКСМ перевели свою работу на языки, соответственно национальному составу населения и организации: из 143 [первичных — О. Г.] организаций — 47 проводят работу на украинском языке, 29 — на молдавском, 30 — на русском, 7 — на еврейском и 30 — на смешанном русско-украинско-молдавском и др.

В этом отношении комсомол идет впереди всех Наркоматов и общественных организаций.

Во всех учреждениях штампы, бланки, печати и вывески на трех или двух языках: молдавско-украинско-русском или молдавском и украинском»[10].

В своих выводах проверочная комиссия отметила, что до сентября 1925 г. основное внимание было сосредоточено на создании республиканских структур власти как таковых и меньше внимания обращалось на язык делопроизводства. Количество управленцев-молдаван было незначительным, как и число работников, владеющих молдавским языком. Не работали курсы по изучению молдавского языка. Среди предложений по улучшению работы отметим просьбу к ЦИКу МАССР об издании декрета по срокам перевода делопроизводства на молдавский язык. Также было предложено пересмотреть язык делопроизводства в районах, соотнеся его с их национальным составом. Реорганизовать Комиссию по молдаванизации и украинизации в Центральную комиссию по молдаванизации и украинизации советского аппарата при ЦИКе МАССР, включив в ее состав людей не столь сильно занятых по основной работе, как нынешние. Предлагалось усилить ответственность руководителей всех организаций за проведение национальной политики в их ведомствах. В отношении изучения молдавского языка настоятельно рекомендовалось выделить необходимые средства, а методическое руководство возложить на Народный комиссариат просвещения и т. д.[11].

Следует отметить, что власти Молдавской АССР находились под сильным влиянием пролеткультовских идей, отрицавших достижения молдавской культуры предшествующего времени. К тому же, сложности в проведении политики молдаванизации явно недооценивались. К примеру, 9 февраля 1926 г. бюро Молдавского обкома КП(б)У постановило завершить молдаванизацию районного аппарата к 1 января 1927 г. Подобная задача не могла быть выполнена в столь короткие сроки, и они переносились[12].

На протяжении всего времени существования советской власти национальный вопрос занимал подчиненное положение, о чем сказано ранее в этой статье. Борьба за победу и укрепление диктатуры пролетариата сопровождалась многочисленными репрессиями, в т. ч. и против интеллигенции. В 1922 г. были депортированы многие творческие личности, среди которых несколько десятков из Украины (Адамський, 1996, 40-44).

«Союз» красных и зеленых, вместе боровшихся против восстановления дореволюционных порядков, стал ослабевать. В Украине перешли к активным действиям по украинизации. Был проведен анализ существующего положения вещей. В справке ЦК КП(б)У «Количественный и национальный состав Украины», подготовленной в 1923 г. отмечалось: «а) Украина не представляет собой страну однонациональную, чисто украинскую, а имеет нацменьшинства в лице нескольких десятков национальностей, из коих численностью особо выделяются русские (15%) и евреи (7%);

б) украинцы в своем подавляющем большинстве являются крестьянами и живут в селах. В городах, особенно в губернских, большинство населения составляют русские и евреи, за исключением г. Полтава»[13].

В апреле 1925 г. пленум ЦК КП(б) Украины дал следующую трактовку политики коренизации: «Украинизировать, т. е. перевести на украинский язык общественно-политическую и культурную жизнь и строительство, и тем самым, конечно, и работу советского и партийного аппарата, обеспечив нужды нацменьшинств». Украинизация предполагала не только изучение имевшимися кадрами украинского языка, но и массовое выдвижение этнических украинцев на руководящие должности, быстрое развитие украинской культуры и др.[14].

Ко времени образования автономной Молдавской республики аппарат государственных и общественных организаций в районах Левобережья Днестра был уже в значительной мере украинизирован. Была также переведена на украинский язык работа многих школ. Руководство республики считало, что теперь наряду с украинизацией аппарата необходимо проводить и его молдаванизацию, причем в первую очередь именно молдаванизацию. В постановлении от 28 января 1926 г. бюро Молдавского обкома партии отметило: «Принимая во внимание необходимость и возможность украинизации учреждений АМССР, составление срока украинизации в АМССР увязать с темпом украинизации

на Украине. ...Взять курс на то, чтобы на заседаниях обкома, ЦИКа, СНК и др. организаций работники говорили на украинском и молдавском языках»[15].

В феврале–марте в некоторых наркоматах были организованы кружки по изучению украинского языка. Их выпускники должны были свободно писать, читать и общаться с посетителями на украинском. Учителя, видимо, и сами не очень подготовленные, применяли на занятиях только чтение вслух, диктанты с переводом, упражнения в разговорной речи[16].

Конечно, невозможно было в такой ситуации проводить украинизацию в МАССР так же быстро, как в УССР. Тем не менее, 2 февраля 1926 г. комиссия по украинизации и молдаванизации постановила: «...считать возможным с 1 марта перевести делопроизводство на украинский язык на основании постановления ВУЦИКа, а по изучении молдавского языка перейти на таковой». 9 февраля 1926 г. бюро обкома партии отодвинуло срок окончания украинизации на два месяца — до 1 мая этого же года[17]. В своем докладе комиссия НК РКИ отметила, что, поскольку украинизация не проведена до конца, сотрудники, не владеющие украинским языком, продолжают приниматься на работу в общем порядке, а не по специальному разрешению, как того требовало действовавшее законодательство[18].

Примечания

1 Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 16.

2 Там же. Л. 18; Д. 830. Л. 1; Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 16. Д. 1399. Л. 155.

3 АОПОРМ. Ф . 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 18.

4 Там же. Д. 165. Л. 211; Отчет I-го Всемолдавского съезда Советов рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (19–23 апреля 1925 г.). Изд. ЦИК АМССР, 1925. С. 67. За полтора десятилетия существования МАССР ключевую должность первого секретаря Молдавского обкома КП(б)У занимало одиннадцать человек. Из них пятеро было евреями, трое — русскими, двое — украинцами и один — армянином. Молдаван на должности первого секретаря Молдавского обкома КП(б) Украины не было ни одного. Стратиевский К. В. Партийная элита Молдавской АССР (1924—1940) // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 2003. № 7. С. 108.

5 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 622. Л. 17, 19. Имеется в виду II-я Молдавская областная партийная конференция, 10—13 ноября 1925 г.

6 Там же. Л. 28.

7 Там же. Л. 26, 28, 29.

8 Там же. Л. 29, 30. РИК — районный исполнительный комитет.

9 Там же. Л. 21.

10 Там же. Л. 32.

11 Там же. Л. 51.

12 Там же. Д. 521. Л. 16, 99.

13 РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 16. Д. 1408. Л. 2.

14 Там же. Д. 1535. Л. 7, 9; Д. 1547. Л. 152, 156; King C. The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture. Stanford, 1999. P. 76. См. подробнее: Білоцерківський В. Українізация 20-х рр. // Слобожанщина. Харків, 1977, № 6; Касьянов Г. В. Українська інтелігенція 1920—30-х років: соціальний портрет та історична доля. Київ — Едмонтон, 1992; Попович М. В. Нарис історії культури України. Київ, 1998; и др.

15 АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 521. Л. 12.

16 Там же. Д. 622. Л. 19, 22.

17 Там же. Д. 521. Л. 16; Д. 661. Л . 2.

18 Там же. Д. 622. Л. 26.

Литература

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

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

Галущенко О. С. Молдавская государственность к востоку от Днестра в межвоенный период // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 5. Chişinău, 2010.

Галущенко О. С. Население Молдавской АССР. Кишинев, 2001.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

King C. The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture. Stanford, 1999.

Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S.S. Moldovenească (1924—1940). Chişinău, 2003.

Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească. Culegere de documente şi materiale. Chişnău, 2004.

REZUMAT

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

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

РЕЗЮМЕ

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

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

SUMMARY

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

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

О. ГАРУСОВА,
Т. ЗАЙКОВСКАЯ

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ МОЛДОВЫ

«Культурология, как, пожалуй, никакая другая область знания, находится сегодня в двусмысленном положении. С одной стороны, налицо культурологический бум, перечислять все признаки которого, видимо, нет особой необходимости. С другой же стороны, продолжают муссироваться мнения том, что культурология — это, дескать, наука обо всем и ни о чем, что она не имеет собственного предмета, собственной методологии, что это наше отечественное и притом никчемное изобретение, а в мире о культурологии никто слыхом не слыхал, что Л. Уайт — это малозаметный одиночка, с которого культурология началась и на нем же закончилась и т. д. …Но в чем тогда коренится причина этого самого культурологического бума. Почему ответы на самые острые вопросы современное сознание ищет в культурологическом дискурсе, при всей его рыхлости и недоформированности?» (http://apelipenko.ru).

Существуют объективные обстоятельства, обусловливающие необходимость поиска новых подходов в различных гуманитарных дисциплинах.

Культурология — это синтетический термин. Культурологический подход особенно важен в тех случаях, когда предметом изучения является культура как форма жизнедеятельности людей, как форма исторической жизни. Не просто проблема определения нового ракурса или угла зрения, но реконструкция исторических форм, предполагающая трудоемкий архивный поиск, обращение к ранее опубликованным работам с целью их «нового прочтения». Отсутствие основательной документальной и фактологической базы — тревожный симптом работ многих авторов, считающих себя культурологами. Достаточно внятно обрисовалась подмена культурологическоего научного метода постмодернистским подходом. Этот подход выработал новые стереотипы, лишенные научной основы и дисциплины мышления. Произвольность ассоциирования, сближающего явления разнородные, подчинена изначальной установке авторов, загоняющих в прокрустово ложе субъективного авторского взгляда. При этом они исходят не из исторического материала, а из установки, продиктованной прежде всего конъюнктурными веяниями, политическими, идеологическими или просто модными концепциями, как, например, социальная мифологизация.

Культурология — сравнительно молодая гуманитарная дисциплина. Как самостоятельная наука она сформировалась в начале XX века. Сам термин связан с именем выдающейся фигуры американской антропологии Лесли Уайта (1900—1975 гг.). В своей книге «Наука о культуре» (1949 г.) он четко поставил вопрос о необходимости строгого определения предмета культурологии, тех явлений, которые должны входить в ее компетенцию. Обобщая сделанное до него, Л. Уайт предложил выделить три подсистемы культуры:

– технологическую (содержит орудия производства и опосредует отношения между человеком и природой);

– социальную (охватывает межчеловеческие — экономические, нравственные, политические — отношения);

– идеологическую (идеи, верования, мифы, знания) (Уайт, 2004).

В СССР культурология стала зарождаться с 60-х гг. Появились научные центры и кафедры, были выпущены первые культурологические исследования, связанные, в первую очередь, с научными разработками Тартуской школы (Ю. Лотман и др.) (Лотман, 1994). Однако само название дисциплины было долгое время неприемлемым по идеологическим соображениям.

До возникновения культурологии культура являлась предметом изучения различных гуманитарных дисциплин — истории, философии, этнографии, археологии, филологии, психологии, политологии и др. Все они изучали лишь отдельные аспекты культуры, соответствовавшие определенным научным интересам. Так, для археологии культура связана с изучением остатков дошедших до нашего времени предметов, в которых материализованы результаты деятельности людей прошлых эпох. Для истории искусства культура — это исключительно художественная деятельность человека и ее результаты. В целом, ни одна из наук, кроме культурологии, не изучает культуру всесторонне, во всех ее аспектах. «…Наличие целой совокупности наук, которые исследуют культуру в самых различных аспектах, отнюдь не решает проблему понимания ее как целостности.., ибо каждая наука видит культуру под собственным углом зрения, применяя к ней только ей присущую совокупность исследовательских приемов… Культурология и направлена на то, чтобы привести эти разнохарактерные данные в систему. Она задает общие принципы и параметры изучения культуры как некоего целого, уточняет местоположение в этой познавательной системе каждой из частнонаучных „ячеек", то есть служит основанием, организующим культуроведческую фактологию, дает концептуальные модули, опорные схемы, которые столь необходимы для эффективного использования всего массива эмпирических фактов» (Шендрик, 2005, 27).

Культурология — комплексная интегративная наука, объединяющая в своих рамках всю совокупность знаний о культуре, накопленных за века разными гуманитарными дисциплинами. «Предметом культурологии является культура как целостная система, все ее стороны и аспекты. *Культурология — это наука, изучающая системные связи между*

различными сферами действительности в их отношении к человеку. Уровень локальных связей на уровне отдельных подсистем — это предметная культурология. Уровень универсальных общесистемных системных связей между макросистемами — это культурология теоретическая. Если, к примеру, вы занимаетесь исследованием неких исторических фактов в традиционной методологии отстраненного субъект-объектного дискурса, то вы просто историк. А если вы исследуете особенности интерпретации этих фактов современным сознанием в их отношении к интерпретации современников — вы вступаете на поле культурологии» (http://apelipenko.ru).

В наиболее общем виде можно выделить в рамках культурологии два больших круга проблем:

1. Теория культуры, изучающая сущность, структуру и закономерность функционирования культуры.

2. История культуры, изучающая развитие локальных культур цивилизаций, из которых складывается общечеловеческая культура.

Необходимость поиска новых подходов к анализу и интерпретации различных областей культуры русского населения Молдовы для сотрудников соответствующего отдела Института культурного наследия стала актуальной по ряду обстоятельств. Расширилось поле исследований, благодаря снятию табу на многие темы, связанные с историей и культурой. Введение в научный оборот новых и разнообразных источников заставило не только под новым углом рассматривать, но и переосмысливать проблемы, изучавшиеся в предшествующие периоды. В процессе заполнения «белых пятен» на определенном этапе накопления и осмысления эмпирического материала произошло не просто количественное увеличение источниковедческой базы исследований. Необходимость принципиально нового взгляда на фактологический материал, на картину мира в целом, заставила обратиться к исторической антропологии и этнологии.

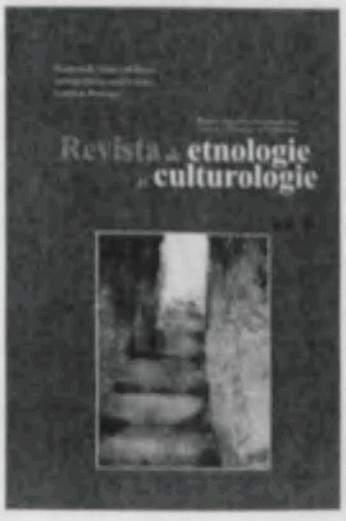
Эта работа, как оказалось, заключала в себе серьезный теоретико-методологический потенциал, так как не только расширила, но и углубила поле изучения культуры, тем самым открывая новые возможности для ее изучения. Почти каждый из сотрудников, работая над своей темой, приходил к выводу о том, что традиционный подход к исследованию в изолированном развитии, в известной мере себя исчерпал. Этому пониманию способствовало то обстоятельство, что отдел изначально формировался из специалистов, представляющих различные области гуманитарного знания. Знакомство со специфическими методами исследования, принятыми, скажем, в лингвистике или истории, литературоведении или искусствоведении, с одной стороны, а с другой — потребность объединяющей методологической платформы неизбежно ведут к поиску возможностей многомерного анализа, определения методов, которые могут быть продуктивными в разработке традиционных исторических, литературоведческих, искусствоведческих тем.

Стремление выйти за традиционные рамки, используя методы и подходы других отраслей гуманитарного знания (так называемая междисциплинарность) по времени почти совпало с созданием новой структуры — Института культурного наследия. Это стремление было осуществлено на уровне общего проекта, хотя некоторые сотрудники в сфере своего исследования давно и плодотворно работают в этом направлении. В данный период времени исследователи отдела разрабатывают проект «Духовные и материальные ценности русских Республики Молдова: культурно-типологические формы и типология взаимопонимания, культурно-исторический вклад, межэтнические взаимодействия и интеграция в современное общество». Преодоление обособленности направлений исследований возможно на пути осознания культуры как целостного многоаспектного явления. Именно гуманитаристикой, имеющей дело с человеком как делателем культуры, раскрывается вся сложность взаимоотношений человека, общества, мира. Культура — многогранное, сложное, исторически развивающееся общественное явление, способ освоения действительности, реализации творческого потенциала человека в сфере материальной и духовной деятельности.

Культурологические аспекты в историографии мало разработаны. Культура рассматривается в качестве *мемория* — застывшего «музейного» наследия, а не живого исторического процесса, в который мы включены наряду с прошедшими поколениями. Культурологические аспекты изучения определены системным подходом к анализу исторических явлений, прежде всего вписыванием предмета рассмотрения конкретных исследований — которые тематически и хронологически ограничены — в более широкий контекст.

Необходимо подчеркнуть, что культурология возникла на пересечении ряда наук, таких как история, философия, социология, этнография, социальная психология, педагогика, этика, эстетика, искусствознание. Перечень подобных взаимосвязей можно продолжить. Например, А. Гуревич пишет о том, что привело к новому пониманию культуры в этнологии: «Потребность в целостном охвате человеческой действительности, в системном ее осмыслении, возникшее среди историков первой половины XX в., в огромной мере стимулировалась импульсами, шедшими из этнологии, или, как стали именовать эту науку, культурной антропологии» (Гуревич, 2001, 171).







Междисциплинарный характер культурологии выражает общую тенденцию современной науки, усиление интегративных процессов, взаимовлияние и взаимопроникновение различных областей знания при изучении общего объекта исследования. Логика научных исследований ведет к синтезу ряда наук, формированию диалектически взаимосвязанного комплекса научных представлений о культуре как целостной и многообразной системе. Каждая из наук, с которыми культурология входит в контакт, дает возможность углубить знание о явлениях необходимым компонентом и социальным фоном развития культурных достижений и открытий, гениальных творений, которыми так богато культурное наследие.

Философия открывает путь к познанию и объяснению сущности культуры, а социология выявляет закономерности процесса функционирования культуры в обществе, особенности культурного уровня различных групп.

Психология дает возможность глубже понять специфику культурно-творческой деятельности человека, его восприятие ценностей культуры, становление духовного мира личности.

Этнология способствует осознанию национально-этнической самобытности культуры народов мира, роли культуры в межнациональных отношениях.

Искусствоведение и *эстетика* раскрывают художественную культуру в ее неповторимости, уникальности и эмоциональной силе влияния на человека.

Может возникнуть вопрос: а зачем нужна культурология, если достаточно знать историю или психологию и т. д.? Однако вполне очевидно, что каждый из этих аспектов вовсе не исчерпывает объема культуры, а лишь открывает ее отдельные стороны. Кроме того, культурология не просто механически заимствует знания, полученные другими науками, но органично включает их в целостную систему науки о культуре, создавая общую модель или картину культуры определенной эпохи. Исследование общих контуров культуры органично сочетается с глубоким постижением своеобразия и относительной автономности национальных культур. Культурология, будучи гуманитарной наукой, исследует культуру как исторически развивающееся, многогранное, сложное общественное явление, как способ жизни человека, выражающий его родовую специфику и предназначение.

Культурология изучает сущность и структуру культуры, процесс ее возникновения, развития и функционирования; национально-этническое своеобразие культур народов мира; общечеловеческие ценности культуры и творческие достижения человечества; становление духовного мира личности и возможности ее самореализации; деятельность социальных институтов культуры, осуществляющих процесс культурной преемственности и духовного развития человека и общества. Культурология помогает систематизировать исторические и гуманитарные знания, понять явления общественной жизни в *едином смысловом контексте*, в конечном итоге — раскрыть единство и целостность мировой цивилизации, *состоящей из множества уникальных культур* народов мира. Овладение культурологией существенно для достижения духовной зрелости, для формирования способности с научных позиций мыслить о социальных и человеческих проблемах, умения считаться с множественностью и разнообразием мнений и ценностей.

Например, такая междисциплинарная область знания, как *лингвокультурология* (на сегодняшний день, пожалуй, самое молодое ответвление этнолингвистики) — это, как считают специалисты, если воспользоваться «химической» метафорой, новейшее молекулярное соединение в границах последней, отличное от всех прочих своим «атомарным составом» и валентностными связями: соотношением «долей» лингвистики и культурологии и их иерархией. В задачи этой научной дисциплины входит изучение и описание взаимоотношений языка и культуры, языка и этноса, языка и народного менталитета, она создана, по прогнозу Бенвениста, «на основе триады — язык, культура, человеческая личность» и представляет лингвокультуру как линзу, сквозь которую исследователь может увидеть материальную и духовную самобытность этноса — Folksgeist (дух народа) В. фон Гумбольдта и Г. Штейнталя.

Другой пример. Исследуя историю благотворительности XIX в., мы должны понять ментальность людей той эпохи, их социально-бытовое поведение, особенности религиозного сознания, их отношение к бедности и богатству. А этого можно достичь только с помощью культурологического подхода к изучению данной темы.

Зрелость и право на самостоятельное существование любой научной дисциплины определяются наличием и степенью сформированности ее категориального аппарата — системы базовых терминов. Как представляется, основу категориального аппарата лингвокультурологии составляют понятия языковой картины мира, языковой личности и концепта, гносеологическое становление которых еще, судя по всему, полностью не завершено.







Осознание сложности и многомерности культуры, в частности культуры Республики Молдова (а в ретроспекции — Бессарабии) — полифоничной по определению — главная проблема, стоящая перед современным исследователем. Культурологические аспекты изучения русских Молдовы имеют и свою специфику. Русская культура — ветвь культуры метрополии

и часть полифоничной культуры страны проживания. Понять принцип их соотношения — означает определить пути исследования соответствующих проблем.

Литература

Гуревич А. Я. К пониманию истории как науки о человеке // Историческая наука на рубеже веков. М., 2001.

Кузнецова Т. Ф. Картина мира как проблема в курсе культурологии // Знание. Понимание. Умение. 2005, № 4.

Культурология. Энциклопедия в 2-х тт. СПб., 1998.

Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994.

Пелипенко А. В защиту культурологии // http://apelipenko.ru

Уайт Л. Наука о культуре. М., 2004.

Шендрик А. И. Об актуальности культурологии как науки и учебной дисциплины // Знание. Понимание. Умение. 2005, № 4.

REZUMAT

În articol se menţionează necesitatea implementării metodelor de abordare culturologică a domeniului ştiinţelor umane, în particular, în procesul investigării diferitelor aspecte de istorie, limbă şi cultură a populaţiei ruse din Republica Moldova.

Cuvinte-cheie: culturologie, etnologie, populaţia rusă, abordări şi metode de cercetare ştiinţifică, ştiinţa umană.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается вопрос о необходимости применения культурологического подхода и его методов в сфере гуманитарных наук, в частности при изучении различных аспектов истории, языка и культуры русского населения Республики Молдова.

Ключевые слова: культурология, этнология, русское население, научные подходы и методы исследования, гуманитарное знание.

SUMMARY

The article deals with the issue of the necessity to apply culturological approach and its methods to the Humanities, in particular, when investigating different aspects of history, language and culture of the Russian population in the Republic of Moldova.

Key words: culturology, ethnology, Russian population, scientific approaches and methods of investigations, humanitarian knowledge.

К. ШИШКАН

НАШИ НАХОДКИ
Литературные памятники бессарабской культуры



В период Ясско–Кишиневской операции на развалинах одного из особняков по улице Валя Дическу (Мало-боюканский спуск) нами был найден среди груды разодранных в клочья книг сборник стихов бессарабского поэта Григория Жуковского-Бебелло «Кризантэмы в ладане. Поэзы». Рядом с ним лежал сборник стихов Игоря Северянина «Златолира. Поэзы» (1914). Стихи Г. Жуковского-Бебелло были изданы в Кишиневе в 1925 году в типографии «Мунчиторул» (во дворе Пассажа). Биографические данные автора обнаружить не удалось, однако, по свидетельству известного молдавского поэта Николае Костенко, Г. Жуковский-Бебелло был из интеллигентной бессарабской семьи. Мы возвращаем читателю несправедливо забытое имя талантливого бессарабского поэта.

* * *

Сборник «Кризантэмы в ладане» весь пронизан грустью по ушедшей в небытие любимой, тоской по невозвратному времени. Однако поэт не замыкается в рамках этой тематики. Мотив грусти, перетекая в два других раздела (всего их три: «Кризантэмы в ладане», «Пепел прошлого», «Скорбные ивы»), приобретает затем социальную направленность, в книге звучат нотки гнева и осуждения тех, кто прожигает жизнь в казино и ресторанах. Автор клеймит разврат и жестокость «безликого города», толкающего человека к суициду.

В творчестве Г. Жуковского-Бебелло явственно видны следы влияния Надсона, Вертинского и Северянина. Поэт работает в литературном пространстве 20-х годов, его поэтика оснащена принципами и отмечена исканиями художественного движения тех лет.

Вот характерные строки из первого раздела его книги:

Кризантэмы в ладане. Пенье панихидное.
Вечер нежно вкрадчивый олампадил свод.
Вьется дым так вычурно. Что-то жмет обидное.
Руки у покойницы холодны как лед.

Эти строки свидетельствуют о достаточно высоком уровне мастерства автора, заметно отличающемся от умения других бессарабских поэтов (В. Гофштеттера, Ф. Пешехонова, П. Васильевой). К примеру, П. Васильева пишет: «Та грудь, которая так пламенно любила, / Для нежных чувств теперь холодная могила» (Бессарабский вестник», 1892, № 892). Мотивы те же, но выражено чувство с помощью банальных определений, постоянных эпитетов: «пламенно любила», «нежные чувства», «холодная могила».

В стихах же Г. Жуковского-Бебелло — постоянный поиск своих поэтических средств, пусть и осуществляемый с помощью ориентиров, расставленных ранее Вертинским и Северяниным. Книга поэта изобилует неологизмами: «вечер олампадил свод», «олиловлена даль», «мотылечит дыханье душистого мая», «слезы хрусталят», «искромечущий свод», «вечер муарит прах», «звонко-хрусталово» и др. Приведем несколько типичных для поэта строк, посвященных сестре Ларисе:

Поэза желания

Далекий звон... А небо голубое.
Закат фиоловый оделся в аль,
Душой изнервленной я рвуся в даль,
Туда, туда, где небо голубое.

В моей груди поет что-то больное:
То спутница мечтания — печаль...
Мне хочется туда, где звон, в ту даль,
Где аль, фиоль... и небо голубое.

Все это вполне согласуется с исканиями российских поэтов дореволюционной и постреволюционной поры. Вспомним, к примеру, И. Северянина, побывавшего в Бессарабии в 1933 г., его изыски: «Сон лелея, лиловеет запад дня» («Nocturne»), «лес лунодумный» («Отравленные уста»); «льется дождь златисто-кос» («Сенокос»); «бичелучье молний», «душа твоя, эоля, ажурит розофлер» («Бриндизи») и т. д. Ту же красивость находим и у А. Вертинского: «в словах голубая вуаль» («Сероглазочка») и т. д.

У Г. Жуковского-Бебелло несколько меньше вызывающей выспренности и претенциозности в системе его выразительных средств. В лучших своих стихах он старается преодолеть чуждые наслоения, продираясь сквозь частокол, выстроенный в поэзии его учителями — Вертинским и Северяниным. Стих его стремится очиститься от радужных ракушек салонных образов, но дается это крайне нелегко. Поэт нередко примеряет на себя маску Пьеро, заимствованную у Вертинского («Жалоба Пьеро», «Перо Антуанеты», «Попугай Жако», «Спаниэль Аро» и т. д.

Будучи в Бессарабии в 1921 году, А. Вертинский писал об утратах, о скорбной памяти по ушедшим. В частности, написал стихотворение «Венок»:

Вот и все. Панихида кончена.
Над собором пробили час.
Этой пытке остро-утонченной
Предаюсь я в последний раз.

С этими строчками по своему настрою перекликаются «панихидные стихи» Г. Жуковского-Бебелло, в которых поэт пишет о любимой: «Ты ушла в лиловых сумерках заката» («Nature morte») или о скончавшемся дорогом его сердцу дяде Василии Бебелло:

Ты спишь непробудно замученный роком,
И слезы хрусталят на впалых глазах.
А вечер лиловый в молчаньи глубоком
Сурово и мрачно муарит твой прах
(«Вечерняя панихида»)

Мотивы смерти и погребения звучат во многих стихах Г. Жуковского-Бебелло («Кризантэмы в ладане», «Предчувствие», «Nature morte», «Вечерняя панихида», «Триолет», «Самоубийце», «Кризантэмы в снежинках», «Сказка потухшей зари», «22 декабря 1922 г.»), характерны они и для других разделов — «Пепел прошлого» и «Скорбные ивы». В третьем разделе книги поэт обращается к социальным проблемам. В стихотворении «Гримаса жизни» он бичует разврат, вынося свой приговор беспутной и жестокой жизни.

Поет рояль, рыдают скрипки,
Сплетает руки грозно страсть.
Дождь моросит. Ступени зыбки,
А кто-то злобно скалит пасть.
.....
Душа болит: все это шутка!
Сжимает сердце властно жуть...
И хрипло плачет проститутка,
В глазах нависла серо-муть.

А в это время, пишет поэт, ветер гуляет по улицам, раскачивает фонари, ночь колдует и щедро дарит людям спокойные сны. И автор заключает, поднимаясь в последней строфе до философского обобщения:

Поет рояль. Рыдают скрипки,
Тела сплетает грозно страсть.
Дождь моросит. Дороги хлипки —
То Жизнь так злобно скалит пасть.

«Зыбкие ступени» в первой строфе, ведущие в вертеп, в последних строках стихотворения уже оборачиваются «хлипкими дорогами», а гримаса чьей-то злобной страсти видится как гримаса самой Жизни.

В завершающем книгу стихотворении «Пляска Смерти» поэт в разоблачении действительности идет еще дальше. Он изображает своего рода вакханалию Смерти, передает ее неистовое безумство, невольно отсылающее нас по своему внутреннему настрою к знаменитой картине Верещагина «Апофеоз смерти» с ее зловещей пирамидой черепов.

Г. Жуковский-Бебелло пишет:

Качучу пляшет Смерть-старуха.
Стук кастаньет и вопли мук.
Смеются маски... Кровь стекает
С костлявых рук.
Лиловый вечер. Один лишь сук
Простер сухие ветви к небу. И молит...
.....
Уж стонет ночь. На фоне неба
Чернеет сук.
Качучу пляшет Смерть-старуха.
Стук кастаньет и вопли мук.

Мы лишь бегло очертили в своих заметках ареал интересов и художественных исканий бессарабского поэта Григория Жуковского-Бебелло, чья поэзия, тесно связанная с творчеством И. Северянина и А. Вертинского, несомненно, нуждается в глубоком профессиональном анализе, ибо является еще одной яркой краской на пестрой палитре бессарабского литературно-художественного наследия.

Литература

Вертинский А. Дорогой длинною... М., 1990.
Жуковский-Бебелло Г. Кризантэмы в ладане. К., 1925.
Северянин И. Златолира. Поэзы. М., 1914.
Шишкан К. Григорий Жуковский-Бебелло // Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях. XIX — начало XXI в. Авторы-составители К. Б. Шишкан, С. Г. Пынзару, С. П. Прокоп. К., 2003. С. 121.

REZUMAT

În compartimentul „Patrimoniul nostru" din articol se analizează activitatea poetului basarabean Grigorii Jucovschi-Bebelo, necunoscut până acum de publicul larg, incluziunile sale în procesele artistice din Europa Occidentală şi Rusia, cercetările în concordanţă cu mişcările moderniste ale secolului XX (tradiţiile lui K. Balmont, I. Severianin). Conţinutul articolului facilitează formarea unei viziuni despre cultura artistică din Basarabia anilor '20 ai sec. XX.

Cuvinte cheie: patrimoniul nostru, poetul basarabean necunoscut, cultura artistică din Basarabia anilor '20 ai sec. XX.

РЕЗЮМЕ

В статье под рубрикой «Наше наследие» речь идет о неизвестном бессарабском поэте Григории Жуковском-Бебелло, его включенности в западно-европейский и российский художественные процессы, поисках в русле модернистских течений XX века (традиции К. Бальмонта, И. Северянина). Статья расширяет наше представление о бессарабской художественной культуре 20-х гг. XX в.

Ключевые слова: наше наследие, неизвестный бессарабский поэт, художественная культура 20-х гг. XX в.

SUMMARY

The article under the rubric of "Our Heritage" deals with an unknown Bessarabian poet Grigoriy Jukovsky-Bebello, his part in the Western European and Russian artistic processes, his searches within modernist trends of the XX-th century (the traditions of K. Balmont, I. Severyanin). The article widens our horizons concerning the Bessarabian artistic culture of the 20s of the XX-th century.

Key words: our heritage, unknown Bessarabian poet, artistic culture of the 20s of the XX-th century.

С. ПРОКОП

ОТРАЖЕНИЕ ГРАЖДАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ ПОЭЗИИ МОЛДОВЫ II ПОЛОВИНЫ XX в.

Появление на карте мира в 1991 году нового независимого государства Республики Молдова при всей положительности исторического факта знаменовало собой начало новой эры для всех его граждан, которые в одночасье были разделены на титульное и нетитульное население. Последовавшее за этим придание статуса государственного языку титульной нации проблему соотношения гражданского и этнического самосознания бывших советских граждан возвело в ранг самых дискутируемых.

Современные этнологи считают, что у титульного населения уже в силу совпадения его этнонима с названием государства формирование новой гражданской идентичности происходит более органично, чем у нетитульного. То есть чувство родины (или гражданская идентичность) и его тесная связь с этнической идентичностью особенно характерны для титульных этносов независимых государств, образовавшихся на постсоветском пространстве. Согласно мнению Е. Беляковой: «Если узбеки, грузины, эстонцы и другие считали своей родиной одноименную республику, то подавляющее большинство русских, проживающих как в России, так и в союзных республиках, называли своей родиной весь Советский Союз, приняв в большинстве своем "советскость", как новый образ "мы"» [1]. В немалой степени это чувство распространилось и на т.н. русскоязычных представителей в союзных республиках, согласно мнению этнолога В. Степанова, поскольку речь идет об усвоенной идентичности, которая может в определенных условиях превалировать над этнической. При этом это может привести к ассимиляции — приобретению нового этнического сознания (Степанов, 2007, 261-262). Статус русских в новых суверенных государствах за пределами России резко изменился: они поставлены в положение этнического меньшинства. Все это происходит на фоне того, что, по В. А.Тураеву, в русском национальном сознании преобладает идея державности: «Понятия Родина, Государство — наиболее значимые ключевые ценности в русском культурном архетипе. Являясь носителем государственности, русский человек вольно или невольно всегда осознавал себя хозяином положения, за его спиной незримо стояло могучее государство, к помощи которого он мог обратиться (и обращался) в трудную минуту. Уже в силу этого обстоятельства в антитезе "мы — они", неизбежной при любых этнических контактах, русское представление о "мы" имело превосходную степень» (Тураев, 2004, 93).

Понимание феномена гражданской идентичности и его отражение в художественной литературе неизбежно связано с осознанием этнических процессов в широком этнополитическом контексте. Сопоставляя трактовку образа *родины* в творчестве местных русских поэтов в разные исторические периоды, мы фактически пытаемся дополнить этнополитическую картину нашего края, сложившуюся как в послевоенное время, в период распада СССР, так и после обретения независимости в контексте постсоветского пространства.

Каждый народ в силу объективных причин, своеобразия исторического пути развития, специфически сложившихся условий материальной и духовной жизни имеет свою специфику. Эти специфические особенности, закрепляясь в обычаях и традициях, передаваясь из поколения в поколение, фиксируются в нормах культуры, накладывают отпечаток на развитие и формирование духовного мира представителей народа. В данном контексте мы берем за основу этническое и гражданское сознание русских поэтов Молдовы, отраженное в литературе.

В советский период трудно было найти поэта, в творчестве которого не было бы стихов о родине. Связано это с тем, что у основной части людей в советское время чувство *родины* было сформировано как высшая ценность, как осознание этнической территории, дающие уверенность в завтрашнем дне. Зачастую эти стихи, включенные в тематический ряд пейзажной лирики, стихов о детстве или юности, связаны одним идейно-образующим звеном: *родина — родня — родной дом*. Присущие каждому человеку, находящемуся в поисках нравственности, своего духовного «я», они, как правило, связываются с воспоминаниями детства, дома, улицы, города, где он жил.

Когда-то, десятилетиями эта тема практически не сходила с тематических рельсов русских поэтов Молдовы. В образе *Родины* преломлялись и синтезировались национальные чувства и духовность народа в их наивысшем проявлении. Однако нельзя не отметить, что в конце прошлого столетия в русской поэзии республики произошли изменения: гражданская идентичность ее авторов вылилась новым потоком стихов о матери — *родине*, для которой многие русские ближнего и дальнего зарубежья стали пасынками.

Русская местная литература сформировалась в послевоенный период как за счет местных русских литераторов,

так и за счет молодых людей, приехавших в нашу республику по самым разным причинам. С одной стороны, это были бывшие военные, оставшиеся после войны восстанавливать полуразрушенную республику, молодые специалисты, получившие распределение на промышленные объекты. С другой — журналисты и писатели, культурные деятели, которые раз и навсегда связали свою жизнь с теплым и ласковым краем, вдохновившим их на новые темы и сюжеты. Среди тех, кого можно назвать «первыми» были: Виктор Кочетков, Константин Семеновский, Софрон Бурлака, Кирилл Ковальджи, Григорий Перов, Александр Романов, Константин Шишкан, Дмитрий Ольченко, Николай Савостин, Рудольф Ольшевский. Определив специфическое отличие русских местных поэтов «от собственно русских писателей», Савва Пынзару, один из первых академических исследователей русской поэзии Молдовы, справедливо заметил, что «художественное воплощение русскими писателями инонациональной тематики из тенденции переросло в закономерность». И это отличие исследователь относит к «чувству родины, предстающее как своеобразное эмоционально-психологическое сочетание в душе местных русских поэтов двух родин: первой, т. е. России, к которой они принадлежат по национальному происхождению, и второй, т. е. данной национальной республики, на территории, и вместе с народом которой проживают русские поэты». Именно тогда, в первые послевоенные годы, считает исследователь, В. Кочетков, В. Измайлов, П. Пархомовский, Б. Крапчан, И. Ульянова попытались такие понятия как «первая» и «вторая» родина объединить в двуединое чувство приверженности краю, приютившем их. «Речь идет, — как утверждает автор, — о том, что если для первой категории русских писателей первая родина находится вне пределов Молдавии (как правило, в самой России), являющейся для них второй Родиной, то для уроженцев здешнего края «родным очагом» в прямом смысле слова является Молдавия. Можем ли мы говорить и в данном случае о чувстве двух родин? Жизнь отвечает на этот вопрос утвердительно. Разница состоит в том, что на этот раз второй родиной выступает уже Россия. Происходит как бы «обратная связь», ответная реакция, когда понятия как бы меняются местами» (Пынзару, 1982, 43-51). В качестве яркого примера автор приводит творчество К. Ковальджи, «одного из ветеранов русской литературы послевоенной Молдавии», поэта, родившегося на юге бывшей Бессарабии, переехавшего в 1960 году в Москву, и для которого этой «второй» родиной стала Россия.

Выехав за пределы своей исторической родины, первые русские поэты республики, вернее, ее лучшие представители, сохранили свое этническое самосознание и чувство этнической *родины*. Стараясь уйти от декларативности, они попытаются найти свою форму реализации главной поэтической мысли, сконцентрированной в изъявлении своих искренних чувств любви к родному краю. Не секрет, что понятие родины для многих из них синтезировалось в образе Советского Союза. Такова была общественно-политическая ситуация в стране. И многие из тех, кто связывал эти понятия воедино, были, молоды, талантливы и, самое главное, — искренни. Десятилетиями позже многие из них посвятят этому периоду стихи-исповеди, центральное место в которых будет занимать образ Родины, как это сделал в стихотворении «Родина» К. Ковальджи: *И весь наш путь не / ангельски-безгрешный, /А трудный и мучительный — людской. /.../ Ты знаешь, что любовь / немногословна,/ Что мы тебе не сослепу верны,/ Что настоящей верности сыновней/ Настойчивые клятвы не нужны. //*

Как правило, гражданская идентичность приравнивается к определенному геополитическому пространству, к определенной государственности. Отвечая на вопрос «Что такое «общегражданская идентичность» с точки зрения современной науки?» во время он-лайн конференции, академик РАН Валерий Тишков сказал: «Гражданская идентичность — это комплекс компонентов индивидуального и коллективного самосознания, определяющих принадлежность к стране, ее народу на основе общеразделяемых историко-культурных и духовных ценностей, на основе чувства патриотизма и лояльности по отношению к Родине и государству»[2].

Словно вступая в противоречие с общепринятым сложившимся определением, К.Ковальджи пишет проникновенные строки о Марине Цветаевой, в которых понятия *государство* и *родина* четко разделены: *На Родину вернулась.../ Сон дурной;/ муж, дочь, сестра — /заложники ареста./ Нет кислорода на земле родной,/ на необъятной/ нет под солнца места./ На родину вернулась.../ Немота / возмездием. /Теперь молчок. Могила./ ...Как больно, что смертельная беда / неизлечима завтрашним лекарством/ бессмертия — / не путать с государством,/ на Родину вернулась — /навсегда! //*

В когорту поэтов послевоенного поколения, в творчестве которых образу Родины уделяется особое место, входит, в первую очередь, К. Семеновский, тонкий лирик трагической судьбы. Немного с грустью, как бы обращаясь к когда-то любившей его женщине, поэт соотносит образ *родины* с образом любимой женщины: *За лесами справа и слева/ Есть местечко, где вырос я./ Там живет моя королева, /Что давно уже не моя./ Через годы, через разлуки. / Окликать ее не берусь. / Протянуть бы туда мне руки/ И сказать:/ — Прости меня, Русь!/Не вернулся я в край кленовый,/ К роще возле тихой реки / Приютила меня Молдова, / Говоря:/ — Мы все земляки...//*

В силу сложившихся обстоятельств русские поэты, живущие и творящие в инородном для себя пространстве, сумели отчасти не только не забыть о том крае, в котором родились и в свое время покинули, но и обрести новую для себя *родину*. Это относится, в первую очередь, к первому поколению поэтов послевоенной поры, которые приехали в нашу республику по разным причинам и остались тут жить.

Поэты 60-х годов, истинные романтики и мечтатели, сумели в своих поэтических произведениях отразить результаты достижений, о которых было принято и говорить, и писать стихи, и слагать песни. Все это было частью той коллективной памяти, гордостью, патриотизмом, присущими всему советскому обществу.

Разумеется, в творчестве местных русских поэтов тема *родины* звучит по-своему, индивидуально. По определению А. Киреевой, известного критика советского периода: «У каждого поэта есть стихи о Родине и любовь к родине может гудеть, а может быть тихой и застенчивой, спрятанной глубоко в тайниках души, но она не должна выражаться трескучими и равнодушными словами» (Киреева, 1989, 14).

Молдова для многих русских поэтов, приехавших извне, стала второй родиной. Безусловно, это не могло не

отразиться на их творчестве. Прибыв в наш край уже серьезно больным человеком, Владимир Измайлов стал своего рода показательным примером человека-поэта, ярко проявившего свои гражданские, патриотические чувства по отношению к двум разным этническим культурам: *Молдавия! / Прими меня, как сына,/ Что б я не оставался сиротой. //*

Интересно его же стихотворение «Другу-молдаванину», посвященное Петру Заднипру: *Не спрашивай меня сейчас,/ Родным ли стал твой край прекрасный–/Он сам в мои стихи в свой час/Войдет уверенно и властно…//*

Бесспорно стремление автора быть честным перед самим собой и не скрывать своей приверженности к краю, в котором жил и родился, где провел остаток дней и создал строки, ставшие гимном признания двум «родинам»: *Здесь я — телом,/ А душой — в Сибири.//*

Или: *Так вот меж любимыми двумя/ Раздвоюсь: Сиберия юбире/ ши Молдова мя — юбиря мя…//* Признаться Молдове в любви на ее родном языке — не доказательство ли любви? Чуть позже автор определит границы между краем, приютившим его, и своей родиной, покинутой им навсегда, как первую и вторую любовь.

Если в стихах о родном крае у В. Измайлова прослеживается грусть и тоска, то у С. Бурлаки, чувство радости переплетается с чувством гордости за свой родной уголок земли, который ему знаком с детства, который он видел цветущим вишневыми садами, и в пламени пожарищ войны. Защитив однажды свою землю от врага, поэт осознал ценность самой малой травинки, самой малой птахи, живущей на земле.

В сборнике «Отчий дом», вышедшем в 1969 году, в самом начале есть стихотворение «Стоит село», которое достаточно точно передает это самоощущение поэта: *В цвету стоит село родное / Душистой южною весной / И хаты прячутся от зноя/В тени черешен кружевной./…/ Я выхожу их отчей хаты / Навстречу свету и теплу. //*

Мотив родного дома, родного села, родного края гармонично вписываются во все творчество С. Бурлаки, находя свое достойное выражение и в стихотворении «Мне повезло», в котором заключена позиция поэта, ярко выражено оптимистическое начало: *Мне повезло:/Ведь в этом мире,/И большом,/И сложном,/Есть маленькое,/Дальнее село,/В которое всегда/Вернуться можно. //*

Главный герой поэтических произведений С. Бурлаки — река Днестр. Автор словно ведет с ним неспешный, серьезный разговор. И нетрудно заметить, что во всех его произведениях Днестр — символ молдавского края, неиссякаемый источник жизни: *Принимай же в день цветенья,/ Беспокойная река,/ Верность, гордость, восхищенье/И признанье земляка.//* Апофеозом звучат последние строки автора: *Но не было края милее,/ Но не было края роднее,/Но не было края светлее,/Чем ты, Приднестровье мое!//* («*Днестру*»).

Кирилл Ковальджи в предисловии к сборнику стихов «Час жатвы» (1974) Дмитрия Ольченко писал: «Самое сильное и своеобразное в лирике Ольченко связано с его обостренным чувством историзма, природы, с его нравственной цельностью, гражданской совестью и высоким пониманием честности. Страстность, активность его позиции обеспечивают ценность и внутреннее единство нового сборника…». Ярким подтверждением этих слов может служить стихотворение, в котором поэт, как нельзя лучше, передал свою обеспокоенность за все, что происходит на планете, поднимает вопрос о правах человека: *Права у нас незыблемы, исконны:/ Творить во славу Родины…/ для болей века/ сердце распахнуть,/ впустить апрель/ сквозь вымытые стекла,/ расслабить нервы/ и расправить грудь./ Отбросить все,/что мелочностью злит нас,/Поверить в мир,/ Светлеющий вдали,/ почувствовать пронзительную слитность/с материковой сущностью Земли.//*

Приехав в Кишинев в 10 летнем возрасте другой русский поэт этого поколения, Аркадий Малашенко, чей дебют состоялся уже в 1961 году, определяет четко координаты своей родины, которая для него вне географических границ, она — на территории сердца. Вот почему для поэта важнее личные обязательства перед ней, чем просто заверения в любви: *Дай мне руку твою, Родина,/Дай мне силу твою –/Я хочу о тебе написать./Дай мне мужество. //*

Уместно предположить, что именно в эти годы, начавшаяся оттепель в стране вызвала волну смятения, растерянности у тех, для которых незыблемыми являлись многие понятия и символы предыдущей эпохи. Происходит некий перелом в поэтическом сознании, проявившийся в творчестве поэтов лишь к концу этого десятилетия. А пока в эти годы русские поэты — в центре литературной жизни республики, они активно переводят молдавскую поэзию на русский язык, которую тем самым узнают и в Москве, ездят на дни поэзии в села со своими молдавскими собратьями по перу, пытаясь открыть для себя новую реальность и посвящая ей проникновенные строки.

Рудольф Ольшевский в посвящении Гр. Виеру признается: *Завидую товарищам моим,/ Которых ждет по праздникам деревня./ Над низкой крышей аист, сладкий дым,/ Колодец возле дома и деревья./ Им, взрослым, снятся запахи травы,/ Ночные и рябиновые кисти. / Они зовут родителей на вы./И в этом что-то от корней и листьев./ А мне трамваи снятся и мосты,/Железные и каменные арки,/Подстриженные франтами кусты/ Над урнами и лавочками в парке. /А хочется, чтоб где-то старики/ Тебя по воскресеньям ожидали,/ Готовились, пекли бы пироги,/Писали письма, полные печали./Чтоб чувствовать и в пасмурные дни,/Что есть земля, где помнят твое детство,/ Где на стене портрет твоей родни/Висит с портретом бога по соседству.// («А мне трамваи снятся»).*

Судьба Юрия Павлова, родившегося в Москве и чей дебют состоялся в 1969 году, схожа с судьбой многих русских поэтов, связавших свою жизнь с Молдовой, но невидимой нитью связанных с Россией: *Все чаще в лексикон включаю слово от,/ От дома, от любви, от Ветхого завета.../Куда еще судьба по жизни занесет/ в соблазне повидать восьмое чудо света?/ От Родины вдали король, как нищий, гол./ Певец на новый лад не перестроит лиру:/ не лаком языку чужих широт глагол — /мой стих не норовит в подручные к верлибру.../ Согреться бы спиной теплом крестьянских изб,/ где вся-то благодать — разбитое корыто,/ а вкруг большой луны всю ночь сияет нимб,/ как знак, что в небесах, ты Русь, не позабыта.//*

Борис Викторов, один из тех русских поэтов, который волею судьбы оказался в нашем крае. Будучи неплохим переводчиком молдавской поэзии, в своих стихах поэт старался максимально приблизиться к молдавской действительности, к реалиям молдавской жизни, тем самым, став как бы ближе к своей «второй родине». Улица Крутая стала второй родиной Бориса Викторова, куда он переехал еще в

детстве: *Мне будет сниться долгими ночами/ Наш дом — сплошное светлое окно,/ И у окна соседствуют с цветами/ Лишь книги, хлеб и красное вино. /.../В июне домик наш снесут наверно,/ И солнце за машиной грузовой/ Покатится горящею цистерной/ С Рышкановки по улице Крутой.//*

Приведенный отрывок — яркий пример того, как постепенно меняется эмоционально-психологическое воплощение образа *родины* в творчестве поэтов. Все меньше звучат прямые заверения в любви, меньше масштабных поэтических полотен, заверений в нерушимой дружбе двух народов, меньше пейзажной лирики, идейно-связующим ядром которой является «молдавское этнографическое одеяние» образа родины, традиционно закрепленное за нашей республикой. Все чаще и чаще образ *родины* в творчестве местных поэтов выступает не отвлеченным понятием, а в конкретном воплощении. Так, например, у Б. Викторова, образу матери, слитому с образом родины, посвящены проникновенные строки: *но никакая горесть/не заслонит лица/ родины, — это голос/мамы через леса...//*

Как мы уже отмечали выше, в творчестве разных поэтов с годами тема родины стала звучать настолько своеобразно, индивидуально, что уместным представляется заметить, что в поэтическом творчестве каждого поколения русских поэтов края образ *родины* получает новую окраску, новый штрих. Так, к примеру, преломившись в творчестве поэтов 70-х гг.: А. Дрожжина, Б. Мариана, В. Ткачева, Н. Сундеева, В. Чудина, А. Юнко, образ *родины* выступает зачастую как мера приверженности к краю, ставшему родным, как критерий проявления новых черт осознания действительности.

Анатолий Дрожжин, погибший трагически в 1994 году, дебютировал в 1972 году. «Звонкий голос» поэта в те годы, — отмечает К. Шишкан, — «был отчетливо слышен в общем «хоре» русской поэзии Молдовы» (Шишкан, 2003, 192-194). Приехав в республику на постоянное место жительство, поэт признается: *От русских берез, от рябины,/ от края, что нас сберегал,/ житейской волною прибило,/ Молдова к твоим берегам./ И сразу как будто из буден/ попал я на праздник родни:/ такие веселые люди,/ такие высокие дни!/ Пахучи твои абрикосы,/ хорош виноградник, кустист./ У нас там пора сенокоса.../ Сорвался с мотива, прости!/ Достойна ты красного слова./ Но все ж отчего при луне/ подобье какого-то зова/ все чудится, чудится мне?//*

Другой поэт с драматической судьбой, уроженец Приднестровья, Борис Мариан понятие *родина* связывает традиционно с родной землей, родным домом, и делает это виртуозно, мастерски, рождая тем самым целую цепь образов: *Дорога милая,/ уйми мои печали,/умчи меня к родному очагу,/ где небо светит звездными очами/и добрым лаем псы меня встречают,/где никому/ ни в чем я не солгу!/ Нас очень мало на земле осталось — / одна сестра очаг тот бережет.../ Там церковь есть,/ где мать моя венчалась,/ вино отцов хранит былую алость,/ седой орех/дежурит у ворот.// («Дорога к дому»).*

Или: *В час вечерний над Молдовой/ пряжа легких облаков /ляжет розовым покровом/ на чело родных холмов./Днестр с Прутом перекликаясь,/ о скалу волной плеснет/ и на крышу белый аист/ плавно спустится с высот./ Голос матери, как скрипка,/ колыбельную споет,/ в небе детская улыбка/ ясным месяцем взойдет.../.../В час вечерний, в час вечерний,/ в пору нежности сквозной,/ я с любовью суеверной/ припаду к земле родной.// («Вечернее»).*

Поэт Виктор Чудин, дебют которого состоялся в 1979 году, родился в Кишиневе, а в конце 90-х уехал навсегда в Москву. Первостепенной задачей своего творчества всегда считал поиск нравственного совершенствования. Одним из поэтических принципов автора состоит в применении принципа внезапности ассоциаций, что, собственно ярко проявилось в его шок-поэме «Дребезги». Уже позже, в одном из своих последних стихотворений автор, делясь с читателем сокровенными мыслями, нарисует нелицеприятную картину действительности, в которой границы *родины* настолько размыты, что возникает сомнение в осознании реальности этого образа поэтом: *Вот и я изрядно поседел./ По всему — недолго до конца.../ Слава богу, маму я имел./ Слава богу, я имел отца./ И еще, наверно, слава богу,/ что наощупь выбирал дорогу,/ часто натыкаясь лбом о стену,/.../А меня несло, несло, несло.../Вот и донесло до перестройки,/ до идейно-массовой попойки, до дележки суши и морей,/ и до беловежских егерей,/ трех богатырей — секретарей./ Никогда не думал, не гадал,/ что чужое сало поедал:/ Украина сало мне давала./ Латвия давала мне селедку./ В кружки из уральского металла/Мне Россия наливала водку./ Грузию обкрадывал нещадно:/ пил Боржоми по утрам я жадно./ И еще, конечно, пил вино.../Чье? Не помню — было все равно./Никогда не думал, не гадал,/ что когда на пищу налегал — на суверенитеты посягал./ Вроде жил, и вроде бы живу, вроде не во сне, а наяву./Не в чужом копаюсь в огороде –/ при своей стране и при народе./ Только — вроде, вроде, вроде, вроде... /От того и белый свет не мил,/ и в толпе не разглядеть лица.../ Слава богу, маму схоронил,/ слава богу, схоронил отца. //*

Горько констатируя хрупкость понятия *родина*, не менее острую аллегорическую панораму дает и недавно ушедший из жизни поэт Валентин Ткачев, считавший, что для настоящего поэта *«горькая неправедность — в грядущем отзовется»*, и всего лишь потому, что *«родины фундамент это — Совесть»*. Это боль о ее будущем: *Словно лопнула линия троса:/ Безнадежность развеяла страх./.../Веры нет, император отрекся, / да и родину вымели в прах./Я — последним солдатом увечным,/Пехотинцем, а не на коне.../Все, что было бескрайним и вечным,/ Остается лишь только во мне./Никакого другого примера./Никакого посла к небесам./ Все я сам: император и вера,/ Да и родина — тоже я сам».// («Последний солдат империи»).*

За последние два десятилетия по разным причинам многие местные русские поэты навсегда покинули нашу республику. Уехали даже те, кто здесь родился. Русская литература Молдовы осиротела, потеряв в лице Рудольфа Ольшевского (умер в 2002 в США, куда выехал в конце 90-х), Виктора Чудина (уехал в Тверь), Николая Сундеева (выехал в США), Виктора Голкова (выехал в Израиль), Кати Капович (выехала в Израиль), Бориса Куделина (выехал во Францию) — оригинальных и талантливых авторов.

Навсегда покинули этот мир: Софрон Бурлака (1980), Григорий Перов (1980), Григорий Коршак (1981), Федор Попков (1985), Владимир Измайлов (1989), Александр Фридман (1991), Анатолий Дрожжин (1994), Аркадий Малашенко (1995), Борис Крапчан (1996), Николай Фридман (1996), Людмила Дорошкова (1997), Валерий Майоров (1996), Инна Нестеровская (1997), Виктор Кочетков (2001), Виталий Парфенов (2001), Александр Протасов (2002), Павел Колосков (2003), Борис Викторов (2004), Валентин Ткачев (2007) и многие другие.

Все это предопределило появление в творчестве современных поэтов мотива прощания с теми, кто остается и с теми, кто уезжает. Вспомним, ставшие уже программными слова Н. Сундеева: *«Уехать, уехать, уехать...»*, стихи Олеси Рудягиной вслед уезжающим. Мотив ностальгии по оставленным родным местам звучит особенно драматично в творчестве тех, кто уже уехал и шлет нам свои стихи издалека, порой из-за океана, о чем, собственно, автор уже писала. (Прокоп, 2001, 60-66). Но остались те, кто смог противостоять ударам судьбы благодаря своему таланту, силе духа. К таким поэтам можно отнести Александру Юнко, решившую для себя эту дилемму однозначно: *Уже хлебнули горькое питье/Навеки пересекшие границу,/ Отбросив все ненужное тряпье.../ А я неулетающая птица./ При мне мое гнездо и мой птенец,/ К моей щеке своей щекой прильнувший./ Я знаю, что придет мне здесь конец,/ И задыхаюсь, потому что душно. /.../Уж лучше о столицах мировых/ Я стану тосковать до самой смерти./ В провинции, где слышат каждый чих/ И каждый вздох твой обсуждают, черти,/ Чем вечно озираться на следы/ Свои, и отрезать себя вживую,/ И ностальгировать на все лады,/ лелея боль, как рану ножевую./ Не улетаю. Стало быть, без крыл./ Не по размеру мне твой плащ скитальца/ И, слава Богу, пять родных могил/ Еще могу пересчитать по пальцам.//*

Словно раскрывая секреты своего гражданского мужества, приверженности родному краю, в котором родилась и живет, поэтесса уже в другом своем стихотворении на более высоком эмоциональном уровне пытается решить проблему «двух родин»: *Над колыбелью пел щегол,/А было то — родное слово:/ Летучий пушкинский глагол/ И богатырский слог Толстого./ Родной язык — словно родник,/ В жару спасающий от жажды./ И он к устам моим приник/ И речь мне даровал однажды./ Но ты к России не ревнуй,/ Отечество мое, Молдова!/ И твой витает поцелуй/ Над здесь рожденным русским словом./ То ли метель слепит глаза,/ То ль южные грохочут грозы,/ И к белому стволу березы/ Льнет виноградная лоза.// («Родной язык»).*

Поколение поэтов школы Александра Миляха, как и творчество самого поэта, хронологически относится к концу XX — началу XXI века. Хотя во все времена поэт-гражданин — вне времени. Так, в 1989 году В. Кочетков, давая рекомендацию поэту для вступления в Союз писателей СССР, напишет: «Александр Милях формируется как лирик гражданской темы, думающий о судьбе народа, судьбе XX века». Эта характеристика «первого русского поэта Молдовы» дорогого стоит. Определив для себя однажды свою гражданскую позицию, поэт постарался провести ее через всю свою жизнь, отразив в своей поэтической палитре. Примером тому может служить стихотворение «Основная тема» (сб. «Из века XX родом». Кишинев, 2000), в котором заявлено поэтическое кредо поэта: *Палило Пушкинское пламя,/ калило строки и сердца./ Все, что с Россией — было с нами,/ Да будет с нами до конца./ Не вознося родные были,/ Их воспевали навсегда,/ Как прежде, главной темой были:/ Людская радость и беда..../Иду дорогою большою,/ Не предпочтенье отдаю,/ А подтверждаю, что душою/ Храню я — Родину свою! //*

Еще за год до перестройки, в 1984 году А. Милях создает стихотворение «Темный снег», в котором как нельзя лучше передает то состояние растерянности и тупика, отчуждения, которое появилось у многих думающих людей в нашей стране: *Гонят ветры удалые по России темный снег! /Для нее в года лихие я — не лишний человек?/Пусть не ладно — но не стадно, ветер в ветер./ Лик в лицо.../ Вышел вход забив парадный, я на черное крыльцо./.../Гонят ветры молодые по России прошлый снег./ Он и гласный и согласный, виноватый без вины,/Что ж, Всевышний! Я напрасный, лишний сын/родной страны?//*

В следующем стихотворении «1991 год, 22 июня» — судьба не только всей когда-то огромной страны, но и каждого в отдельности человека дана скупыми, но красноречивыми штрихами: *Могилу деда не найду — с повинной –/Нам возвращен в судьбу — тридцать седьмой.../И весь Союз мне стал родной чужбиной,/Весь шар земной — ничейною землей./.../Я расстаюсь лишь с Красноярским краем./Мчат города. Мне их не сосчитать./О том, что родину — навеки покидаю,/ Мне предстоит без родины понять.//*

Так и не став в Молдове общепризнанным поэтом, и не выдержав моральной травли бюрократов от литературы, Виктор Голков, уехавший в 90-е годы заграницу, с обидой заявляет: *Я Родину выжег железом каленым,/и в столбики пепла свернулись поля./Не нужно уже притворяться влюбленным/ в эти акации и тополя.//И кладбище, отческий дом или школу/горящая воля моя рассекла/И рухнуло все, стало пусто и голо,/и вырвалась в мир первозданная мгла.// Вот я — бунтовщик, уничтоживший звонкий/ храм, коему может быть тысяча лет,/ Стою на краю исполинской воронки,/ Следя, как вокруг стекленеет рассвет.//*

Не столь важна причина, вынудившая Катю Капович уехать фактически навсегда в другое государство в 1990 году, сколь важно сделанное ею неожиданное признание, дающее повод думать, что чувство ностальгии по оставленным родным местам — неистребимо, а выезд на «пмж» в другую страну может быть приравнен измене: *Я б изменила родине с другим/отечеством, которое мне мило,/но место жительства она не изменила и не дала б сменить его другим.// Ее я предала бы и во сне/ и знаю, что она меня не тронет,/ну разве что разок-другой схоронит,/причем в нечерноземной полосе.//О, если б я могла себя родить/ обратно сквозь ушко в громоотводе,/чтоб молча стать водой в круговороте/ воды и членских взносов не платить.// Пусть сорок тысяч бочек эмигрантов,/зажав зубами Ариадны нить,/ ребром поставят: быть или не быть?/Когда нас всех рассадят по вариантам/ и скажут да и нет не говорить.//*

Ломая традиционные рамки восприятия и осознания чувства любви и привязанности к родине, Наталья Родина в стихотворении «Замурзанная Родина моя» (сборник «Я знаю». Кишинев, 2002) рисует неприглядную картину, в которой образу Родины отводится маленькое, но очень важное место: *Воображу себе,/ Как будто я все знаю, / И тут же обесценю любые чудеса... / Как ведьма, на метле /Над миром полетаю, / Узнаю, что почем, конкретно — колбаса. /.../ Вернусь, побыв за морем /И оценив излишки, / Поняв, что недостатков здесь лучше /не найти./ Пусть скверные «хрущевки» / И пьяненькие ряшки, / Орущие и пьющие под ухом у меня, / Мы все в единой лодке, / Мы все в одной упряжке, / Замурзанные, нищие, как Родина моя. // Возьму я кисти, краски, / Хорошую резинку /Расчищу и раскрашу, где нужно — / обновлю. / И превратится в сказку, / Волшебную картинку / Та маленькая Родина, которую люблю...//».*

Действительно, попытавшись сломать устоявшееся понятие, поэтесса нас убеждает, что, в действительности, родина для каждого и должна быть столь «маленькой», столь

личной и незаменимой, как может быть самое дорогое, единственное и любимое для человека. И не столь важно, с чего она «начинается», важно осознание ее ценности и незаменимости. С точки зрения литературоведения, образ *родины*, родного края, будучи интересным и неиссякаемым источником поэтических тем и мотивов, исходящих из недр народной культуры и мудрости, является интересным показателем трансформации поэтического сознания в творчестве поэтов разных поколений, с одной стороны. С другой, образ родины, рассмотренный как одно из проявлений феномена гражданской идентичности русских Молдовы в литературе, может служить индикатором изменяющегося гражданского самосознания и национального самоопределения гражданской идентичности в разные исторические периоды.

С приходом нового, XXI века, современный мир, раздираемый противоречиями, мучительно ищет спасения. И находит его в каждом отдельном человеке. В каждом человеке, для которого поиск нравственного совершенствования становится единственно важной жизненной необходимостью и зачастую синтезируется в поиске своей духовной основы, своих корней. На примере идейно-нравственных и религиозно-эстетических исканий лучших представителей классической литературы читатель не только постигает философию жизни, но и учится осознавать необходимость воспитания в себе нравственности, одной из составляющих которой является воспитание любви к своей *родине*. Так сложилось, что долгие годы многие народы и этнические сообщества считали своей родиной государство, территориально простершееся на Восток и Запад. Большая часть этой территории приходилась на Россию. После обретения независимости многочисленные народы и этнические группы изменили свое отношение к понятию родина. Отказ от России, как от «второй» родины, привел на самом деле к отказу от устоявшихся основ патриотического воспитания. Это привело к необратимым явлениям в обществе, последствия которых ощущаются уже сегодня. Российский этнолог В. А. Тишкова говорит о необходимости «перестать отрицать Россию как состоявшееся настоящее, и через это обрести облегчение от поистине талантливых мук осознания "пространства России". И здесь нашим философам и публицистам может пригодиться этнография как метод исследования, а также антропология бывших сообществ, каким является российский народ» (Тишков, 2008, 144).

Понять и раскрыть некоторые из этих явлений может такое направление как *литература этносов и этнических групп*, позволяющее взглянуть на проблемы гражданской идентичности через призму художественной ментальности. Зачастую художественная литература лучше любого учебника по гражданскому воспитанию успешно справляется с возложенной на нее задачей формирования этнического самосознания, этнической и гражданской идентичности, воспитания чувства любви к родному краю и родному народу.

Примечания

[1] Белякова Е. Особенности конструирования этнической идентичности русских в современной России // http://identities.org.ru/essays/?q=e_belyakova

[2] http://nisse.ru/work/projects/current/current_24.html

ЛИТЕРАТУРА

Киреева А. Классики пишут сегодня. М., 1989.

Прокоп С. В предощущении полета (Общие тенденции развития русской поэзии Молдовы). Кишинев, 2001.

Пынзару С. Чувство Родины в творчестве русских поэтов Молдавии // Лимба ши литература молдовеняскэ, № 4, 1982.

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

Тишков В. А. Устойчивость и подвижность этнокультурных границ. М., 2008.

Тураев В. А. Этнополитология. М., 2004.

Шишкан К. Анатолий Дрожжин // К. Б. Шишкан, С. Г. Пынзару, С. П. Прокоп. Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX — начало XXI вв.). Биобиблиографический справочник. Кишинев, 2003.

REZUMAT

În articol este întreprinsă o încercare de a evidenția, în baza poeziei ruse din Moldova, unele mecanisme care permit analiza fenomenului identității civile prin prisma mentalității artistice. Cu alte cuvinte, se face încercarea de a studia detaliat imaginea despre țară, reflectată în literatura artistică (în poezie), aceasta fiind una dintre manifestările fenomenului de identitate civilă a rușilor din Moldova, fapt ce poate demonstra schimbarea identității civice și a auto-determinării naționale în unele perioade istorice.

Cuvinte-cheie: identitatea civilă, poezia rusă din Moldova, mentalitatea artistică, imaginea despre țară.

РЕЗЮМЕ

В настоящей статье предпринимается попытка на материале русской поэзии Молдовы раскрыть некоторые механизмы, позволяющие взглянуть на феномен гражданской идентичности через призму художественной ментальности. Другими словами, рассмотреть образ родины, отраженный в художественной литературе (в поэзии), как одно из проявлений феномена гражданской идентичности русских Молдовы, что демонстрирует, как изменяется гражданское самосознания и национальное самоопределение гражданской идентичности в определенные исторические периоды.

Ключевые слова: гражданская идентичность, русская поэзия Молдовы, художественная ментальность, образ родины.

SUMMARY

Basing on the Russian poetry of Moldova, the author of the article makes an attempt to reveal some mechanisms giving the possibility to look at the phenomenon of civil identity through the prism of the artistic mentality. In other words, considering the image of the country reflected in the artistic literature (in poetry) as one of the manifestations of the phenomenon of Russian civil identity in Moldova. It demonstrates how civil consciousness and national self-determination of the civil identity changes in certain historic periods.

Key words: civil identity, the Russian poetry of Moldova, artistic mentality, the image of the Motherland.

Д. НИКОГЛО

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ, МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В ПОЭЗИИ С. С. КУРОГЛО

Большинство гагаузских поэтов и писателей в своем творчестве обращаются к элементам народной культуры, органично вплетая их в канву своих сюжетов. В этом отношении интерес вызывает поэзия С. С. Курогло — профессионального этнографа. В данном исследовании мы анализируем стихотворения, помещенные в сборнике «Родословное древо», опубликованном в переводе на русский язык в 1988 г.

Немалое место в поэзии С. С. Курогло занимает апелляция к мифологическим категориям. В своем стихотворении «Эхо степи» поэт знакомит нас с таинственными мифологическими образами:

Тень предков, древние следы,
курганы и тылысым,
степь, виноградники, сады,
сон утренней росы.
(Эхо степи)

«Тени предков, древние следы, курганы и тылысым, — пишет М. Н. Губогло, — волнуют воображение поэта, когда он …чутко прислушивается к языку истории и душе своего народа…» (Губогло, 2006, 136). Перечень мифологических и демонологических персонажей, которые фигурируют в поэзии Курогло, можно продолжить: это и *Бог Неба* (верховный бог в тюркском пантеоне), и *дэвы* (мифические исполины, великаны), и *луфусницы* (мифические женщины, способные влиять на судьбу младенца) и т. д. Посредством этих персонажей автор делится с читателем своими внутренними переживаниями, указывает на источник своего вдохновения. Силой морской стихии управляет великан дев:

Волны — это птицы, что, взлетев,
Остаются в берегах своих.
Запускает их с ладони — *дев*,
Сине море запускает их.

Вдохновением и чувствами поэта также управляет какая-то сверхъестественная сила, подобная силе исполина из народных мифов:

Дышат строчки, замыслы, мечты,
Всех стихий и всех желаний иго…
… Море, море, как похоже ты
на мою распахнутую книгу!

… Дев, живи в глубинах и твори,
парусом лети по вечной сини!
Гладь спокойна внешне, но внутри
Есть огонь неукротимой силы.

Хотя у гагаузов в фольклоре не сохранилось никаких упоминаний о верховном общетюркском божестве *Тенгри*, С. С. Курогло обращается к нему в своей поэзии. В одном из стихотворений поэт показывает, что стремление к свету и теплу является неотъемлемой частью человеческого бытия. Небесным светилам и самому небу поклонялись языческие предки тюркских народов:

Когда от нас скрывают свет,
когда бессолнечно и больно,
мы, как подсолнухи, невольно
за солнцем тянемся вослед.

Я узнаю открытость лиц
в подсолнухах, дрожащих слепо,
и предка, что склонился ниц
перед суровым *Богом Неба*.
(Стремимся до исхода дней …)

Почитание Бога Неба у тюркоязычных народов сопровождалось жертвоприношением животного. Отголоски этого обычая сохраняются и в настоящее время. В традиционной обрядности гагаузов известен обычай жертвоприношения животного Курбан, который совершается по различным поводам (в день церкви, по поводу строительства колодца, нового дома, в день именин и т. п.). Как свидетельствуют исследования современных гагаузоведов, гагаузы, как и другие тюркоязычные народы, чаще всего в качестве жертвы выбирают животное (барана или ягненка) белой (светлой) масти (Никогло, 2004). Общеизвестно, что в цветовой символике тюрок белый и голубой цвет, обладающие положительной коннотацией, ассоциировались с цветом неба. В поэзии С. С. Курогло данная ассоциация приобретает эпохальный оттенок и является символом памяти о предках, их верованиях и космогонических представлениях:

Голубая юрта печенега —
Небосвод, повисший надо мной…
С детства я люблю смотреть на небо,
Зачарован вечной *синевой*.

Если самому Курогло как поэту и историку удалось с детства впитать, а в последствии и сохранить бесценные народные традиции, увековечив их в стихах и научных трудах, то молодое поколение по многим причинам не может в полной мере приобщиться к духовным ценностям своего народа. Как специалист-этнограф, он хорошо знает о том, что ценную информацию о традициях можно получить непосредственно у пожилых носителей культуры, которых год от года становится все меньше и меньше. Поэтому автора тревожит утеря памяти о прошлом, о своих истоках:

Завещал мне пращур или прадед
Поклоненье звездным чудесам.
Их на мой-то век, быть может, хватит,
А вот сыну, внуку — что отдам?
(Небо в наследство.)

Здесь поэт определяет и провозглашает одну из ценностных характеристик, присущих его народу — бережное отношение к своим традициям. В ряде стихотворений эта идентификационная составляющая представлена еще более ярко:

Созидает в Буждаке любимом
мой народ: родная речь слышна.
Старина его неистребима,
святость очага сохранена.
(Время четки лет перебирает)

или:

Не будь носителем несчастий
и осквернителем святынь,
на побегушках у начальства
не будь и бога не отринь,
не сотвори в душе обмана,
не заведи в тупик слова,
не будь Зоилом и Иваном,
совсем не помнящим родства.
(Будь безымянным, знаменитым...)

Одновременно поэт представляет еще одну идентификационную характеристику народа, связанную с основным типом хозяйства — земледелием, которое издревле было известно гагаузам и их предкам. О том, что гагаузы были хорошими земледельцами, упоминали многие авторы XIX–XX вв. (Скальковский, 1848, 101-102).

Основной отраслью земледелия было хлебопашество. Хлеб для гагауза был основным продуктом, для получения которого прилагались немалые силы. Поэтому сбор урожая пшеницы являлся настоящим праздником:

Хлебный дух, наполнившийся силой,
водит праздник в Буджаке степном.

Поэт подчеркивает, что народ бережно относится к хлебу. Для него хлеб и зерно — святыня:

Древний народ мой хранит и поныне,
В землю влюбленный, в живое зерно.
Этот обычай — беречь, как святыню,
Каждую крошку, склоняясь земно.
(Слово о зерне)

Бережное отношение к хлебу проявляется в быту гагаузов. Согласно народным поверьям, упавший кусок хлеба надо было поднять и поцеловать. В другом случае, прежде чем разрезать хлеб, следовало осенить его тыльную сторону при помощи ножа крестным знамением. Крошки от хлеба, как правило, не выбрасывали, а съедали или отдавали домашней птице.

В ментальности гагаузов хлеб является не просто почитаемым продуктом человеческого труда, но и мерилом нравственных ценностей. Об этом довольно красноречиво говорит народная поговорка, которая изначально была клятвой: *«Екмек бени чартсын!»* (букв. *«Пусть меня убьет (как молния) хлеб!»*). Эту народную мудрость С. С. Курогло воплотил в цикле стихотворных миниатюр под названием «Старинные клятвы»:

Если землю любить я не буду
И в любви своей буду не слеп,
За волами ходить я забуду,
И за плугом ходить я забуду —
Пусть тот час же убьет меня Хлеб!
(Клятва пахаря)

Неотъемлемой чертой гагаузов является гостеприимство, воспеваемое поэтом:

Строимся — *меджи*[1] нас выручает,
сын родился — так на радость всем!
И гостей, как праздники, встречает
мой народ, достойный всех поэм.
(Время четки лет перебирает...)

О гостеприимстве гагаузов пишет также священник М. Чакир: «Гагаузы гостеприимные, веселые люди, оказывают хороший прием, любят пировать и ради развлечений не жалеют ни своих денег, ни своего имущества, ни времени» (Чакир, 2005, 92).

Об особом отношении к гостю свидетельствуют также материалы В. А. Мошкова. В своих очерках он отмечает, что гостеприимство для гагаузов «составляет часть культа» (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).

Для общественных отношений гагаузов характерен принцип взаимопомощи. Традиция совместного строительства дома, называемая в народе *меджи* (у русских — *«помочи»*), свидетельствует о тесных родовых связях. На меджи, как правило, чаще всего зовут родственников, а если их мало, то и ближайших соседей. В виде вознаграждения за работу устраивается угощение (Мошков, 2004, 191).

Очень часто в стихотворениях встречаются этнографические элементы: названия музыкальных инструментов (см. выше *«кауш»*), посуды и утвари, названия народных игр и др.:

И раскачаются качели
На радость детям — *денемеч,*[2]
Хозяйка скатерти расстелет
И вынесет на стол *гювеч.*[3]
(Прелюдия весны)

В рассмотренном выше стихотворении «Страна детства» поэт говорит о традиционных народных скачках на лошадях (*кош*)[4], которые устраивались на праздник Тудор гюню (День св. Федора), известный под названием «Конская пасха». Функциональная направленность данного праздника состоит в том, чтобы обеспечить здоровье лошадям, которые очень ценились в хозяйстве гагауза. По словам протоиерея М. Чакира, «гагаузы любят лошадей и за хорошую лошадь готовы отдать душу» (Чакир, 2005, 92). Согласно народным поверьям ангел-хранитель приходит к людям во сне в облике коня. Вполне возможно, что у предков гагаузов, существовал культ коня, широко распространенный у других тюркских народов.

Источником вдохновения для С. С. Курогло служит и устное народное творчество. Подражая народному жанру песенных миниатюр (маани), поэт создает свои неповторимые четверостишья, которые по своей лаконичности, глубине мысли и образности напоминают японские хокку или танка. Во многих из них этнографические элементы:

Холм заснеженный, седой.
Звезды светят над рекой,
Словно свечи поминальные
В ночь — в посудине с мукой.

Согласно народному обычаю на похоронах пришедшие прощаться с покойным должны были втыкать зажженные свечи в посуду с мукой. По поверью из этой муки пекли пресный хлеб, и кормили им птиц, которых считали материализованными душами умерших.

Сосны — невесты в венцах снеговых,
Лут — словно сито с мукой — среди них.
Спрятано, скрыто кольцо золотое,
Да, кто найдет его, тот и жених.

По традиции, в муку, приготовленную для выпечки свадебного ритуального каравая, прятали кольцо невесты, которое она должна была найти.

Одним из элементов культуры, на который обращает внимание С. С. Курогло, является традиционная одежда. Известно, что женщины-гагаузки носят одежду черного цвета. Поэт пытается найти этому объяснение в стихотворении «Одежды наших матерей». Диапазон его размышлений достаточно широк. В этом случае автор апеллирует к истории, к кочевому прошлому предков гагаузов, которые двигались с востока на запад, на Балканы:

Цвет траура, быть может, это дань
тому, что предок на коне примчался
в страну заката и осилил даль,
но путь назад в просторах затерялся.

Кроме того, это цвет скорби:

Цвет горя. Может, матери хранят
обычай древний в траур облачаться —
когда погибла чуть не вся родня,
в могилах — чада все и домочадцы.

Как профессионал-этнограф, хорошо изучивший быт, обычаи и нравы своего народа, и в особенности нормы обычного права, С. С. Курогло показывает тяжелое положение гагаузской женщины в патриархальном обществе, которая находилась в полной зависимости от мужчины. Такая судьба и, наверное, цвет одежды предназначены были ей мифическими существами *луфусницами*[5]:

Иль, может, это просто дар *Лухус*
(*Лухусы — предсказательницы судеб*),
И жизнь они на свой кроили вкус,
и цвет одежд предсказывали людям.

В исследованиях по материальной культуре гагаузов отмечается, что черный цвет женской одежды гагаузок восходит к традиционному женскому костюму, распространенному Северо-Восточной Болгарии и обусловлен спецификой местного сырья. По наблюдениям этнографа-гагаузоведа М. В. Маруневич, цветовые предпочтения в гагаузской женской одежде варьировались от темных до светлых тонов и зависели от возрастного фактора. Так, девочки и незамужние девушки носили светлые платья, а замужние женщины в основном одежду сдержанных тонов, среди которых преобладал черный (Маруневич, 1988, 112).

В поэзии С. С. Курогло содержатся и элементы календарной обрядности:

С *мартою*, двуцветною повязкой,
и с *сурваки*, словно в старину,
что-то вносим в жизнь свою от сказки,
Новый год встречая и весну.
(Время четки лет перебирает …)

По традиции в начале весны было принято повязывать белые и красные нити (*марта*) на кисть руки, которые символизировали лучшие пожелания на лучшее будущее. Такую же функцию выполняет ритуальный прутик (*сурваки*), с помощью которого поздравляют в первый день Нового года, в игровой манере ударяя друг друга по плечу. Обращение поэта к данным элементам не случайно. В основе обоих праздников лежит магия первого дня. Именно с первыми днями прихода весны и Нового года народ связывал свои надежды на лучшее будущее.

Стихи С. С. Курогло глубоко «этнографичны» и буквально дышат любовью и бережным отношением к народным традициям. Этнографические элементы, умело воплощенные в поэтической форме, переосмысляются автором с эпохально-исторической и знаково-символической точки зрения.

Примечания

[1] Меджи (гаг.) — коллективные работы по строительству дома.

[2] Денемеч (гаг.) — Детские качели, устраиваемые на бочке

[3] Гювеч (гаг.) — глиняная тарелка, из которой ела вся семья.

[4] Следует обратить внимание на тот факт, что по инициативе С. С. Курогло и при непосредственном его участии в 1997 году в Гагаузии были установлены Национальные конно-спортивные состязания «Алтын ат» (букв. «Золотой конь»), в основе которых лежат народные скачки *«кош»*.

[5] В гагаузской демонологии мифические женщины (луфусницы) являются к родильнице на третий день и предсказывают судьбу ребенку. Чаще всего эти предсказания носят недобрый характер и рано или поздно сбываются. Особо опасной являлась третья ночь после родов. Поэтому роженицу и ребенка не оставляли одних. В эту ночь не рекомендовалось спать. Как правило, в комнате с роженицей были женщины, которые спали поперек двери, как бы преграждая путь луфусницам. (см.: Мошков В. А. Гагаузы бендерского уезда. Кишинев, 2004. С. 29; Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов XIX — в начале XX вв. Кишинев, 1980. С. 25).

Литература

Губогло М. Н. Именем языка. М., 2006.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов XIX — в начале XX вв. Кишинев, 1980.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов (XIX — начало XX вв.). Кишинев, 1988.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов 19 — начала 20 вв. Кишинев, 2004.

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Чакир М.История гагаузов Бессарабии // Страницы истории и литературы гагаузов XIX — нач. XX вв. Кишинэу, 2005.

REZUMAT

În articol este analizată creaţia poetică a lui S. Curoglo din punct de vedere al motivelor populare. Fiind purtător al tradiţiilor populare, istoric profesionist şi etnograf, S. Curoglo reevaluează elementele culturii populare de pe poziţii istorice şi semiotice.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, realităţi etnografice, reprezentări mitologice, cultură populară.

РЕЗЮМЕ

В данной статье анализируется поэзия С. С. Курогло с точки зрения использования народных мотивов. С. С. Курогло, являясь носителем народных традиций, а также профессиональным историком и этнографом, переосмысляет элементы народной культуры с эпохально-исторической и знаково-символической точки зрения.

Ключевые слова: гагаузы, этнографические реалии, мифологические представления, народная культура.

SUMMARY

The article deals with the analysis of S. Curoglo's poetry, from the point of view of folk motives usage. S. Curoglo, being the bearer of folk traditions, a professional historian and an ethnographer, reconsiders the elements of folk culture from the epochal and historical as well as symbolic points of view.

Key words: Gagauzians, ethnographic reality, mythological perceptions, folk culture.

А. ШАБАШОВ

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД НОГАЙСКОЙ ТОПОНИМИЕЙ БУДЖАКА

Тюркская топонимия Буджака с начала XIX в. привлекала внимание специалистов. Еще А. А. Скальковский, описывавший колонии задунайских переселенцев, попытался дать объяснения их названий, в большинстве — тюркских. Часть из них, как было показано Геродотом истории Новороссийского края, была перенесена переселенцами с Балкан, другая — осталась от предшественников нового населения, автохтонов края — ногайцев (Скальковский, 1848; Объяснение случаев…).

Определенный вклад в анализ ойконимии Буджака внес Михаил Чакир, однако, многие его этимологии носят, скорее, народный, донаучный характер (Çakir, 2007).

Следующей серьезной попыткой проанализировать характер топонимии Бессарабии и выявить ее возможности как исторического источника стал труд М. В. Сергиевского. Автор делает вывод о присутствии в крае трех топонимических пластов: молдавского, славянского и тюркского, неравномерно представленных в разных частях современной Молдовы и Юго-Западной Украине. Что касается Буджака, он, заангажированный идеологическим заказом, приходит к недостаточно обоснованным выводам о том, что «мы можем сделать вывод, что в южной части ее молдавский элемент изначально отсутствовал и что вообще эта территория была мало заселена с тех пор, как она захвачена турками в конце XV века и потом в течение нескольких столетий оставалась местом кочевий татарских орд» (Сергиевский, 1946).

В целом, неудачная попытка анализа болгарских ойконимов Буджака принадлежит известному одесскому филологу Ю. А. Карпенко. Не говоря уже о том, что ему не удается до конца правильно выделить болгарские села региона, многие его этимологии — надуманы и не выдерживают критики, задача разграничить «привезенные с собой» болгарами и принятые местные ногайские названия оказалась не решенной (Карпенко, 1977).

Отдельные сюжеты из топонимии Буджака привлекали внимание ряда других исследователей, таких как А. И. Еремия (Еремия, 1970; 1990), П. Чеботарь (Чеботарь, 1990; 1999), особенно — в серии работ И. В. Дрона (Дрон, 1989; 1992; 2001). Этими авторами были сделаны некоторые важные наблюдения, относительно рассматриваемой проблематики, однако, и их вклад в рассмотрение тюркской топонимии не велик, во многом, благодаря их недостаточной подготовки как тюркологов.

Предмет исследований А. И. Еремии, прежде всего, — молдавская по происхождению топонимия. Он поднимает важный вопрос об исторической стратиграфии тюркской топонимии, пытаясь разделить названия, сохранившиеся от печенегов, куманов, турков и «ногайских татар». Однако эта попытка не была успешной. Не обоснована постулируемая «печенего-куманская» принадлежность таких названий как Кахул, Ковурлуй, Кундук, Чухур, Чулук, Ялпуг. Анахронизмом является смешение автором понятия «татар» и «ногаец», первое, скорее, — не этноним, а название известного племени в составе ногайцев, «татарами» ногайцев Буджака называют иностранные источники. Неубедительны многие его тюркские этимологии.

И. В. Дрон в своих многочисленных работах значительно расширил источниковедческую базу исследований, предложил ряд новых этимологий, попытался систематизировать часть материалов по топонимии Буджака — гагаузскую топонимию, внеся определенный вклад в разработку проблемы. Однако недостаточный профессионализм исследователя делает многие его выводы не убедительными или весьма сомнительными.

Напротив, небольшая по объему статья Н. А. Баскакова имеет исключительное значение, так как этому автору едва ли не впервые удалось показать, что многие ногайские топонимы восходят к родоплеменным названиям ногайцев. Им были обнаружены параллели этим названиям у других тюркских народов (Баскаков, 1964).

Цель настоящего исследования — выявить некоторые особенности тюркской топонимии Буджака, показать ее возможности как историко-этнологического источника, который может пролить дополнительный свет на многие малоизученные страницы истории этого региона.

Анализируя тюркскую топонимию Буджака можно придти к следующим важным выводам, в частности, проливающих свет и на этнокультурные особенности тюркского населения региона.

1. Подавляющее большинство тюркских названий населенных пунктов Буджака, а также других топонимов происходят от родоплеменных названий. Это касается не только ойконимов, чье генонимическое происхождение лежит на поверхности и неоднократно отмечалось многими авторами, таких как *Комрат* (< *Конъырат*), *Казаклия* (< *Къазаякълы*), *Кириет*, *Тараклия* (< *Таракълы*), *Копчак* (< *Къыпчакъ*) и др., но и тех, которые, на первый взгляд, восходят к народным географическим терминам, либо к антропонимам.

Например, бывший ногайский населенный пункт *Темир-Ходжа* (вероятно, ныне Ввведенка Саратского р-на, устар. *Тамур*) на первый взгляд восходит к распространенному тюркскому личному имени *Темир* (от тюрк. «железо») и почетному титулу *хаджи*, прибавляемому к имени человека, совершившего паломничество в Мекку, букв. *Темир-паломник*. Однако, род *темир-ходжа* известен у наиболее близких к ногайцам по родоплеменному составу каракалпаков, у которых он, в составе подразделения сары-тай, входит в племя мангыт (Жданко, 1952, 509), среди племени мангыт у узбеков (Лезина, Суперанская, 1994, 373), в составе племени мангыт, вероятно, входившем в племенное объединение буркут — одно из составных частей Едисанской Орды ногайцев Северного Приазовья (Шабашов, 2009). У буджакских ногайцев аул Темир-Ходжа также входил в Едисанскую Орду (Скальковский, 1848, 48). Таким образом, можно с уверенностью говорить, что тюркский род темир-ходжа возник задолго до переселения ногайцев в Буджак, до сепарации ногайцев, каракалпаков и кочевых узбеков. Возможно, и даже вероятно, что это родовое имя возникло от имени его реального/легендарного родоначальника или прародителя, но непосредственно этот топоним в Буджаке происходит, как видим, не от антропонима, а от родового названия.

Казан-Кулак — название урочища в районе с. Городнее Болградского р-на (вероятно, бывший ногайский населен-

ный пункт *Казан-Дулак* рода Джамбулат-оглу (Скальковский, 1848, 52) — казалось бы восходит к тюрк. *къазанъ* «казан, разновидность посуды» и *къулакъ* «ухо», перенос. «овраг», то есть «казанный овраг», «овраг в виде казана», в связи с определенной его формой или формой склона? Однако, род *къазанъ-къулакъ* известен в составе племени кыпчак у ногайцев Северного Кавказа (Керейтов, 1999, 44). Мотив номинации этого рода остается не ясным, но, очевидно, опять же этот буджакский топоним восходит не к географической номенклатуре, а к тюркскому родовому названию.

Кайраклия — село в Молдове, а также устар. название с. Лощиновка, Измаильского р-на, жители которого — болгары — потомки переселенцев из молдавской *Кайраклии*. Это название, по всей видимости, восходит не к гаг. *кайрак* «лощина; каток; место катания (с горы); подверженное оползням, обвалам (о почве)» (Дрон, 1992, 135), а к ногайскому родоплеменному названию *къайракълы*, входившему в Буджаке в состав племени келеше (Скальковский, 1848, 52). Ср. *къайракъ* — род казахов-коныратов (Лезина, Суперанская, 1994, 201); коныраты, кстати, — одно из наиболее распространенных родовых названий у буджакских ногайцев.

С коныратами, возможно, связано и название другого географического объекта в Буджаке — озера *Сасык*. Обычно его объясняют из тюрк. *сасык* «протухший» (Дрон, 1992, 140), не учитывая, что у тюркских народов имеется род с таким названием — у казахов в составе племени *конрат* и у каракалпаков в составе ктай (Лезина, Суперанская, 1994, 343), оба последних племени были широко представлены и среди ногайцев Буджака.

2. Системный анализ тюркской топонимии может позволить реконструировать родоплеменную структуру, соответственно, — этнический состав ногайцев Буджака. Для этого необходимо сопоставить этнонимические названия, представленные в Буджаке, с родоплеменным составом других этнотерриториальных групп ногайцев и других тюркских народов. Такой анализ нами частично был осуществлен в отношении ногайцев Северного Приазовья 1790-1860 гг. (Шабашов, 2009), имевших, в основном, общее происхождение с ногайцами Буджака. Начата работа и в отношении последних (Шабашов, 2006а; 2006б; 2007).

Реконструируем, например, родоплеменную структуру Едисанской Орды, жившей в западной части Буджака в 1807 г. и появившейся здесь, судя по сравнительным материалам по Приазовью, не позднее 1770 г. П. Н. Пашин в начале XX в. указывает, что Едисанская Орда, проживающая в Ставропольской губернии, делится на три рода: *кенегерезь*, *тулуга* и *буркут* (Пашин, 1912, 219). Эти же данные в 1940 г. подтверждаются Н. А. Баскаковым, который дополнительно уточняет состав племенных объединений (*куьп*) *тувулгъа* (шлем), *буркъыт* и *кенегес* (Баскаков, 1940, 137).

Сравнив эти данные с названиями аулов буджакских едисанцев, можем утверждать, что объединение *тувулга* здесь было представлено родом *нокюз* (*ньокис*), представители которого расселялись в аулах *1-й*, *2-й*, *3-й Нокюз*, *Нукас*, *Менлели-Ага-Нокус*, *Тобук-Нокюз*.

Буркутский куп представлен среди буджакских едисанцев всеми тремя известными у них родами: *йети нокъта* (семь точек) — аул *Единохта*, *оньгит* — аул *Он-Ики* (в Приазовье — *Онки* /*Оники*) и *манъгъыт* — аулы *Манкыд* (возможно, *Акмангит*, совр. Белолесье Татарбунарского р-на), *Демир-Ходжа*, *Джеф-Макыт* (вторая часть — искаженное *Мангыт*?), *Темир-Ходжа*, *Есибей* (принадлежность к мангытам родов *темир-ходжа* и *есибей* устанавливается по материалам каракалпаков (Жданко, 1952, Рис. 3), возможно, *Ислам-Ага* (ср. с родом *ислам-бек* у ногайцев XVII в. (Эвлия Челеби, 1961, 222), *ислам* — у туркменов-эрсари, род *арсары* у каракалпаков входит в племя *мангыт* (Жданко, 1952, 509, Рис. 3) и *Байрамча* (*байрамджа* — туркмены-эрсари (Лезина, Суперанская, 1994, 101).

Кенегесы — аулом *Ой-Мадуд* (в Приазовье — *Оймаут*, *оймаут* — один из родов кенегесов у каракалпаков (Жданко, 1952, 509, Рис. 3).

Три аула рода *секли*: *1-е* и *2-е Секли*, *Сикли*, возможно, были припущенниками в Едисанскую Орду из племени *карарум Джембойлукской Орды*. Во всяком случае, именно такова племенная принадлежность рода *шекли* (для ногайских диалектов характерно чередование *с* ~ *ш*) из племени *къара уьйирим* у ногайцев Северного Кавказа (Баскаков, 1940, 136.).

Для других аулов находим пока лишь отдельные параллели: *Керейс — керес* — род у крымских татар (Эвлия Челеби, 1961, 192), *Шакай — шакай* — узбеки-локай (Лезина, Суперанская, 1994, 444), *Булатджи — булатчи* — казахи-кирей и найман (Лезина, Суперанская, 1994, 131), *Деведжи — деведжи* — туркмены-йомуды (Лезина, Суперанская, 1994, 150), *Сарьяр*, возможно, — *сарылар* — туркмены-эрсари, киргизы-мангуш (Лезина, Суперанская, 1994, 342), *Келле-Кажи*, возможно, — *келле* — туркмены-геклен (Лезина, Суперанская, 1994, 230), *Хаджилер — хаджылар* — туркмены-ата (Лезина, Суперанская, 1994, 411), *Джеламир*, возможно, — *джалаир* /*жалаир* — казахи, каракалпаки, кыргызы (Лезина, Суперанская, 1994, 154, 177), *Сындык — суюндук* — у многих народов, в том числе казахи-жалаир, узбеки-локай (Лезина, Суперанская, 1994, 356-357), *Келесе* — известный у ногайцев, в том числе и в Буджаке, род *келесе* /*келеше* = *халаджи* (Шабашов, 2007, 122), *Мамай — мамай* — казахи-жалаир, найман, каракалпаки-кытай, кыргызы-саруу (Лезина, Суперанская, 1994, 289), *Саке — саке* — кыргызы-солто (Лезина, Суперанская, 1994, 332), *Алсын* = *алчин*, синоним Младшего жуза казахов.

3. Привлечение исторических источников, в том числе картографических, позволяет уточнить первоначальный облик ряда топонимов, квалифицировать их как тюркские и этимологизировать. Например, ойконим *Дивизия* (село Татарбунарского р-на) восходит не к романскому *дивизиу*, откуда и русское *дивизия*, а к зафиксированному А. А. Скальковским аулу Едисанской Орды *Деведжи* (Скальковский, 1848, 47), что прозрачно этимологизируется: от тюрк. *деве* «верблюд» и аффикса пристрастия или профессии *-чи* /*-джи* < «верблюдовод». Род с таким названием известен у туркменов-йомудов (Лезина, Суперанская, 1994, 150).

4. Весьма продуктивно сравнительное изучение топонимии Буджака и Крыма, поскольку эти регионы в наибольшей степени на территории Украины и Молдовы сохранили тюркскую топонимическую систему, и в связи с этнической близостью ногайцев Буджака и тюрков Крыма. Некоторые крымско-буджакские параллели позволяют пролить свет на формирование топонимов в обоих регионах. Так, название крымско-татарского села *Коккоз* (совр. Соколиное Бахчисарайского р-на) (букв. «синий, голубой глаз») некоторые исследователи склонны объяснять тем, что в формировании этой этнографической группы (часть горных крымских татар) особую роль сыграли готы, якобы долгое время сохранявшие здесь свою этничность и светло-пигментированный антропологический тип. Однако, наличие в Буджаке ногай-

ского аула /аулов с таким же названием (*Кокуз* рода Орак-оглу, по А. А. Скальковскому (Скальковский, 1848, 49), *Кичкене Кокос /Kitsch kene Cocos* и *Юкун Кокос /Jukun Cocos* в районе совр. п. Басарабяскэ, по Бауэру (Bawr F. G.), а предполагать присутствие готов среди рода Орак-оглу, переселившегося в Буджак с востока только в XVII в., нет никаких оснований, доказывает, что это — родоплеменное название ногайцев, как оказывается, проникавших далеко вглубь горных долин Крыма. Подтверждением сказанному также служит присутствие рода *коккоз /кок-кез* у казахов (кыпчак), каракалпаков (кыпчак), киргизов (багыш, кыпчак) (Лезина, Суперанская, 1994, 247).

Об этом же, возможно, свидетельствует параллелизм названий крымскотатарского поселения *Албат* (совр. Куйбышево, в той же долине р. Бельбек, что и Коккоз) и молдавских сел *Албота-де-Жос* и *Албота-де-Сус* (Верхняя и Нижняя Албота) в Буджаке. Это название можно сопоставить с родом *албат*, зафиксированном у казахов (?) из племени *кирей* (Лезина, Суперанская, 1994, 76). Племя *кирей /гирей* характерно и для буджакских ногайцев (ср., например, с названием с. *Кириет-Лунга*), и для крымских татар (ср. с родовым именем крымскотатарских ханов — *Гирей*).

Таким образом, анализ топонимии Буджака позволяет осветить ряд проблем этнической истории ногайцев Пруто-Днестровского района, значение этого источника повышается в связи с ограниченной представленностью других видов информации, касающихся внутренней жизни и происхождения этой этнической группы, а также других тюркских народов Восточной Европы.

Литература

Баскаков Н. А. Ногайский язык и его диалекты. М., 1940.

Баскаков Н. А. Родоплеменные названия кыпчаков в топонимии Южной Молдавии // Топонимия Востока. М., 1964.

Дрон И. В. Гагаузские географические названия. Кишинев, 1992.

Дрон И. В., Курогло С. С. Современная гагаузская топонимия и антропонимия. Кишинев, 1989.

Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса (материалы полевых исследований каракалпакского этнографического отряда Хорезмской экспедиции АН СССР 1945-1948 гг.) // Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945-1948. М., 1952.

Еремия А. И. Географические названия рассказывают. Кишинев, 1990.

Еремия А. И. Нуме де локалитэць. Студиу де топонимие молдовеняскэ. Кишинэу, 1970.

Карпенко Ю. А. Топонимия Бессарабии и ее свидетельства о процессе заселения территории (Вопросы топонимического взаимодействия языков) //Историческая ономастика. М., 1977.

Керейтов Р. Х. К вопросу о близости родоплеменного состава ногайцев и родственных им народов // ЭО, 1999, № 6.

Лезина И. Н., Суперанская А. В. Словарь-справочник тюркских родоплеменных названий. Ч. 1-2. М., 1994.

Объяснение случаев от коих каждая колония получила свое наименование и что оные значат на Татарском, Турецком и Молдавском языках // ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 24.

Пашин П. Н. Из поездки к Ногайцам с антропологической целью // РАЖ. 1912. № 1. Кн. 29.

Сергиевский М. В. Топонимия Бессарабии и ее свидетельства о процессе заселения территория // Изв. АН СССР. Отд. лит-ры и языка, 1946, № 4.

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Чеботарь П. А. Заметки о буджакской топонимии // Българска Бесарабия. Вип. 1. Болград, 1999.

Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша. Кишинев, 1990.

Челеби Эвлия. Книга путешествий (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII в.). Вып. 1. Земли Молдавии и Украины. М., 1961.

Шабашов А. В. К вопросу о родоплеменном составе ногайцев Северного Приазовья в конце XVIII — первой половине XIX вв. Симферополь, 2009. (В печати).

Шабашов А. В. Ногайские поселения Буджака 1770—1807 годов // Юго-Запад. Одессика. Историко-краеведческий научный альманах. Вып. 2. Одесса, 2006.

Шабашов А. В. Племена монгольского происхождения в составе Буджакской орды // Цырендоржиевские чтения-2006. Т. III. Тибетская цивилизация и кочевые народы Евразии: кросскультурные контакты. Сборник научных статей. К., 2006.

Шабашов А. В. Центральноазиатские древности Буджака (к вопросу о соотношении родоплеменного состава ногайцев Буджакской Орды и государства кочевых узбеков) // Лукоморье: археология, этнология, история Северо-Западного Причерноморья. Вып. 1. 2007.

[Bawr F. G.] Carte de la Moldavie pour server a L'Historie militaire de la guerre entre les Ruses et les Turcs leve par L'Etat Major sous la direction de F. G. Bawr (1768-1774).

Çakir M. Prut hem Dnestr aralarında moldovadakı kasabaların, komunaların, küülerin hem fermaların türk-tatar adlarının açıklamaları hem bu adlarlan baalı korunmuş kimi legendalar // Çakir M. Gagauzlar: istoriya, adetlär, dil hem din. Chişinău, 2007.

Dron I. Studii şi cercetări (Articole selecte). Chişinău, 2001.

Список сокращений

ГАОО — Государственный архив Одесской области.

РАЖ — Российский антропологический журнал.

ЭО — Этнографическое обозрение.

REZUMAT

În articol sunt analizate unele particularităţi ale toponimiei de sorginte nogaică din Bugeac. Autorul relevă, în special, că majoritatea toponimelor turcice din acestă regiune sunt ascedente ale denumirilor tribale ale Nogailor. Este determinată de asemenea şi structura tribală a unor elemente componente ale nogailor din Bugeac — Hoarda Yedisan. Este apreciată productivitatea studiului comparat al toponimiei din Bugeac şi Crimeea.

Cuvinte-cheie: poporul nogai din Bugeac, toponimie, nominaţie tribală.

РЕЗЮМЕ

В статье анализируются некоторые особенности ногайской топонимии Буджака. Автор, в частности, выявляет, что большинство тюркских топонимов этого региона восходят к родоплеменным названиям ногайцев. Определяется родоплеменная структура части буджакских ногайцев — Едисанской Орды. Подчеркивается продуктивность сравнительного изучения топонимии Буджака и Крыма.

Ключевые слова: ногайцы Буджака, топонимия, родоплеменные названия.

SUMMARY

Some features of the Noghay toponymy of Bujak are analyzed in the article. The author, in particular, reveals the fact that most Turkic toponyms of this region ascend to the tribe names of Noghays. The tribe structure of some of the Noghays of Bujak – the Yedisan Horde – is determined. The efficiency of the comparative study of the toponymy of Bujak and the Crimea is emphasized.

Key words: the Noghays of Bujak, toponymy, tribe names.

В. СЫРФ

СЛОВЕСНЫЙ ФОЛЬКЛОР КАК ВАЖНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

(К постановке проблемы)

Для начала обратимся к понятийному аппарату нашей работы, т. е. что мы вкладываем в понятия «фольклор», «фольклористика», «цивилизация», «тип цивилизации».

Фольклор как художественная коллективная творческая деятельность народных масс, отражающая их жизнь, воззрения, идеалы, зародившись в глубокой древности, — историческая основа всей мировой художественной культуры, источник национальных традиций, выразитель народного самосознания.

Фольклористика, наука о фольклоре, включающая собирание, обработку, изучение и публикацию произведений народного творчества, возникла сравнительно недавно — во второй половине XIX в. Тогда ее называли наукой о народной поэзии, или народной словесности, этнографией (в смысле народоведения) и даже археологией (в смысле науки о старине и традиции) или антропологией (наука о человеческой деятельности).

Как известно, фольклором в XIX в. удовлетворялись не только художественные потребности. Говоря современным языком, он служил и устной книгой, и устным журналом, и устной газетой, и формой художественной самодеятельности, и способом закрепления и передачи исторических, юридических, метеорологических, медицинских и прочих знаний.

Устанавливающиеся экономические и культурные связи, переселения племен и народов в различных направлениях вызывали к жизни широкий обмен материальными и духовными ценностями. В числе последних значительное место занимал фольклор.

Объектом изучения фольклористики всегда была и должна быть поэтическая жизнь народа в ее историческом развитии, история народной поэтической культуры, каким бы изменениям она ни подвергалась и какие бы формы она ни приобретала. Однако в понятие «фольклор» мы вкладываем сегодня не только создаваемые народом и бытующие в народе поэзию (стихотворные, прозаические и афористические виды), музыку (песни, инструментальные наигрыши и пьесы), театр (драмы, сатирические пьесы, театр кукол и масок), но и танец, архитектуру, декоративно-прикладное искусство, а также игры и представления; обычаи, обряды и праздники; этикет; медицину; метеорологию; метрологию.

Вне сомнений, всякое проявление народной мудрости служит познанию окружающего человека мира, воспитанию в нем лучших качеств характера, развитию эстетического вкуса. Все вышеперечисленное органически связано и с такими сторонами духовной культуры каждого народа, как традиционное религиозно-мифологическое мировоззрение, народно-разговорный язык, этнопедагогика и этнопсихология.

Цивилизация в основном своем значении, как известно, — исторически определенный уровень развития общества, выраженный в различных типах и формах организации жизни и деятельности людей, а также в создаваемых ими материальных и духовных ценностях, в том числе и в фольклоре.

В настоящее время существуют разные позиции в исторической оценке явления цивилизации. Известны различия в объеме, характере содержания, вкладываемых в понятие цивилизации. Это этнические и межэтнические цивилизации (региональные); стадиальные — неолитическая, докапиталистическая; формационные — рабовладельческая, феодальная, капиталистическая, социалистическая; локальные — по типу местности (городская, деревенская); географически дифференцируемые (европейская, азиатская, ближневосточная и т. п.); по исторически определенному месту и хронологически различные (шумерская, критская, античная, китайская, исламская и т. д.) и другие[1].

Цивилизационный подход в фольклористике, на наш взгляд, предполагает рассмотрение фольклорных произведений по отношению к определенным историческим эпохам, к конкретным обществам, народностям, нациям, этносам, а также к специфическим сферам деятельности или жизни людей.

Исторические изменения народной жизни вели к изменению или появлению, а то и к исчезновению определенных эстетических или бытовых потребностей, обычаев, обрядов, а вслед за ними — и соответствующих видов фольклора. Каждое фольклорное произведение выполняло определенную социально-бытовую функцию, что вызывало к жизни различные виды устного народно-поэтического творчества, давая им свои темы, образы, стиль и т. д. В древнейший период у большинства народов бытовали родовые предания, трудовые и обрядовые песни, мифологические рассказы, заговоры. Позже, на рубеже перехода к классовому обществу, возникают современные подвиды сказок (зооморфные, богатырские, волшебные и другие) и архаические формы эпоса. В период формирования раннефеодальных государств складывается героический эпос; затем возникают эпические песни исторического и балладного характера, исторические предания. Позже других видов классического словесного фольклора формируются внеобрядовая лирическая песня и романс, поздние подвиды народной драмы, частушка и виды рабочего фольклора — пролетарские песни, устные рассказы и т. п.

В процессе бытования фольклорное произведение совершенствовалось, однако изменения могли приводить и к разрушению его художественной цельности. Изменения зависели от поэтической специфики фольклорного вида, от степени одаренности исполнителя, от соответствия произведения мировоззрению и художественным вкусам последующих поколений и, в конечном счете, от характера социальных и культурных сдвигов в обществе.

Взаимодействие культур происходило всегда. В наше время межэтнические связи очень активизировались, межгосударственные и межрегиональные миграции заметно усложнили национальную структуру всех стран, особенно крупных городов. Лингвисты не зря говорят о «языковых союзах», то есть о связях и взаимодействии самостоятельных языков контактирующих народов. То же самое наблюдается и в историко-культурной сфере — в науке давно прижились термины «циркумполярная», «циркумбалтийская», «средиземноморская», «карпато-балканская» и тому подобные культуры.

Бесспорно и всеобщее распространение мировых комплексов культуры, то есть идет процесс глобализации. Что-то при этом теряется. Прогресс всегда сопровождается потерями, однако многое еще не утрачено и, видимо, утрачено не будет, если мы отнесемся к этому вполне разумно. Это проблема не только культурологическая, но и духовная, нравственная, проблема нашей общей совести. Надо найти возможность каждому этносу, существующему ныне на Земле, остаться самим собой.

Очень важно, что в основе особенностей культуры каждого народа лежат свои фольклорно-этнографические традиции. Если говорить о Европе, то она всегда рассматривалась этнографией (этнологией, культурной антропологией) и фольклористикой как специфический и единый историко-этнографический (историко-фольклорный) регион. Но это не значит, что все везде было одинаковым. Объектом нашего дальнейшего рассмотрения и является словесный фольклор как важная составляющая в культурном наследии европейской цивилизации.

Обратимся к историко-культурному феномену, например из сферы традиционной устной народной поэтической прозы — к сказке. Сказка — один из наиболее хорошо изученных в науке видов фольклора (наряду с балладой, преданием, эпосом). Мощный толчок развитию сказковедения дал в свое время сборник братьев Гримм[2].

Второй толчок, если позволительно употреблять такой «термин», дала «финская школа», появившаяся в XIX в., и получившая большую популярность в первые десятилетия XX в.[3] В отличие от братьев Гримм, которые искали в немецкой сказке выражение старогерманского духа, финская школа основывалась на теории заимствования, считала, что тот или иной сюжет сказки может возникнуть только однажды, при этом он передается из одной этнической среды в другую, приобретая интернациональный характер. Задача сказковедения — проследить этот путь и попытаться восстановить сказку в ее первоначальном виде.

Если братья Гримм занимались сказкой на заре европейского сказковедения, когда оно еще очень мало знало о сказках даже европейских народов и еще меньше о сказках народов других континентов земного шара, то к началу XX в. эти знания стали довольно обширными. Характерно, что к столетнему юбилею сборника братьев Гримм начал издаваться знаменитый пятитомный комментарий к этому сборнику немецкого фольклориста И. Больте и чешского — И. Поливки[4]. Дополняя и развивая комментарий самих братьев Гримм, они собрали неслыханное количество сюжетных параллелей к этому сборнику. Сюжеты сказок оказались международными. Среди параллелей было множество европейских.

У нас возникает, по меньшей мере, два вопроса. 1. Значит ли это, что в сказках отдельных народов нет ничего национально специфического? 2. Значит ли это, что в сказках европейских народов нет ничего специфически европейского, что они тонут в море мирового фольклора?

Ответы наши могут быть пока только краткими и не окончательными. Этнически специфическое в сказке надо искать на уровнях *выше* или *ниже* сюжета. Сюжет отражает закономерности сказкотворчества, единые для всего человечества. Этнически же особенное обнаруживается в структуре сюжетного репертуара, характерном для отдельных народов или их родственных групп, и в своеобразных слияниях сюжетов в сложных текстах либо в характерном наборе мотивов, реализующих сюжет, в бытовых реалиях и верованиях, проникающих в сказку, в специфических словесных формулах и, шире, в поэтике сказки, в ее словесной плоти.

Ответ на второй вопрос еще сложнее. Лучшим исследованием сказки в общеевропейском масштабе остается монография известного швейцарского фольклориста М. Люти «Европейская сказка»[5]. Ученый видит в волшебной сказке сублимацию важнейших сторон человеческого существования, скрытую в форме авантюрного повествования. В целом же это книга о сюжетосложении, поэтике и стилистике. Однако она не содержит сопоставительного изучения европейской и мировой сказки. Есть также несколько работ, содержащих внутриевропейские сопоставления двух или нескольких народов (например, А. фон Левис оф Менар «Герой русской и немецкой сказки»)[6]. Очень много дает в этом отношении издающаяся в ФРГ и США «Энциклопедия сказки»[7].

Исследователи сказки обладают мощным механизмом — системой, которая позволяет учесть все известные сюжеты, предлагает их группировку, нумерацию с резервными номерами и библиографию. Основания ее были заложены финским фольклористом А. Аарне, издавшим в 1910 г. каталог сюжетов финских народных сказок[8]. Вслед за ним стали появляться каталоги сюжетного репертуара разных народов мира[9], а в 1928 г. американский фольклорист С. Томпсон опубликовал сводный указатель, вобравший в себя материалы национальных каталогов (он переиздавался в 1961, 1964 и 1973 гг. с дополнениями)[10]. По материалам этих указателей возникло несколько сопоставительных исследований самого С. Томпсона, Р. Боггса и др.[11]

В настоящее время существуют указатели, охватывающие сюжетный репертуар более чем 30 народов Европы.

Сюжеты сказок интернациональны. Однако обнаружилось, что система Аарне-Томпсона все-таки с трудом применима к сказкам тюркских народов, китайским, монгольским, японским сказкам, сказкам народов Индии, а тем более — Африки, Латинской Америки, Австралии и Океании. Это означает, что существует европейская сказка как специфический классический тип. При сопоставлении сказок европейских народов обнаруживается, что около двух третей сюжетов примерно одинаковы — это преимущественно волшебные сказки, сказки о животных и наиболее архаичные новеллистические сказки.

Сходные результаты получены и исследователями европейских народных баллад, преданий и эпических песен[12]. Следовательно, мы вправе говорить об общности европейской фольклорной культуры и ее варьировании в отдельных субрегионах Европы и в отдельных этнических средах.

Процесс урбанизации и модернизации культурного наследия развивался и развивается в разных странах разными темпами и в своеобразных формах. Фольклор при этом становился посредником между деревенской и городской цивилизациями. Большой интерес в этой связи представляет изучение проблемы фольклоризма, понимаемого как вторичная форма архаических народных традиций (от музыки до туристических сувениров).

Процесс урбанизации общества выразился еще и в динамичном развитии технических средств массовой информации — кино, теле-, радио- и видеосистем, в компьютеризации и в распространении густой сети информационных технологий, что вовсе не означает развитие духовности и общей культуры городского населения. Собирая фольклор на селе, мы чаще встречаем людей, богатых не деньгами и

вещами, а народной мудростью, памятью времени, опытом жизни и труда.

Мы подчеркиваем особую роль фольклора в судьбах духовных культур отсталых в прошлом и, в известной степени, крестьянских народов, гагаузов, например.

Традиционно-бытовая культура гагаузов, как и многих других народов, народностей и этнографических групп, населяющих страны Европы, состоит из сложных напластований, возникших в разные исторические периоды их развития. Религиозно-мифологическое мировоззрение гагаузов формировалось как на наследии древних тюркских кочевых племен, осевших на Балканском полуострове, так и благодаря постоянным контактам со славянским, греческим и романским миром. Поэтому в гагаузском фольклоре в записях и публикациях XX — начала XXI вв.[13] и сохранились наряду с христианским содержанием его произведений отголоски языческих верований, особенно в мифологии и сказочном эпосе.

Роль словесного фольклора в традиционно-бытовой культуре гагаузов всегда была велика: вплоть до появления в 1957—1958 гг. письменности и индивидуального творчества фольклор оставался основной формой художественного отражения действительности.

Гагаузскому литературоведу и критику П. А. Чеботарю принадлежит точная и верная, на наш взгляд, оценка сказочного творчества литератора С. С. Булгара: «Подобно всем гагаузским писателям, С. Булгар испытал на себе благотворное влияние фольклора. Разница, однако, в том, как проецировались фольклорные мотивы в том или ином случае. <...> В одних случаях это литературно обработанная сказка, в других автор соединил несколько близких по духу сказочных сюжетов, введя одного сквозного героя. Единый стиль изложения также создает ощущение целостности и гармоничности. В итоге получилось новое, фольклорно-приключенческое повествование»[14]. Свидетельством и аргументом в пользу сказанного может служить и небольшое предисловие П. А. Чеботаря *«В соавторстве с народом»* к сборнику сказок С. С. Булгара[15].

Сказки С. С. Булгара представляют нам целую галерею персонажей, а также мотивы и сюжеты, в которых просматриваются элементы словесной магии наших предков и их мифологические представления о природе и обществе, прослеживается прямая связь с древней историей народа, восходящей к язычеству.

Надо сказать, что многие фантастические образы, мотивы и сюжеты сказок, собранных и творчески переработанных автором, отражены в мифологических и сказочных представлениях народов тюркского и нетюркского мира. Это говорит, с одной стороны, о преемственности культурных традиций с древнейших времен, с другой — о результатах межэтнических контактов с совместно проживавшими народами.

Устное народное поэтическое творчество гагаузов является бесценным достоянием национальной культуры, древние фольклорные традиции выступают и поныне в формах сравнительно очевидных и живых, то есть собиратели и исследователи фольклора в значительной мере еще могут фиксировать естественные этнокультурные процессы и явления. В различных областях национальной культуры гагаузов — в художественной литературе, в театральном, музыкальном, изобразительном искусстве — значительную роль играют фольклорные традиции: из фольклора профессионалы заимствуют или используют не только отдельные мотивы, сюжеты и поэтические приемы, но и «самый взгляд на природу и человека, а вместе с тем и те живительные народные соки, которыми питается национальное чувство»[16].

Таким образом, в рамках вышеизложенного, мы приходим к выводу, что словесный фольклор как один из элементов обширного этнокультурного наследия Старого Света играет роль связующего звена не только между поколениями, но и между разными типами цивилизаций. В контексте европейской цивилизации мы констатируем общность сюжетов, мотивов, образов в различных жанрах и видах устного народного поэтического творчества, что объясняется длительным историческим процессом совместного проживания на одном континенте, постоянными контактами различных по происхождению культур.

Этнически же особенное обнаруживается в жанрово-видовой структуре, характерной для отдельных народов или их родственных групп, и в своеобразных слияниях сюжетов в сложных текстах либо в характерном наборе мотивов, реализующих сюжет, в бытовых реалиях и верованиях, проникающих в сказку, в специфических словесных формулах, в антропонимах и топонимах и, шире, в поэтике сказки, в ее словесной плоти.

Таков, на наш взгляд, основной узел проблем и вопросов, представляющих научный интерес и требующих дальнейшего своего исследования и решения.

Примечания

[1] См.: Цивилизация и исторический процесс. М., 1983. С. 1, 5, 32, 64, 66.

[2] См.: Grimm J. und W. Kinder- und Hausmärchen. Berlin, 1822. Bd. 1-3; Гримм, братья. Сказки. М., 1978.

[3] См.: Krohn J. Suamalaisen kirjallisuuden vaiheet. Helsihgissä, 1897; Aarene A. Die Tiere auf der Wanderschaft: eine Märchenstudie (FFC, 11). Helsinki, 1913.

[4] См.: Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. Leipzig, 1913-1932. Bd.1-5.

[5] См.: Lüthi M. Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen. 4 Aufl. München, 1974.

[6] См.: Löwis of Menar A. Der Held im deutschen und russischen Märchen. Jena, 1912.

[7] Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Herausgegeben von K. Ranke. Berlin; New-York, 1977. Bd. 1; 1979. Bd. 2; 1981. Bd. 3.... В 2008 г. вышел очередной, 13-й, том продолжающегося издания.

[8] См.: Aarne A. Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki, 1910.

[9] См.: Каталоги сюжетного репертуара разных народов Европы: Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне. Л., 1929; Арайс К., Медне А. Указатель типов латышских народных сказок. Рига, 1977; Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979; Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е. Български фолклорни приказки: Каталог. София, 1994; Кербелите Бр. Каталог литовского повествовательного фольклора: Сказки о животных // Фольклор. Комплексная текстология. М., 1998. С. 252-317; и др.

[10] The Types of the Folktale.A Classification and Bibliography, Antti Aarne's «Verzeichnis der Märchentypen» (Folklore Fellow Communications (FFC, № 3). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision // FFCommunications. Helsinki, 1964 (1973). № 184.

[11] Boggs R. The Halfchick Tale in Spain and France (FFC, 111). Helsinki, 1933; Thompson S. The folktale. New-York, 1946; Idem. Narrative Motif-Analysis as a Folklore Method // FF Communicati-

ons. 1955. № 161; Idem. Motif-Index of Folk-Literature. Vol. 1-6. Copenhagen and Bloomington, Indiana, 1955-1958; Second Revision: Bloomington (London), 1966.

[12] См., напр.: Nancey J.-G. Ballade d'Europe: 1985-2005: essai. Paris, 2005 ; Strath B. Myth and memory in the construction of community : historical patterns in Europe and beyond. Bruxelles, 2000; Lomax A. Folk Song Style and Culture. Washington, 1968.

[13] См., напр.: Баллада тӳркӳлери: Сӧлпет топлуму / Хазырл. М. А. Дурбайло. Кшн, 1991; Гагауз фольклору / Собир. и сост. Н. И. Бабоглу. Кшн, 1969; Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Часть X. Наречия бессарабских гагаузов / Тексты собраны и переведены В. Мошковым (с двумя прибавлениями). СПб., 1904.; Покровская Л. А.,Чернышева М. Б. Народные песни гагаузов. М., 1989; Чимпоеш Л. С. Дастанный эпос гагаузов. Кшн, 1997; Gagauz halk türküleri / Topl. hem hazırl. M. Durbaylo. Havaları seçän, notalara geçirän hem muzıka redaktoru P. Stoyanov. Chişinău, 2001.

[14] Чеботарь П. А. Гагаузская художественная литература (50—80-е гг. XX в.): Очерки. Кишинев, 1993. С. 108.

[15] Чеботарь П. А. В соавторстве с народом // Булгар С. Дев адамын оолу: Масаллар. Кишинев, 1990. С. 3-4.

[16] Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. I. С. 413.

REZUMAT

În articolul de faţă folclorul, fiind abordat ca fenomen ce reprezintă creaţia populară orală poetică, este examinat din punct de vedere al concepţiei civilizatoare acceptate în ştiinţă. În baza poveştilor populare şi a altor specii folclorice se constată în prezent comunitatea culturală a folclorului european şi specificul său în raport cu alte regiuni istorico-etnografice din lume. În mod special, este evidenţiată semnificaţia deosebită a folclorului în soarta culturii spirituale a etniilor înapoiate în trecut şi se evidenţiază rolul mediator al folclorului nu doar între generaţii, ci şi între diverse tipuri de civilizaţie.

Cuvinte-cheie: folclor, civilizaţie, tip de civilizaţie, urbanizare, Europa, găgăuzi, basmologie.

РЕЗЮМЕ

В данной статье фольклор как устное народное поэтическое творчество рассматривается с точки зрения цивилизационного подхода в науке. На примере народной сказки и других видов фольклора констатируется существование в настоящее время общности европейской фольклорной культуры и ее специфика относительно других историко-этнографических регионов планеты. Подчеркивается особое значение фольклора в судьбах духовных культур отсталых в прошлом народностей и народов, а также акцентируется внимание на связующей роли фольклора не только между поколениями, но и между разными типами цивилизаций.

Ключевые слова: фольклор, цивилизация, тип цивилизации, урбанизация, Европа, гагаузы, сказковедение.

SUMMARY

The article considers folklore as oral folk poetic arts from the civilizational point of view in science. A folk tale and other kinds of folklore serving as examples, the existence of the common European folklore culture and its specificity in comparison with other historical and ethnographic regions of the world are established. The author emphasizes particular significance of folklore in the destinies of the spiritual cultures of the peoples, backward in the past, as well as the role of folklore as a link not only between generations, but also between different types of civilizations.

Key words: folklore, study of folklore, civilization, type of civilization, urbanization, Europe, Gagauzians, study of folk tales.

Ж. КУШНИР

ТВОРЧЕСТВО МИХАИЛА ГРЕКУ, АДЫ ЗЕВИНОЙ И ЭСФИРИ ГРЕКУ В СВЕТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА
(К постановке проблемы классики)

Часть I

Для адекватной идентификации творчества трех великих художников Молдовы — живописи Михаила Греку (1916—1998), Ады Зевиной (1918—2005) и керамики Эсфири Греку (1919—1992), — для определения его истинного места в мировом культурном процессе и для того, чтобы это творчество оказалось в «видимой» части мирового информационного пространства, нам представляется необходимым применение такого инструментария, как культурологическая концепция Ортеги-и-Гассета в сочетании с понятием «классика».

Указанный инструментарий, однако, сам устойчиво пребывает в «невидимой» части информационного пространства. А это, в свою очередь, — прямое следствие кризиса, в котором находится гуманитарное познание в целом[1].

«Перевернем» это утверждение так, чтобы оно, оставаясь справедливым, перестало быть печальным. Ничто не мешает рассматривать трудность как побуждение к действию. Если адекватная «видимость» некоторых культурных артефактов (отметим: их множество!) несовместима с кризисом гуманитарного познания, то кризис может быть «снят» их возвращением в область «видимости».

Отличительная черта подобных артефактов — ощутимое через них присутствие смысла как такового. Отличительная черта кризиса — навязчивое присутствие осознанных или полубессознательных попыток манифестировать концепцию отсутствия смысла.

Судя по всему, возвращение таких артефактов в область «видимости» осуществляется лишь при активном участии творческой мысли, которая явно или неявно следует концепции присутствия смысла.

А значит, исследуя творчество великих художников Молдовы при помощи культурологического инструментария, приходится одновременно дорабатывать и сам инструментарий. Это осуществлено в рамках концепции эстетического смысла, которую мы последовательно разрабатываем на основе идей многих выдающихся исследователей. Концепция Ортеги, разумеется, существует независимо от автора данной статьи, но предстает наблюдателю «разбросанной» по множеству трудов великого испанского мыслителя: пришлось «собрать» ее воедино. Мы сначала рассмотрим понятие «классика» и концепцию Ортеги, затем — творчество художников.

1. Трактовка понятия «классика»

Проблема классики многоаспектна[2] и актуальна для культурологии, литературоведения, искусствоведения, этнологии etc.

Под классикой мы подразумеваем особую часть информационного поля, которая относится к области искусства и гуманитарных наук и характеризуется любопытной особенностью: она необходима человеческой индивидуальности, чтобы творить саму себя, стать адекватной себе самой. Это парадоксальное качество парадоксальным же образом «озвучено» в культурологической концепции Х. Ортеги-и-Гассета: «каждому, кто претендует на звание мыслителя» следует «безоговорочно предъявлять» требование, чтобы он «сказал хоть что-то, без чего нельзя жить» (Ортега, 1997, 115-116).

Понятие «классика», по сути, связано с триадой *эстетический смысл-мимезис-катарсис* (Кушнир, 2008). Классическим мы будем называть произведение, где выявление эстетического смысла, то есть мимезис[3], происходит в максимальной степени, а классикой — совокупность таких произведений. Индивидуальность формирует себя благодаря катарсису — эстетически достигаемому просветлению.

Классика — это адекватная Универсуму глубина постижения реальности, и потому всегда неожиданна: не следует канонам, а, можно сказать, создает их. И каждый раз это потрясение. Не имея ничего общего ни с каким «подражанием», классика не ограничена никакой формой — может существовать как авангардная живопись, модернистский текст, экспериментальный театр — и всегда провоцирует зрителя на столь же плодотворную творческую свободу, какой исполнена сама. У каждого течения есть то, что невольно называют «классикой», — наиболее точные и совершенные проявления стиля. Можно говорить о классических произведениях античности, барокко, постмодернизма etc.

Наблюдается интересный феномен: индивидуальность испытывает чувство глубинной защищенности, подсознательно полагая, что эти сокровища духа, эти гаранты ее духовного благополучия получены раз и навсегда (булгаковское «рукописи не горят»).

2. Некоторые аспекты «невидимости классики» в свете открытий Ортеги-и-Гассета

Возможен, однако, вариант, когда классическое произведение, будучи крайне актуальным, в ноосфере практически отсутствует.

Концепция Ортеги, разносторонне связанная с проблемой классики, рассматривает и различные степени присутствия классики в ноосфере: «У славы всякого художника свое лицо» (Ортега, 1997, 169). Как повествует Ортега, работы Веласкеса стали достоянием ноосферы вовсе не сразу и отнюдь не гарантированно. Едва ли не полторы сотни лет никакого мирового признания Веласкеса не наблюдалось. Его картины не погибли по счастливому стечению обстоятельств, хранясь, как-никак, во дворце. Мировое признание «настигло» их, лишь когда наметился подъем в английской живописи, тоже устремленной к эстетическому смыслу. Более раннего энтузиастического восторга Гойи по поводу Веласкеса оказалось мало: при столь плотной «невидимости» информационного поля один все-таки не воин. (Не исключено, впрочем, что усилия Гойи и сыграли весьма важную роль в конечном успехе).

Наиболее общая причина «невидимости» классических произведений — это «невидимость» самой классики как инструмента, необходимого для адекватного формирования индивидуальности.

На сегодняшний день ситуация лишь ухудшилась. При кажущейся доступности «любой» информации, именно классика, эта особая часть информационного пространства, «скрыта» от восприятия. Как правило, она достояние лишь узкого круга специалистов. Уместнее даже говорить о множестве таких «кругов», достоянием которых являются разные ее составляющие. А неустанные попытки идентифицировать классику как целостное понятие, предпринимаемые со стороны языка, разбиваются о своеобразную терминологическую «неразличимость», которая мягко и завуалированно провозглашает сущностное равенство между искусством и многими из его суррогатов[4]. Этот терминологический скандал не случаен. Он отражает процессы, определяющие состояние ноосферы.

Можно, почти не утрируя, сказать: на сегодняшний день самой эзотерической информацией является факт существования искусства как такового.

Эта черта нашей эпохи, мы полагаем, связана с тем, что в ноосфере по-прежнему господствует трактовка человека как средства, а не как главной цели политических процессов. Другими словами, он рассматривается как объект насилия или манипуляций, а в условиях демократии, когда насилие сведено к минимуму, роль манипуляций возрастает. Все, что связано с эффективным и качественным формированием индивидуального начала, входит в резкое противоречие с этой тенденцией и, соответственно, не поддерживается доминирующими социальными структурами.

Мы надеемся, что принцип последовательного катарсиального осмысления, предлагаемый и осуществляемый в данной статье, откроет возможность, во-первых, максимально усилить «звучание» термина «классика», и, во-вторых, в какой-то мере «снять» деструктивные процессы в ноосфере.

3. Культурологическая концепция Ортеги-и-Гассета

Итак, классика — напомним о требовании, которое, по Ортеге, «должно безоговорочно предъявлять» каждому автору, — всегда дает воспринимающей индивидуальности «хоть что-то, без чего нельзя жить».

Из этого неимоверного требования сам Ортега — с явным наслаждением — и исходил, выстраивая свои концепции[5]. Например, утверждал: «Человек <…> в сущности особенно нуждается <…> в вечности. Мы же располагаем лишь обрывком вечности» (Ортега, 1997, 67). Контекстуальным синонимом «вечности» при этом морфологически оказывался «смысл». Ведь «обрывком» — едва ли не тем же самым — являлся «весь этот мир, кажущийся нам таким большим»: он, однако, «всего лишь осколок» и вследствие этого печального качества «лишен смысла». (То есть «смысл» по Ортеге равнозначен позитивной бесконечности). Разумеется, «мы обречены на вечный <…> поиск недостающей части»; еще она «зовется Богом, *Deus absconditus* — *Богом сокровенным*» (Ортега, 1997, 147).

Структура мироздания, возникающая из всех этих имеющихся и «недостающих» частей, а также из их столь неизбежных поисков, представляется еще более сложной, если учесть следующее. Человек в концепции Ортеги — уникальная индивидуальность, но одновременно еще и брат-

близнец Универсума в целом: «<…> мы можем представить нашу жизнь как дугу, соединяющую мир и Я; но не сначала Я, потом мир, а одновременно оба <…> в жизни личность и мир подобны божествам Древней Греции и Рима, которые родятся и живут рядом: например, Диоскуры, — пары богов, которые обычно именовались dii consentes, боги единодушные» (Ортега, 1991, 171). Другими словами, та «сокровенность» (она же «смысл», она же «вечность»), обретению которой человек столь настоятельно — структурой всего мироздания — вынужден себя посвятить, есть «недостающая часть» и его самого.

В обретении этого «сокровенного» неизмеримо важную роль играет искусство. Оно есть «познание невыразимого», или прикосновение к «смыслу» (Ортега, 1997, 53, 54). Поэтому создание произведений искусства и оказывается «призванием» человека, а их адекватное восприятие — столь существенно важным делом[6].

Понятие «призвания» в ортеговской концепции — одно из ключевых. Эта сокровенная и высокая суть индивидуальности воплощает человека едва ли не больше, нежели его тело и душа вместе взятые[7]. «Призвание — это внутренний императив, определяющий наше бытие, подсказывающий нам, что мы должны делать, чтобы совпасть с нашим подлинным "я". Чаще всего мы изменяем самим себе, не слушаем голоса призвания и, вместо того, чтобы стремиться быть, отказываемся быть» (Ортега, 1997, 120). Это бытие, к которому мы призваны, но далеко не всегда осуществляем, определяется феноменом творчества, который онтологически парадоксален: человек знает, что он создает, хотя этого еще не бывало (Ортега, 1997, 119). Это то, что Н. Бердяев, а также Х. Г. Гадамер называют «приростом бытия» (Гадамер, 1988, 187): «*Во всяком творческом акте есть абсолютная прибыль, прирост*» (Бердяев, 1994, 138).

Мысль Ортеги перекликается с высказываниями Михаила Греку о процессе творчества и его сути: «Я раньше не понимал до конца, что я делаю. Я один из тех, кто привнес в свое искусство интуицию, свободу, спонтанность. <…> И постепенно мне открылась одна истина, <…> истина, что форма и есть содержание. <…> зарождение на холсте формы и есть содержание и смысл. <…> Руководствуюсь с детства какой-то мистикой. <…> Мы должны быть искренни с самими собой. А взрослый человек этого не хочет. <…> Рождающаяся реальность — она меня ведет <…>. Эстетика — самый большой враг идеологии, идеология чувствует, что там есть что-то, что ее подведет. <…> Мы есть одно, а на самом деле мы другое <…> непонятная и трогательная красота»[8].

Высказывания, перекликающиеся с утверждениями Ортеги, есть и у Ады Зевиной. С ее точки зрения, то или иное направление в живописи (светотень, чистый цвет) есть «форма выражения» (эстетического смысла — Ж. К.); этика и эстетика «в чем-то тождественны»[9]; талант — это не дар, это поручение (ее любимая цитата из Баратынского). А предназначение понималось Зевиной как «готовность», причем именно «к жизни»[10].

Ортега выявляет важные закономерности, которым феномен творчества подчинен во времени и в пространстве. Для удобства пользования обозначим их: «прямая Ортеги-и-Гассета» и «закон запоздания-опережения».

«Прямая Ортеги-и-Гассета» выглядит так:

«Закон, предрешивший великие перевороты в живописи, на удивление прост. Сначала изображались предметы, потом — ощущения и, наконец, идеи. Иными словами, внимание художника сосредоточилось на внешней реальности, затем — на субъективном, а в итоге перешло на интрасубъективное. Три названных этапа — это три точки одной прямой.

Но подобный путь прошла и западная философия, а такого рода совпадения заставляют все с большим вниманием относиться к обнаруженной закономерности» (Ортега, 1991, 200-201).

Эта «прямая Ортеги», обозначенная тремя точками — объектами внимания художника или мыслителя, — имеет четкую направленность извне вовнутрь («вглубь» человека). Первая точка — уровень внешней реальности (предмет). Вторая точка — уровень глаза (поверхность соприкосновения мира и человека; субъективное зрительное ощущение: импрессионисты писали натуру размытой, как видит ее глаз сквозь воздушную дымку). Третья — уровень мозга, обобщающего и постигающего абстрактные построения («интрасубъективное»). Уместно задаться вопросом: существует ли четвертая точка, расположенная еще «глубже».

Мы полагаем: четвертая точка на «прямой Ортеги» существует — это уровень внутренней бесконечности человека (глубины человеческой индивидуальности). Более того, эта четвертая точка определяет собой не более и не менее как суть постмодернизма. Мы берем на себя смелость идентифицировать постмодернизм с дальнейшим движением «эстетического видения вглубь, в новые глубинные пласты» (Бахтин, 1986, 331) микрокосма, что, собственно, предсказано М. Бахтиным. А широко разрекламированную идентификацию этой культурной эпохи с разнообразно интерпретируемым отсутствием смысла мы квалифицируем как явно не адекватную эмпирической реальности, которая включает такие имена, как Х. Л. Борхес, А. Битов, Л. Бунюэль, Л. Висконти, А. Куросава etc.

Примечания

[1] Для Риты Клейман (1947–2008), выдающегося отечественного культуролога, характерны как ощущение неправомерности существования этого кризиса, так и устремленность к тому, чтобы его «снять». Все это проявлялась не только в научных трудах Р. Я. Клейман, но и в широком — сродни «пиру на весь мир» — вовлечении коллег в упомянутый процесс: «Естественно, только ценой коллективных интеллектуальных усилий может быть осуществлен такой прорыв, в который каждый внесет свою посильную лепту» (Клейман, 2007, 115).

[2] Проблема классики в дальнейшем предполагает: изучение закономерностей ее формирования; введение и осмысление такого понятия, как эстетическая составляющая ноосферы; изучение ее функций; исследование творчества великих художников как самого по себе, так и в его воздействии на ноосферу (включая предельные случаи, когда воздействие кажется неотличимым от нуля); рассмотрение причин, определяющих тенденцию «вытеснения» из современной ноосферы произведений высокой эстетической значимости; осмысление последствий «обедненного» состояния ноосферы, выработка рекомендаций etc.

[3] Напомним: грандиозная мысль Аристотеля о *мимезисе* веками подменялась идеей о подражательной природе искусства — из-за досадной ошибки перевода, вызванной многозначностью древнегреческих слов (Вейдле, 2002, 346). В контексте «Поэтики» *мимезис* — это эпифания высшего смысла в произведении искусства. Слово *мимезис* тогда обозначало

богоявление, являвшееся целью священного действа *dromenon*, осуществлялось «танцем и жестом, ритмом, словом и мелодией»).

[4] Сошлемся на наблюдения М. Гаспарова: (Гаспаров, 1987, 157).

[5] Этому качеству ортеговской мысли сродни ее карнавализованность — см., например, карнавализованные сожаления о «бедной Испании», чья многовековая история интеллектуально «по-прежнему нетронута» и потому она «все еще девственница» (Ортега, 1997, 116) — и интеллектуальная отвага. Автор упоминает о ней, уподобляя себя мадридскому мальчишке, который во время корриды очертя голову вырывается на арену и, сорвав с себя рубашку, начинает дразнить ею одного из молодых бычков: «Во мне все время живет этот мальчишка, и я не могу видеть острые рога проблемы, чтобы не поддаться безрассудному порыву и не броситься ей навстречу» (Ортега, 1997, 114). Цель своих лекций Ортега видит в том, чтобы слушатель ощутил подлинную жизнь своей личности и благодаря этому оказался «лицом к лицу с проблемами нашего и не только нашего бытия, обретая возможность взглянуть в глаза всегда немного пугающей правде» (Ортега, 1997, 112). При этом «немного пугающей» правда является лишь из-за своей глубины.

[6] Напомним: признак искусства, сходный с ортеговской эпифанией сокровенного смысла, составляет основу концепции эстетического смысла (Кушнир, 2006, 169-173).

[7] «Человек не есть его тело, не есть его душа. Душа и тело — всего лишь доступные ему подручные механизмы, с помощью которых он осуществляет свою жизнь, то есть становится определенной индивидуальностью среди себе подобных. Этот идеальный герой, которым является каждый из нас, и есть то, что зовется "призванием"» (Ортега, 1997, 29).

[8] Цит. по: Кушнир Ж. И. Разговор с художником // Молодежь Молдавии. 12 июня 1990. С. 8.

[9] Цит. по: Кушнир Ж. Две или три вещи, которые я позволяю себе не знать // Молдавские ведомости. 5 сент. 1998. С. 9.

[10] Из архивов автора.

Литература

Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.

Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Т. 1. М., 1994.

Борхес Х. Л. Сочинения в 3-х тт. Т. 3. М., 1997.

Вейдле В. Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства. М., 2002.

Гадамер Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988.

Гаспаров М. Классики // Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.

Гомбрих Э. История искусства. М., 1998.

Де Моран А. История декоративно-прикладного искусства: От древнейших времен до наших дней. М., 1982.

Клейман Р. Я. К проблеме методологического синтеза в современной этнокультурологии: наследие Старца Молдавского Паисия Величковского на стыке межэтнических и междисциплинарных исследований // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 2. Chişinău, 2007.

Клейман Р. Я. Русская словесность как системообразующий фактор культурологической концепции Гершензона // Славянские чтения: Материалы научн.-теорет. конференции. Вып. 2. Кишинэу, 2004.

Клейман Р. Я. Творческий метод М. О. Гершензона и теоретико-методологическая мысль в литературоведении XX века // Ежегодник Института межэтнических исследований. Т. 2. Кишинэу, 2001.

Кушнир Ж. Концепция эстетического смысла в системе критериев оценки художественного текста (к постановке проблемы) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice. Vol. VI. Chişinău, 2006.

Кушнир Ж. Триада *эстетический смысл-мимесис-катарсис* // Revista de Etnologie şi Culturologie. Vol. IV. Chişinău, 2008.

Ортега-и-Гассет Х. Веласкес. Гойя. М., 1997.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. М., 2005.

Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991.

REZUMAT

Articolul este consacrat identificării culturologice a operelor ce fac parte din creaţia a trei mari artişti din Moldova — pictura lui Mihai Grecu, a Adei Zevin şi ceramica lui Esther Grecu. Sunt investigate condiţiile necesare pentru ca creativitatea acestora să apară în partea „vizibilă" a noosferei. Este apreciată dezvoltarea concepţiei culturologice a lui Ortega y Gasset, precum şi a conceptului „clasic", în cadrul conceptului de sens estetic.

Cuvinte cheie: concept de sens estetic, mimesis, catharsis, postmodernism, partea „invizibilă" a noosferei, „directa lui Ortega y Gasset".

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена культурологической идентификации творчества трех великих художников Молдовы — живописи Михаила Греку, Ады Зевиной и керамики Эсфири Греку. Исследуются условия, необходимые для того, чтобы это творчество оказалось в «видимой» части ноосферы. Используются авторские трактовки культурологической концепции Ортеги-и-Гассета и понятия «классика», разрабатываемые в рамках концепции эстетического смысла.

Ключевые слова: концепция эстетического смысла, мимезис, катарсис, постмодернизм, «невидимая» часть ноосферы, «прямая Ортеги-и-Гассета».

SUMMARY

The article deals with the culturological identification of works of three great artists of Moldova –Mihail Grecu's and Ada Zevina's painting and Esther Grecu's ceramics. The conditions necessary for these works to merge into the "visible" part of noosphere are investigated. The approaches to Ortega y Gasset's culturological conception and the notion of "classics" developed by the author are used as tools.

Key words: classics problem, conception of the presence of sense, postmodernism, aesthetic sense, mimesis, catharsis, "invisible" part of noosphere, Ortega y Gasset's "straight line".

И. ИЖБОЛДИНА

ПАВЕЛ КРУШЕВАН В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ БЕССАРАБИИ. ЖАНРОВОЕ МНОГООБРАЗИЕ И СТРУКТУРНО-СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЫ[1]

Павел Александрович Крушеван родился 15 января 1860 года в селе Баросены (по другим данным с. Гиндешты) Сорокского уезда Бессарабской губернии. По рождении был записан в метрической книге как Паволакий, однако имя это было сразу забыто. Некогда знатный и богатый молдавский род бояр Крушеванов к этому времени был окончательно разорен. Такой в 60-е годы XIX века, когда в Бессарабии разворачивалась земельная реформа, была судьба многих помещиков: крупные землевладельцы разорялись, попав в кабалу к ростовщикам. Именно такая судьба была уготована семье Крушевана. В своем романе «Миллионы» писатель с огромной любовью пишет об этом времени, словно предчувствуя безвозвратность уходящей в прошлое Бессарабии. «Если вы хотите, то я вам скажу, что, может быть, нигде больше, чем именно в Бессарабии, вы не найдете потомков великих династий, знатных, славных родов и исторических фамилий, — с ностальгией говорит один из героев... — Кантакузины — прямые потомки византийских императоров, Палеологи, Комнены, Ватачи — ведут свое происхождение от императоров Латинской империи, Гики, Стурдзы, Мурузи, Радованы — сыновья и внуки молдавских и валашских господарей; есть у нас и сейчас Карагеоргиевич, настоящий Карагеоргиевич, претендент на сербский престол, его прямой наследник, есть десятки потомков владетельных князей Молдавии и Валахии, есть потомки Кантемира, Петра Мовилы...»[2].

Павел поступил в Первую Кишиневскую гимназию, давшую базовую основу многим выдающимся деятелям.., когда они еще были «бессарабскими барчуками». Крушеван часто вспоминал свою счастливую и беззаботную жизнь «пансионера кишиневской гимназии». Юному Павлу, к большому огорчению, пришлось бросить обучение в гимназии после 4 класса. Все, чего он далее добился в жизни, — результат интеллектуальных усилий, невероятной работоспособности и силы духа.

Далее для Крушевана начинается рутинная чиновничья жизнь. На протяжении многих лет он служил чиновником акцизных управлений. Как и многие другие литераторы, служил присяжным поверенным. Сначала был принят на работу в Общество по акцизам г. Сороки. Затем продолжил деятельность в той же системе в Минске (1887-1895), где стал даже секретарем (с 1894 г.), и в Вильно (Вильнюсе). О службе в своих произведениях Крушеван предпочитал не упоминать, ведь в России «чиновник — всему горю виновник»! Государственная служба не мешала посвящать всю свою энергию и время главному делу его жизни — литературе. Крушеван активно сотрудничал как публицист и очеркист в газетах «Минский листок» и «Виленский вестник» (1887—1895).

В начале своей литературной карьеры он писал стихи. Подписывался многочисленными псевдонимами: *Администрация цирка Щелкунчик, Бука, Буч, Генерал Щелкунчиков Бука, Дон-Букио, Немирович-Вральченко, Русский Чириков, автор пьесы «Русские», Слобе Тротен, Нота-Бене.* Как беллетрист начал публиковаться в 1882 году. Его первый роман «Счастливее всех» появился в популярном журнале «Неделя», затем вышли несколько повестей и роман «Разоренное гнездо». Первые литературные произведения были посвящены модным тогда темам семейной драмы и родового упадка. Павел Крушеван увлекался идеями Толстого о нравственном усовершенствовании общества, его ранние произведения явно говорят об этом. В 1887 г. Крушеван пытался завязать переписку со Львом Толстым, стремясь найти духовную опору в учении великого писателя. Он даже отправил ему рукопись романа «В хаосе сомнений» (это произведение так и не было опубликовано). Но автор все же не до конца разделял взгляды Толстого, а постепенно он и вовсе отдалился от моральных принципов, проповедуемых Великим старцем.

В 1894—1895 гг. писатель совершил «беспримерное путешествие по внутренним губерниям России» и досконально описал его. Впечатления Крушевана вышли отдельным изданием в Москве в 1896 г. под названием: «Что такое Россия? Путевые очерки»[3]. «Написал честно и ненавязчиво, впрочем, не только о том, что видел, но и том, что подразумевалось под таким немодным тогда понятием — национальная жизнь». Рецензии на его книгу путевых очерков «Что такое Россия» были кислыми и неприязненными. Это и не удивительно. П. Крушеван к тому времени был человеком одиозной репутации: консерватор, монархист, он сотрудничал с одиозной прессой и сам издавал одиозные газеты. Но «история не бывает реакционной и прогрессивной, она накапливает частицы бесценного опыта, от кого бы они ни исходили» (Куркчи А. Москва, 1996, с. 14.). Путевые очерки П. Крушевана показывают нам Россию конца XIX в. с неожиданной и, как оказалось, очень актуальной для современной России стороны. В предисловии автор сразу оговаривает тематику очерков: «Есть вопросы настолько обширные и сложные, что человечество решает их из поколения в поколение. Таков и вопрос, которым озаглавлены настоящие заметки» (Крушеван, 1896, 1).

В 1896—1898 годах он один из ярких сотрудников «Бессарабского вестника». Здесь, в частности, публикует свою повесть «Индюки», в которой поистине с гоголевским сарказмом высмеивает пороки и недостатки современного общества. Объектами его иронического анализа становятся как важные бессарабские помещики, так и простые крестьяне и чиновники. Повесть «Индюки» представляет собой меткую сатиру на бессарабских помещиков; в центре повествования — нелепая в своей напыщенности фигура «кукону» Танасаки, баллотирующегося в члены управы.

В литературе Бессарабии Павел Крушеван оставил яркий след как беллетрист, журналист и поэт. Рассказы и очерки Крушевана ошеломляют силой эмоционального воздействия. Авторский стиль писателя отличает введение в тексты подлинного жизненного материала, простых житейских фактов, связанных с бессарабской действительностью, усиливающих литературное правдоподобие. Его герои — бедные крестьяне, мелкие торговцы и «боеры» (местная знать), — все являются, прежде всего, носителями молдавского национального характера.

Жанровый диапазон писателя достаточно обширен — от романов до лирических зарисовок и прозаических стихотворений, которые наполнены символистской образностью:

«Черное небо…Черные тучи крылья свои распросперли над спящей землей, точно толпа злых духов, готовых добычу свою растерзать…»[4]. Символизм (по определению Ибсена) — это форма искусства, которая одновременно удовлетворяет и наше желание видеть воплощенную реальность, и подняться над ней. У реальности есть оборотная сторона, у фактов есть скрытый смысл. Все творчество Крушевана (даже стихотворное) лишь форма воплощения его главной идеи, которой он посвятил свою жизнь — прославлению своей Родины — Бессарабии. Не случайно, что именно благодаря его фанатичной увлеченности появилось уникальное издание — альманах «Бессарабия» (1903 г. издания): комплексный географический, исторический, статистический, экономический, этнографический, литературный и справочный сборник с иллюстрациями, портретами и рисунками, посвященный Бессарабской губернии. Сборник содержит интереснейшую информацию по рельефу, геологии, природе, населению, экономике, истории и культуре региона, сопровождается множеством любопытнейших фотографий Бессарабии конца XIX — начала XX веков[3].

Отметим также и тот факт, что за счет растущей политизированности художественной словесности — объективного процесса, охватившего в конце XIX — начале XX вв. русскую литературу, особенно публицистику, — очерки и рассказы П. Крушевана стали играть немалую агитационно-пропагандистскую роль, что пагубно сказалось на его литературной карьере. Магия имени довлеет над сознанием даже тех исследователей, которые пытаются представить образ Крушевана объективно и беспристрастно. Ю. Колесник, впервые опубликовавший в своем справочном издании «Неизвестная Бессарабия» («Basarabia necunoscută») биографическую статью о Павле Крушеване, предварил характеризующим эпиграфом: «Павел Крушеван. Между Фаустом и Мефистофелем…» («Pavel Cruşevan, intre Faust şi Mefisto…»), замечая, что Павел Крушеван является одной из самых противоречивых фигур бессарабской истории, потому что все его добрые деяния, все его лучшие инициативы бледнеют перед тем, что он совершил осознанно, и неосознанно — пропагандой антисемитизма, которая привела к кровавому Кишиневскому погрому 1903 года. В царской России имели место погромы и в других местах — и до 1903, и после этой даты. Но история зафиксировала именно этот, как наиболее показательный, «раскрывающий жестокость, бескультурье и вандализм, которые скрыто, тлеют в человеке» (Colesnic, 1997, 71).

Во многом благодаря одиозности имени Павла Крушевана его художественная проза оказалась за рамками восприятия современных исследователей. При внимательном изучении вопроса мы убедились, что характер осмысления литературного наследия Крушевана почти не имеет позитивной традиции.

Даже при беглом взгляде на биографию Павла Крушевана нельзя не заметить хронологически четкого ее деления на два периода: до 1897 года он энергично и продуктивно занимается литературной деятельностью. П. А. Крушеван был плодотворным беллетристом, он автор романов, довольно популярных в свою эпоху. «Миллионы», например, спровоцировали большой скандал, т.к. некоторые персонажи были идентифицированы современниками, а многие описанные в романе факты совпадали с реальными случаями. Это произведение сильно повлияло на румынского писателя Константина Стере при написании им романа «Накануне революции». Павел Крушеван опубликовал при жизни следующие книги: «Разоренное гнездо» (Санкт-Петербург, 1882); «Счастливее всех» (Москва, 1882); «Дело Артабанова» (Москва, 1896); «Что такое Россия? Путевые очерки» (Москва, 1896); «Призраки» (Москва, 1897); «Миллионы» / Бессарабия (Москва, 1903). Затем Крушеван полностью погружается в пучину политической жизни, он — политический деятель и только (пишет в основном обличительные публицистические очерки и фельетоны в управляемых им газетах).

В своих рассказах Крушеван больше показывает, чем доказывает. С исключительной силой показана писателем глубина и драматичность антисемитской темы в рассказе «Жид» (1895 г.), описывающем всю дикость и нелепость еврейских погромов. Небольшой по объему рассказ, в котором автор в свойственной ему яркой символической манере заклеймил звериный лик человеконенавистничества, злобы и взаимонепонимания — главной проблемы всей жизни человека. Сюжет рассказа развивается в небольшом городке Вильно, где стычки между «христианами и евреями» переросли в «разразившийся как ураган еврейский погром»[6]. Безликая, озверевшая толпа, словно стихия, крушила все вокруг: *«Сразу почти над городом вырос гул голосов многотысячной толпы, стон, угрозы, проклятья, рев и вопли, сразу в нескольких местах над крышами закружились густые клубы дыма и взлетели снопы искр, окрашивая черное небо багровым заревом. Это зарево, то нарастая, то слабея, освещало черную толпу силуэтов, двигавшихся по Большой улице, красным светом, придавая ей фантастический и дикий вид. Толпа бушевала, точно море. В воздухе вместе с тревожным набатом слышался треск горящих крыш и разбитых стекол».* Старый еврей спасался от преследовавшей его толпы, надеясь укрыться в своем доме вместе с сыном и дочерью, но нашел свое убежище разгромленным вместе с окровавленными телами убитых детей. Погромщики, однако, не отыскали сокровища, за которыми приходили, старик сам выволок из кладовой мешки с золотом и с гневными речами стал швырять деньги в толпу. Горе и ненависть словно переродили старого, вечно опасающегося скитальца, придали его тщедушному телу особенную силу и страсть: *«Да, — кричал он, — я — жид!, «(…) жид, которого вы преследуете и ненавидите из поколения в поколение, которого вы сами сделали жидом, заставили быть им… Проклятие вам, проклятие вам, тем более, что вы сами не лучше, что вы такие же жиды… Вы кичитесь тем, что христиане, что исповедуете религию мира и любви, в то же время больше ненавидите друг друга, больше враждуете между собой, чем мы. Вы проповедуете любовь, проливая в то же время беспрерывно братскую кровь, поселяя на земле ненависть и раздор… (…) Чем мы хуже вас? Тем, что, лишенные прав, оторванные от своей земли, должны были скитаться? Тем, что, вынужденные вами, стали копить деньги, чтобы обезопасить себя хоть этим, чтобы иметь возможность купить вашу милость и совесть?.. (…) Проклятие вам, проклятие вам, лицемеры! Так давите же друг друга из-за этого проклятого золота, докажите, что вы любите его не меньше, а больше нас, погибайте из-за него». В толпе началась давка, «все превратилось в кашу, по телам раздавленных, добивая их ногами, метались живые в погоне за золотом».* Так ставил тогда Крушеван «еврейский вопрос»: старый еврей на балконе охваченного пламенем дома, разбрасывающий озверелой толпе золотые червонцы, — отражение авторского мировидения. Здесь исследователю не нужно ничего вытягивать наружу — автор сам себя толкует.

Метафизические идеи и проблемы — «проклятые вопросы» — наполняют жизнь героев Крушевана, становятся неотъемлемым элементом сюжетной ткани его произведений, сталкиваются в «полифоническом» диалоге позиций и мировоззрений (Бахтин, 1979). Каждый рассказ писателя затрагивает ту или иную проблему, вызревающую в обществе, его сюжеты — вопросы, которые «так и выскакивают к нему навстречу со всех сторон, так и наворачивают на мысль»[7].

Еврейский вопрос в Бессарабии, находящейся в «черте оседлости» впоследствие занимает одно из первых мест в творчестве писателя. В рассказе «Трогательная дружба» непростые, проверенные временем взаимоотношения «бессарабского помещика кукону Тодерикэ и неразлучного друга Лейбы Пинкиса». «Старая знакомая бессарабская картина»: разорившийся помещик уступил свой дом бывшему арендатору и по старой дружбе поселился при нем бедным компаньоном. Крушеван акцентирует внимание на типичности такой истории «Рассказать главные моменты истории одного кукону Тодерики и одного Лейбы Пинкиса — значит рассказать истории всех кукону Тодерик и всех Пинкисов»[8]. Объективные социально-исторические процессы, обусловленные развитием капитализма, привели к многочисленным разорениям бессарабских помещиков, среди которых была и семья Павла Крушевана. Столкнувшись с мошенническими операциями некоторых еврейских маклеров и финансовых дельцов, поставивших под свой контроль сельское хозяйство Бессарабской губернии, Крушеван ошибочно перекладывал всю вину за крушение старого, милого сердцу патриархального уклада на «хищников»-евреев, слепо считая это главным злом родного края.

В рассказе «Книжка Янкеля-Добродушного» описан еще один нарицательный персонаж мелкого торговца-ростовщика, дававшего гимназистам фрукты в долг под расписку. Проблема видится автором в самих бессарабцах, с легкостью, подобно гимназистам, влезающих в кабалу вездесущим ростовщикам «в надежде, что придет бабка или нянька и заплатит долг».

Конечно, Павел Крушеван, прежде всего, журналист; публицистика — его основное, профессиональное занятие[9]. Здесь важно вспомнить, что журналистика конца XIX века вывела отечественных публицистов в ранг «властителей дум», сами они считали своим долгом выступать в роли просветителей. Резкое обострение социально-экономических отношений в России формировало характер прессы: популярными становятся криминальные материалы и судебные очерки, в газетах появляются сенсации и необычные репортажи, так называемые «материалы человеческого интереса». Особое место занимают фельетоны и короткие рассказы. Они становятся весьма популярными жанрами газет и журналов. Литературная деятельность Павла Крушевана совпала с периодом, когда в русской литературе очерковые произведения получили широчайшее развитие. Сложилось мнение, что этот жанр всегда документален, рассказы же создаются на основе творческого воображения, рассказ отличается от очерка конфликтностью сюжета, очерк же — произведение в основном описательное (Щеглов, 1965, 17.). Однако в очерковой прозе Крушевана эти жанры зачастую невозможно четко разделить. В текстах своих художественных произведений писатель, как правило, выступает в качестве определенного участника событий, используя прием персонификации: *«Когда я еще не был бессарабцем, а только маленьким бессарабчиком»*, — начинает он рассказ «Бакшиш»[10]. Крушеван высказывается от собственного, первого лица, что придает повествованию иллюзию дополнительной документальности, иногда доводя этот прием до гротеска. Так, в рассказе «Кто он?» (1895) автор иронично описывает себя: *«Вероятно, вы читали, или читаете газету «Друг» и знакомы с талантливыми статьями его издателя. Вероятно, вам попадался в иллюстрированных изданиях его портрет. А кто видал его оригинальную физиономию с сократовским обнаженным лбом, глубокими глазами, выглядывающими так умно из-под этого лба, и широкой русской бородой, кто видал хоть бы только на портрете, тот уже не может забыть ее, — так он врезывается в память своей типичностью и силой выражения»*[11].

Многие художественные тексты Крушевана носят отпечаток публицистической риторики, что обусловливает их структурные и стилевые особенности. Обращение к жанровым и структурно-стилевым особенностям прозы Крушевана, рассмотрение их типологии позволяет выявить проблемно-тематические доминанты: организующим началом структуры художественных текстов писателя становится образ автора и его интенции, обращенные к осмыслению социальных проблем. Даже лирическое описание народной песни обращается у П. Крушевана в страстный памфлет: *«Слыхали ли вы когда-нибудь «Дойну, нашу бессарабскую народную песню, такую заунывную, полную такой бесконечной тоской? Минор тянется в ней долго-долго, то нарастая, то теряясь далеко-далеко… Кажется, будто где-то, на просторах необоримых новороссийских степей, эхо откликается на эту жалобную песнь, вторя каждой ее нотке. Кажется, будто чья-то душа молит об отклике в этой бесконечной пустыне — и все вокруг мертво, и никто не откликается на беспомощный призыв… Но вот грустная песня обрывается… Ее вдруг сменяет бурное allegro…». И действительно далее следует это самое «allegro», то, ради чего задумывался сюжет, — обличение социального зла: «Да, в «Дойне» слышится плач того пастыря, каким в жизни каждого общества является дух человеческий; и этот пастырь плачет о своем погибшем стаде овец или, вернее — о своем стаде бессарабцев!»*[12].

В целом вся малая проза Крушевана в той или иной степени эссеистична и отражает целостно воспринимаемую художественную картину бытия, в которой начало собственно эстетическое легко соединяется с публицистическим и философским. В таком жанре легче реализовывается задача автора — обозначить волнующие вопросы, обрисовать социальные проблемы: взяточничество («Бакшиш»), сутяжничество («Буклук»), пьянство («Traje, mei»), и т. п. Это, например, миниатюры, в которых писатель рисует натуралистичные картины из жизни обездоленных. Краткое повествование, где случай стремительно оборвал эфемерную жизнь маленькой Катьки («Катькина доля»), превратившейся в «маленький гнилой трупик», который создали когда-то «по образу Божьему», и от которого теперь спешат избавиться[13]. Драматичные зарисовки-эссе перекликаются с фельетонами: *«Сын мой!*, — завещает он с едкой иронией. — *Если судьба распорядится, чтобы и ты был, как и твой отец, фельетонистом, хвали кишиневцев! Хвали их и за себя, и за меня… Ибо только для того, чтобы ты мог хвалить их, я бранил их всю жизнь…!»*[14]. Крушеван бывает крайне категоричен и субъективен в своих высказываниях, однако, в пределах жанра: непосредственная, глубокая и независимая мысль, высказанная в эссеистической форме, не претендует на объективность, поскольку основу этой формы литерату-

ры составляет особая концепция человека — носителя мнений, точки зрения и взглядов. Эссе представляет собой, по определению М. Н. Эпштейна, непринужденно-свободное соединение суммирующих сообщений о единичных фактах, описаний реальности и размышлений о ней (Эпштейн, 1988, 89). Вспомним художественные эксперименты М. Монтеня, которые явились первоначальным шагом в оформлении эссеистики, ставшей ныне влиятельной и важной областью литературного творчества. М. Монтень, теоретик литературы, называл эссеистику «внутренним двигателем культуры» (Монтень , 1983, 12).

Павел Крушеван отличался редкой литературной плодовитостью, современники не без зависти говорили, что ему ничего не стоило писать ежедневно по 500 газетных строк! Говоря о жанровом многообразии творчества Крушевана, заметим, что отдельного внимания заслуживает деятельность П. Крушевана как литературного критика. Мы имеем в виду не только его многочисленные рецензии и статьи в газетах, посвященные как русским литераторам, например, Г. П. Успенскому, В. А. Жуковскому, А. П. Чехову, так и зарубежным: А. Доде, Г. Флоберу, но и многочисленные предисловия к отдельным изданиям.

К началу XX века, когда политическая деятельность совершенно и окончательно захватила Павла Александровича, заканчивается его литературная карьера и начинается короткий, но скандально-бурный путь Крушевана-политика, который, к сожалению, и увенчал его горькой славой. С 1897 г. Крушеван сосредоточил усилия исключительно на журналистике, основав в Кишиневе газету «Бессарабец» (с 1905 г. — печатный орган созданного Крушеваном Бессарабского отделения «Союза русского народа»). Эта газета принесла Крушевану известность, но не коммерческий успех, и в итоге в начале века ее отняли за долги. Далее — редактор-издатель газеты «Бессарабец» (1897—1905). «Бессарабец» Крушевана приобрел огромное влияние в губернии и даже во всем южном крае. «Тираж достиг шести тысяч — случай, почти не возможный для провинциальной газеты» (Резник, 1991, 233).

Однако он вскоре основал в Санкт-Петербурге газету «Знамя» (с конца 1903 по 1904 гг.), ставшей знаменитой, благодаря впервые опубликованным там «Протоколам сионских мудрецов». После закрытия «Знамени» П. Крушеван стал редактором и издателем кишиневской газеты «Друг», которую издавал с перерывом до самой кончины (1906—1909). На ее страницах он продолжил начатую в «Бессарабце» непримиримую борьбу против так называемого еврейского гнета. Отметим, что, если «Бессарабец» еще можно было бы рассматривать как «политическую, литературную и экономическую газету» — все это там присутствовало, и, надо признать, газета играла значительную роль в культурной жизни края, и в первую очередь, Кишинева, то газеты «Знамя» и «Друг» были крайне реакционными и антисемитскими изданиями, носящими пафосный агитационный характер.

В публицистике 1890-х годов Крушеван прославлял особую миссию России, при которой народы «все тесней срастаются в один организм под общим национальным знаменем». Один из лидеров расово-национальной мистики и активный сторонник противостояния инородцам вообще и евреям в частности, Крушеван не находил поддержки среди интеллигенции России, а как редактор-издатель неоднократно привлекался к суду. Анализ публицистики Крушевана — это отдельная, крайне проблематичная тема, требующая глубокого погружения во взаимосвязи отсылок, образующих «затекст» (Хайдеггер), в фон высказывания, без которого невозможна интерпретация текста. Тем не менее, нужно отметить, что публицистические тексты Павла Крушевана, носящие в соответствии с канонами жанра, агитационное ядро, всегда — тексты «сугубо художественные», но очень редко — «околохудожественные» (даже в самых одиозных сюжетах).

После Кишиневского погрома 1903 года студент-еврей покушался на жизнь Павла Крушевана в Санкт-Петербурге, но неудачно, Крушеван скоропостижно умер спустя два года, 5 июня 1909 г. в Кишиневе, за рабочим столом, в своей редакции от паралича сердца. По следам бессарабской прессы того времени можно проследить, насколько бурной и многоголосой была скорбь местного общества, сколь многочисленны эпитафии от разнообразных культурных организаций, существовавших на пожертвования писателя. Спустя несколько лет, в 1914 году, в Кишиневе был открыт памятник Павлу Крушевану.

Об активной деятельности Крушевана–благо-творителя в Кишиневе сейчас мало кто вспоминает. А между тем, он стоял у истоков благотворительного общества «Бессарабец», известного в начале XX века широким спектром социальной деятельности. Здесь, в Бессарабии, о нем писали с уважением и любовью. Как, например, в библиографическом указателе «Bessarabiana», составленном П. Драгановым (Кишинев, 1911 г.): «Крушеван Павел Александрович (1860-1909) родом из села Баросены, близ Атак, воспитанник Кишиневской Первой гимназии, достигший высокого общественного положения путем самообразования, знаменитый бессарабский публицист, пользовавшийся не только всероссийской и европейскою, но и американской известностью, организатор правильной периодической прессы в Кишиневе, основатель, редактор и издатель газет «Бессарабец», «Знамя», «Друг» с приложениями, и в то же время стихотворец и беллетрист, организатор благотворительного общества «Бессарабец», многозаслуженный деятель в Бессарабии, член Второй Государственной Думы от Кишинева, оцененный по заслугам вполне уже после кончины, отпевание и погребение которого сопровождалось небывалыми в Бессарабии похоронами»[15].

В заключение отметим, что в истории русской литературы Молдовы период конца XIX — начала XX вв. представляет особый этап. Именно в это время здесь формируется самобытная русская литература, основанная на полиэтничной специфике бессарабского края, впитавшая в себя классические традиции как русской, так и молдавской литератур. Важнейшей отличительной особенностью литературы этого периода является тесная связь с местной периодической печатью, что обусловило ее жанровое и тематическое своеобразие. Литературный процесс формировался на страницах газет небольшой группой бессарабских литераторов и публицистов (О. Накко, П. Крушеван, Д. Суручан, Е. Юрчевский, Я. Ровенский (…) и анонимных авторов, публиковавшихся под псевдонимами, имена которых до сих пор остаются неизвестными). Общее стремление творцов русской словесности проникнуть в глубинный смысл быстротекущей жизни привело к разнонаправленному поиску. В литературном процессе этого времени каждый из участников сыграл свою важную роль, но в развитие искусства слова они внесли отнюдь не равнозначный вклад. Имя Павла Крушевана, безусловно, выделяется в этом ряду, и не только в силу неоднозначности этой личности. Особого внимания заслуживает его художественная проза, значимость которой

в культурном пространстве, в первую очередь, Бессарабии неоспорима.

Примечания

[1] П. Крушеван и издаваемые им с 1897 по 1909 гг. газеты «Бессарабец», «Знамя», «Друг» были известны своей крайне реакционной и ярко выраженной антисемитской направленностью. В частности, П. Крушеван до сих пор считается одним из зачинщиков Кишиневского еврейского погрома 1903 года (или подстрекателем к нему). За мнения и взгляды П. Крушевана, относящиеся к социально-этническому положению в Российской империи начала XX века, автор исследования ответственности не несет и, более того, категорически не разделяет их.

[2] « Миллионы» / «Бессарабия», Москва, 1903. С. 96.

[3] Первая половина 90-х гг. Дневник поездки по Белоруссии, центральной части России, Поволжью, Кавказу, Крыму, Бессарабии, Украине. Природа и климат Европейской России. Сельское хозяйство Могилевской и Подольской губерний. Нижегородская ярмарка. Судоходство на Волге, Днестре, Днепре, Каспийском и Черном морях. Местное население, его занятия, быт, нравы, обычаи, язык. История, местоположение, архитектура, достопримечательности Москвы, Нижнего Новгорода, Казани, Царицына, Астрахани, Владикавказа, Тифлиса, Батума, Ялты, Севастополя, Одессы, Киева, Могилева и других городов. Курорты: Кисловодск, Пятигорск, Ессентуки, Каменка Подольской губернии. Поездка, как настоятельно характеризует ее Крушеван, — «нарочито говорю — поездка, а не путешествие, т. к. не претендую на серьезное исследование» — продолжалась два месяца и «составила кольцо в 8 тысяч верст». Так лирические описания Днестра выливаются в прозаический стих: «Я не знаю более живописной реки», — пишет он, — «Днестр, точно змея, изгибается между острогами Карпатов, пробираясь к Черному морю. И с каждым изгибом, с каждым поворотом открываются чарующие виды, то зеленые горы, то группы скал, то долины, то опять горы, леса и скалы, теснившиеся со всех сторон и заслоняющие горизонт. И вся эта волшебная панорама в ярких тонах и переливах освещена ласкающим солнцем юга». (С. 311).

[4] Крушеван П. Наводнение. — «Так говорил Бука». Эскизы, рассказы и сказки Буки. Приложение № 30 «Бессарабца», 1 февраля 1901 года. С. 15 .

[5] Над сборником работал целый коллектив авторов — помимо самого П. Крушевана, часть разделов были написаны А. Лобунченко и Зозулиновым. Много информации заимствовано, с небольшими изменениями, из труда А. Защука «Бессарабская область». Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. СПб. 1862 г.

[6] Крушеван П. Призраки. Москва. Типогр. Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К, 1897. С. 517

[7] «Вопросы… вопросы… вопросы». «Так говорил Бука». Эскизы, рассказы и сказки Буки. Приложение № 30 «Бессарабца», 1 февраля 1901 года. С. 39.

[8] «Трогательна дружба» // «Так говорил Бука». Эскизы, рассказики и сказки Буки. 1 февраля 1897—1901. С. 4.

[9] П. Крушеван сотрудничал как публицист и очеркист в газетах «Минский листок», «Виленский вестник» (1887—1895). Сотрудник «Бессарабского вестника» (1896). Редактор-издатель газеты «Бессарабец» (1897—1905). С конца 1903 по 1904 редактор-издатель газеты «Знамя» в Санкт-Петербурге. После закрытия обоих изданий стал редактором и издателем кишиневской газеты «Друг» (1906—1909).

[10] «Бакшиш» // Так говорил Бука. С. 2.

[11] «Кто он?» Призраки. Москва. Типогр. Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1897, с. 523.

[12] «Дойна». Бессарабия. Географический, исторический, статистический, экономический, литературный и справочный сборник с 224 иллюстрациями, портретами и картой Бессарабской губернии. Издание газеты «Бессарабец», Москва, 1903. С. 287.

[13] «Катькина доля». «Так говорил Бука». С. 43.

[14] «Краткое наставление моему сыну». «Так говорил Бука». С. 27.

[15] Bessarabiana. Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Алфавитный библиотечный указатель архивных первоисточников, авторов, книг, статей… о Бессарабии в последние 100 лет со времени присоединения ее по Бухарестскому трактату к Российской империи 1812 — 16 мая 1912. Сост. П. Дан Драганов. Кишинев, Типо-Литография Ф. П. Кашевского, 1911.

Литература

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

Куркчи А. Предисловие к кн. Арабески истории. Вып. 7. Рождение нации. М., 1996.

Монтень М. «На перекрестке образа и понятия (Эссеизм в культуре Нового времени)». Москва, 1983.

Резник С. Кровавая карусель. М., 1991.

Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления/ Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Бибихина. М., 1993.

Щеглов М. А. Очерк и его особенности // Щеглов, М. А. Литературно-критические статьи. 2-е изд. / М. А. Щеглов. Москва, 1965.

Эпштейн М. Н. На перекрестке образа и понятия (эссеизм в культуре Нового времени) // Эпштейн М. Н. Парадоксы новизны: О литературном развитии XIX–XX вв./ М. Н. Эпштейн. М., 1988.

Colesnic Iu. Basarabia necunoscută. Chişinău, Muzeum V.I, 1993, V. II, 1997, V. III, 2000.

REZUMAT

În articol este realizată o analiză de ansamblu a creaţiei literare a scriitorului, publicistului şi politicianului basarabean P. A. Cruşevan. Este cercetat aportul său la istoria literaturii şi culturii de expresie rusă din Basarabia. Excluzând examinarea viziunilor politice ale lui P. Cruşevan, ce constituie un domeniu de cercetare special, sunt apreciate calităţile artistice ale creaţiei sale literare şi se propune studierea acestui domeniu, în totalitatea diversităţilor de gen, de asemenea şi sub aspectul moştenirii cultural-etnologice a Basarabiei de la limita secolelor XIX-XX.

Cuvinte cheie: viaţă naţională, eseu, schiţă, gen de proză, basarabean, probleme de metafizică.

РЕЗЮМЕ

В статье проводится панорамный анализ литературного творчества бессарабского писателя, публициста и политического деятеля П. А. Крушевана. Анализируется его вклад в историю русской литературы и культуры Молдовы. Не рассматривая политические взгляды П. Крушевана, составляющих отдельную тему исследований, автор статьи отдает должное художественным достоинствам его литературного творчества и предлагает оценивать его во всем жанровом многообразии, а также в качестве культурно-этнографического наследия Бессарабии конца XIX — начала XX вв.

Ключевые слова: национальная жизнь, очерковая проза, жанры, бессарабская действительность, эссеистика, фельетон, метафизические проблемы.

SUMMARY

The article is devoted to the vast analysis of P. A. Crushevan's (a writer, a journalist and a politician of Bessarabia) literary works. His contribution to Russian literature and the literature of Moldova is under consideration. The author doesn't approve of Crushevan's political ideas; nevertheless, she appreciates his literary works highly and offers to treat them in all their genre variety as cultural and ethnographic heritage of Bessarabia of the late XIXth – early XXth centuries.

Key words: national life, sketch prose, genres, Bessarabian reality, essays, sketch, metaphysical problems.

Е. РАЦЕЕВА

БОЛГАРСКАЯ ИЕРАРХИЯ ЦЕННОСТЕЙ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ, СФОРМИРОВАННЫХ ПРИ ИЗУЧЕНИИ РОДНОЙ СЛОВЕСНОСТИ У ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ БОЛГАР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

В данной статье мы попытаемся рассмотреть вопрос, в какой мере образование в Республике Молдова может обеспечить трансляцию и развитие этнической идентичности и каковы возможности в этом аспекте у родной словесности.

В основе наших позиций в понимании современного образования (и его тесной взаимосвязи и взаимозависимости с воспитанием) находится определение Н. М. Борытко: это СО-БЫТИЕ педагога и учащегося, в ходе которого педагог представляет поле значений и ценностей, а знакомство с ними и их усвоение приводит к О-СМЫСЛЕНИЮ, к присвоению смыслов (Борытко, 2000). Считаем, что это положение является подчеркнуто принципиальным, когда речь идет о литературном образовании, в частности, об изучении родной литературы, одного из основных этноидентификационных ресурсов в условиях иноэтничного окружения.

Во многих трудах (в том числе и исследователей Молдовы — К. Ф. Попович, В. П. Степанов, С. П. Прокоп), обозначается необходимость изучения литературных текстов в междисциплинарном дискурсе, в том числе с этнологической и антропологической точек зрения. Это обусловлено тем, что литературное произведение, признанное ценностным в своей культурной традиции, является неоценимым источником этнокультурной информации: его герои действуют в рамках, заданных этническим представлением о норме, или же нарушают их). Литературное произведение раскрывает, чему и как человек (в нашем случае — болгарин) радуется, что заставляет его страдать и т. п. Именно через литературные тексты ученики, потомки болгар-переселенцев, имеют возможность постигать на примерах этнокультурно обусловленный (модальный) характер болгарина и болгарки, систему представлений и особенности этнической картины мира своего и других народов, а также систему этнических образов и специфику ценностных ориентаций.

На сегодняшний день законодательная база в Республике Молдова в целом соответствует уровню, необходимому для решения вопросов, связанных с сохранением и развитием этнической идентичности болгар Молдовы. Проблему представляет механизм трансляции этничности в процессе образования и в понимании концептуальных задач родной словесности как одного из основных идентификационных ресурсов в условиях диаспоры.

Подтверждением этому служат практические наблюдения: для многих учителей из Болгарии, прошедших конкурс на право преподавать болгарскую словесность в диаспоре, чрезвычайно трудно работать в новых условиях.

Соглашаясь с М. Георгиевой (Георгиева, 2009, 5), которая утверждает, что болгарская литература является мощным этноидентификационном ресурсом, тем не менее, считаем что неправомерно говорить об отсутствующем представлении о болгарском мире и болгарском этнообразе у подрастающего поколения болгар диаспоры. Необходимо уточнить, что болгарская литература, наряду с фольклором и литературой, созданной в диаспоре, является средством для создания у них полноценного и системного образа своей культуры.

Наряду с другими аспектами (Рацеева, 2007, 125-144; Рацеева, 2008, 300; Рацеева, 2009, 346) мы также исследовали, какие представления о болгарской иерархии ценностей сформированы на базе изученных литературных произведений.

Качественная выборка представляет собой опрос представителей подрастающего поколения болгар Молдовы, изучающих в школе родную словесность. В частности, были проанкетированы 162 учащихся старших классов (9—12 классов) в школах Молдовы с болгарским контингентом учащихся, в которых изучается болгарский язык и литература: 82 школьника болгарского происхождения, проживающих в городе (43 чел. из Кишиневского теоретического лицея им. Васила Левского, 39 чел. из Тараклийского ТЛ № 2), и 80 учеников сельских лицеев в местах компактного проживания болгар, а именно: из с. Кортен- 34 чел., из с. Кайраклия — 21 чел., из с. Колибабовка — 25 человек.

Ученикам было предложено назвать и ранжировать 5 ценностей, наиболее проявленных в изученных ими программных произведениях болгарского фольклора и болгарской литературы. Всего было зафиксировано 759 ответов по 5 позициям. В каждой из позиций соответственно (см. нижеприведенную таблицу) выявлено от 69 до 35 различных слов, обозначающих представления школьников о ценностях, отраженных в болгарской литературе.

№ позиции	общее кол-во выявленных слов	количество слов — названий ценностей, употребленных в анкетах				
		1 раз	2 раза	3 раза	4 раза	не менее 5 раз
1	35	20	4	5	1	12
2	57	39	3	3	4	8
3	64	35	12	5	2	8
4	69	42	12	4	2	9
5	65	33	20	6	4	6

В данном сообщении комментируются только ценности, названные не менее 3 раз. Характерно, что ценности, частотность которых в анкетах значительно выше других и которые со всей очевидностью составляют ядро представлений подрастающего поколения болгар Молдовы о ценностной системе, отраженной в болгарской литературе, встречаются абсолютно во всех 5 позициях (*патриотизм, свобода, трудолюбие, семья, честность, традиции*). Следует отметить, что по частотности реакций *(50,5%)* явно преобладают ценности, отраженные в болгарской литературе, посвященной национально-освободительной борьбе:

***патриотизм** и родолюбие (23,4%);*
свобода и независимость (16%);
храбрость и смелость (6,3%)
язык (2,6%);
вера (1,6%);
преданность (0,6%).

За ними следуют те, которые раскрывают болгарскую душевность и национальный характер: ***трудолюбие** (13%); земля (2,4%); семья (8%); честность (5%;) традиции (4%); мудрость, ум (2,6%); любовь (2,2%); культура (1,2%); дружба (0,8%); деньги (0,6%).*

Прокомментируем некоторые характерные детали, выявленные при анкетировании, имеющие на наш взгляд отношение к рассматриваемому вопросу. Статистически, по мнению старшеклассников — болгар Молдовы, в болгарской литературе однозначно доминирует такая ценность, как **патриотизм** (20%), значительно реже в анкетах назывался синоним этого слова — **родолюбие** (3,4%), в то время как в самой болгарской литературе указанные синонимы коннотированы по-разному, причем **родолюбие** противопоставлено **патриотизму** именно как истинная, болгарская, **своя** ценность, как сущностная характеристика, проявляющая глубокие фундаментальные связи и обусловленности Рода. А слова **патриотизм** и **патриот** проблематизированы в болгарской литературе, в том числе Христо Ботевым и Иваном Вазовым, которые их оценивали как нечто чужое, привнесенное, декларативное, лукавое, неискреннее.

Представления об иерархии ценностей, отраженных в болгарской литературе

№ позиции	Ценности	Тараклия	Кишинев	Кортен	Колибабовка	Кайраклия	Всего ответов
1–5	Патриотизм	26	25	21	18	8	98 *20%*
1–5	Свобода	18	8	21		20	67 *14%*
1–5	Трудолюбие	12	8	16	13	13	62 *13%*
1–5	Семья	12	14	12	2		40 *8%*
1–5	Честность	3	1	5	15	2	26 *5%*
1–5	Традиции	5	12		5		22 *4%*
2, 3, 5	Доброта	4	3	3	6	3	19 *3,8%*
1, 2, 3, 5	Родолюбие	1	1	5		10	17 *3,4%*
2, 3, 4	Смелость				9	7	16 *3,3%*
1, 2, 4, 5	Мать	6	3	4		2	15 *3,0%*
1, 2, 5	Язык	1	7	2		3	13 *2,6%*
2, 3, 4	Храбрость	2			5	5	12 *2,4%*
1, 4	Земля	4	2	3		3	12 *2,4%*
2, 4, 5	Любовь	4	2	3	1	1	11 *2,2%*
2, 3	Независимость	6	3	1			10 *2%*
1, 4, 5	Мудрость	1	1		7		9 *1,8%*
1, 3, 5	Вера	3	5				8 *1,6%*
2, 3	Родители	4	2	1			7 *1,4%*
4, 5	Культура	2	3			1	6 *1,2%*
5	Ум		1	2	1		4 *0,8%*
5	Дружба		3			1	4 *0,8%*
4	Дети			4			4 *0,8%*
3	Преданность			1	2		3 *0,6%*
3	Деньги	2	1				3 *0,6%*
4	Воеводы				3		3 *0,6%*
	всего ответов	**116**	**105**	**104**	**87**	**79**	**491** ***100%***

Обращает на себя внимание высокий уровень дисперсности в анкетах: единичных употреблений во всех позициях зарегистрировано более половины, в то время как количество слов, употребленных не менее 5 раз, колеблется от 6 до 12 в зависимости от позиции.

Единичный ответ реально может означать:

1. большую степень конкретности или обобщения в сравнении с другими (большинство школьников называет как ценность слово **семья**, а среди единичных ответов слова — ***мать, отец, дети, родственники*** и т. п);

2. представление ценности через символы или героев (например, ***народные герои, воеводы***, а не ***патриотизм, родолюбие*** или **героизм**, как у других;

3. большую степень приближенности к ценностям или дистанцированности от ценностей как отраженных в болгарской литературе, так и болгарских ценностей как таковых (например, не ***вера***, а ***религия***), или ответы типа: ***вино, брынза, приправа, лень, одноклассник, учитель, письменность, гордость за происхождение***);

4. недостаточная способность выразить мысль ***(не жадность, зависимость, поездки, культура; вольнолюбие)***. Последний пример также проявляет неразличение оттен-

ков синонимов (***свободолюбие/вольнолюбие***) и, возможно, влияние специфики ценностей, отраженных в русской культуре (***воля, вольнодумство*** и т. д.).

5. Есть и другие объяснения: индивидуальное, оригинальное восприятие, проекции современных, актуальных и злободневных ценностей (***территориальная целостность страны***) и др.

Анализ уровня дисперсности по населенным пунктам проявляет следующую картину: 1. по первой позиции практически в каждом населенном пункте выявлено наименьшее число единичных ответов, что свидетельствует о более высоком уровне концептуализации представлений относительно ключевых ценностей болгарской литературы; 2. наиболее высокий уровень дисперсности на фоне других населенных пунктов показали анкеты школьников г. Кишинева и с. Кортен.

Если сравнить единичные ответы кишиневских и кортенских школьников болгарской национальности, мы отчетливо увидим разницу в концептуализации болгарского у живущих в иноязычном и инокультурном окружении и у тех, кто живет и растет в контексте болгарских традиций и норм. Так, единичные ответы по 2 позиции у кортенских школьников: *болгарин, отцовский дом* (культурологема ***бащина къща***), *земля, хозяйство, душа, вежливость стыд, терпеливость, остроумие, хитрость*, в основном (кроме элемента *душа*), — это ценности и качества, достаточно близко соотносимые с теми, что, по мнению болгарских народопсихологов Антона Страшимирова, Константина Петканова, Кирила Христова и других, опубликованных в сборнике «Защо сме такива?» (Защо...,1994), а также Марко Семова (1999), представляют ядерные элементы болгарской ценностной системы и характерологии, в то время как единичные ответы кишиневцев не создают впечатления такой концептуальности (*отец, культура, письменность, брынза, учитель, верность, открытость, решительность, веселый, сила воли, твердость, ум, экономность*). Скорее, здесь нужно говорить о разбросе и дисперсности в представлениях о болгарской ценностной системе, в отличие от ответов кортенских школьников, и об очевидной их дистанцированности от мира болгарских ценностей и абстрактности. Это наблюдение проявляет, насколько чувствительно отражают анкеты отсутствие этнокультурной и языковой среды (даже на уровне одного поколения). И, разумеется, недостаточность целенаправленной работы по развитию этнокультурной идентичности.

Если соотнести представления школьников — болгар Молдовы о ценностях, отраженных в болгарской литературе, с названными ими в анкете именами героев-символов, составляющих болгарскую часть их персоносферы, а также с их представлениями о ключевых характеристиках болгарской модальной личности (этнообраза болгарина и болгарки) и автостереотипами, то следует отметить определенный диссонанс в представлениях об **иерархии ценностей**, их проявленности в литературе и истории через героев-символов и **доминантах** в представлениях о болгарском этнообразе. Ранжирование ценностей однозначно и с большим отрывом выводит на передний план ценности литературы о национально-освободительной борьбе, что подтверждается и именами наиболее предпочитаемых литературных и культурных героев-символов. В то же время в представлениях об этнообразе как о модальной личности и в представлениях о бессарабских болгарах в сравнении с соседними народами именно эти параметры и характеристики далеко не в первую очередь актуализируются и проблематизируются, значительно уступая болгарским этносоциокультурным особенностям и специфическим бытовым характеристикам.

Это наблюдение, если его трансформировать в конкретные задачи, решение которых возможно в рамках изучения болгарской литературы в школах Молдовы в местах компактного проживания болгар, будет способствовать сохранению и развитию этнической идентичности подрастающего поколения болгар Молдовы; будет содействовать формированию этнического самосознания, адекватно идентифицирующего себя с лучшими историческими и духовными образцами народа, дающего реальную нравственную почву мыслям и чувствам молодого человека, тем самым обусловливая его поведенческие модели и создавая необходимую базу для системного восприятия других культур в сравнении со своей.

Литература

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

Георгиева М. Эмоционално-образно значение на думата в анализа на художествения текст в литературнообразователния дискурс на български език в Република Молдова. Автореф. на дис. за присъждане степен «доктор» по научна специалност *Педагогика*. София, 2009.

Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност. Съст.: Ив. Еленков, Р. Даскалов. София, 1994.

Рацеева Е. В. Особенности изучения болгарской литературы в Молдове как средство этнокультурной идентификации // Relaţiile moldo-bulgare: probleme de cercetare. Кишинев: SŞB, 2007.

Рацеева Е. В. От этноцентризма к диалогу культур: эволюция дискурса изучения родной словесности бессарабскими болгарами как проблема сохранения и развития этноязыковой идентичности // Revista de etnologie şi culturologie. Vol. 3. Кишинев, 2008.

Рацеева Е. В. Представления о типичном болгарине у подрастающего поколения болгар Молдовы // Сохранение культурного наследия в странах Европы Материалы международной конференции (25-26 сентября 2008 года). Ин-т культ. наследия АНМ. Кишинэу: Business-Elita SRL, 2009.

Семов М. Българска народопсихология. Размисли върху това какви сме били и какви сме днес. София: УИ «Св. Кл. Охридски», 1999.

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

И. МИГЛЕВ

СОФИНДЕН КАК КУЛЬМИНАЦИЯ ВЕСЕННЕЙ ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ

Согласно простонародной эсхатологии и послесмертной культуре отпущенные души умерших не использовали время, данное им для отдыха, чтобы посетить другие планеты и космические пространства, а *«бързаха дома да идат, техните майки да видят, техните равни градинки, да влязат да ги полеят. Момците, холам, бързаха, Бързаха, перчани чешаха, Бързаха у тях да идат, майки и бащи да видят, Чи съ избрали, събрали: Думовник със думовница, Либовник със либовничка, Дребни дечица с майчици»* (Спешили домой, чтобы увидеть своих матерей,/ войти и полить свои стройные сады./ Парни тоже спешили,/ торопились, как «перченые». Спешили домой к себе прийти, матерей и отцов увидеть,/ И что избрали, собрали:/ Хозяин с хозяйкой,/ Любовник с любовницей,/ Малые дети с матерями).

В народе считается, что в период со Дня Св. Лазаря (Лазаровден) / Вербного воскресенья до Красной (Фоминой) субботы, Фомина воскресенья и ночи на Софинден все души распущены.

Проведенное исследование показывает, что в 112 из всех 162 зарегистрированных сел в Северо-Восточной Болгарии праздник, посвященный памяти умерших, который известен как Софинден, отмечается в понедельник после Фомина воскресенья.

Для Молдовы и Украины, без исключения, поминальным днем является также понедельник после Фомина воскресенья. В 16 селах он известен как Софинден, а в остальных — под другими наименованиями.

Как в Северо-Восточной Болгарии, так и в Бессарабии в некоторых местах нельзя понять, под каким именно названием известен понедельник, потому что употребляются два. Например, его называют Софиндням, а также Пасхой умерших, Малой Пасхой или Мертвой Пасхой. То же относится и к селам с гагаузским населением. Упоминают и Кичук Паскелле, и Паскелле докузу, а кое-где и такие наименования, как София, Софинден.

В 20 селах Северо-Восточной Болгарии поминальные практики совершаются в Фомино воскресенье. Из сведений информаторов становится ясно, что в большинстве случаев традиционным днем был понедельник, но жители находятся под влиянием местных священников, которые зачастую не из этих краев и не признают Софинден, настаивая, чтобы миряне раздавали поминальную пищу сразу же после воскресной службы прямо в церковном дворе. Другой причиной перенесения поминального дня на Фомино воскресенье выступает то, что понедельник в Болгарии — рабочий день и никак не удобен для сбора семей и родов, большая часть членов которых находятся на работе.

Независимо от этих различий, сам факт, что в 112 населенных пунктах Северо-Восточной Болгарии поминальным днем, посвященным мертвым, является понедельник после Фомина воскресенья, называемый Софиндням, говорит достаточно убедительно о том, что он традиционно отмечается в этом регионе. Здесь ставится вопрос не о каких-либо гипотетических представлениях, а о реальных поминальных обрядовых практиках, унаследованных из прошлых веков.

Из всех задушниц и поминальных дней, отмечаемых в году, данный день является наиболее значимым для его носителей в то время, когда умершие распущены. В этом смысле можно сказать, что для большей части населения Северо-Восточной Болгарии и для всего населения Бессарабии понедельник после Фомина воскресенья, упоминаемый под несколькими названиями (а среди болгар в большинстве случаев как Софинден), является квинтэссенцией, кульминацией весенней праздничной поминальной обрядности, посвященной и предназначенной отпущенным душам покойных. Именно тогда осуществляется встреча между живыми и мертвыми.

Как выяснилось, приготовления к этой встрече начинаются еще на Мясное и Сырное заговенье, проходят через Тодорово воскресенье, Лазаровден (День Св. Лазаря) и Вербное воскресенье, Великий четверг и другие дни Светлой и Великой седмицы, чтобы приблизиться к долгожданной кульминации в Софинден. Эти поминальные дни не признаны церковью, за исключением Задушницы в субботу перед Мясопустным воскресеньем (Мясная задушница).

Вопреки этому, священники в то же время находятся на кладбищах. По их мнению, в духовных институтах, которые они закончили, такой поминальный день не включен в программы, не изучается и становится им известным только тогда, когда они попадают в Добруджу и Северо-Восточную Болгарию. Об особом, предвзятом отношении Болгарской православной церкви к Софиндню свидетельствует и тот факт, что в период до 1969 г. его иногда включали в церковный календарь, но с указанного года этот праздник уже не появляется на его страницах.

В данном случае еще раз подтверждается мнение некоторых ученых, что в течение многих веков церковь боролась за устранение неугодных ей народных праздников и торжеств, однако это ей не удается и она смиряется с ними, закрывая на них глаза, так как опасается навредить своему авторитету и лишиться мирян и доходов (Соколова, 1979, 7).

Путем осуществленных полевых исследований установлено, что в связанных с праздником поминально-обрядовых практиках между болгарами, гагаузами и молдаванами больших различий не наблюдается.

За небольшими исключениями, этимологический анализ различных наименований Софиндня предоставляет достаточно информации о сущности праздника. Этимология словосочетаний *Мъртвия Великден* (Мертвая Пасха), *Великден на умрелите* (Пасха мертвых), *Малкия Великден* (Малая Пасха), *Кичук Паскелле, Паскелле докузу, Lunea morţilor* (Понедельник мертвых); *Pastele morţilor* (Пасха мертвых), *Pastele blajinilor* (Пасха блаженных) (Marian, 2001) не представляет трудности для анализа. Речь идет о Пасхе мертвых / Малой Пасхе мертвых, которая отстоит от Воскресения Христова на девять дней. Мы не могли бы оценить значение албанского слова *Тыхындындырвара*, но по существу в нем кроется тот же этимологический велико-покойницкий заряд, потому что народное верование и практическое проявление обычая идентичны у болгар, гагаузов и молдаван.

Существуют и другие наименования праздника, но они редко встречаются и являются разновидностями диалектного характера (Сорочяну, 1999-2000, 68). Кроме наименований Малая Пасха и Девятый день Пасхи, понедельник известен и как Пасха Мертвых (Олулерин Паскеллеси) (Квилинкова, 2006, 631-664).

Во время полевых изысканий никто не дал какого-то бы ни было ответа на вопрос о происхождении слова *Софинден*. В значении поминального дня оно не рассматривается и в научной литературе.

В связи с этим раскроем скобки, чтобы привести гипотезу автора о том, что понедельник после Фомина воскресенья, известный среди многих болгар как Софинден, имеет тесную связь с наименованием столицы Болгарии — Софии. Существует несколько оснований для такого утверждения: упоминание понедельника под названием *Софиин день*, *София* в сообщении Славейкова, который был объявлен выходным днем для всех болгар; данный день конкретно связан с престольным праздником церкви Св. Софии, которая дала имя городу после первых его названий Сердика и Средец; Св. София — это одно из имен Иисуса Христа, и эта тема, известная в теологии как Премудрость Божия, была и продолжает оставаться предметом жарких дискуссий, но не имеет ничего общего с мученицей Софией, матерью Веры, Надежды и Любви, почитаемой прежде всего католической церковью.

Эти и другие сведения, которые мы не будем здесь обсуждать, дают основание считать, что, с принятием христианства, в народной христианской культуре образ мученика Иисуса Христа и его Воскресение, ознаменованное как Пасха, тесно связаны с верованиями болгар в потусторонний, загробный мир, что мы в данной работе определяем как *послесмертная* культура. Почет и уважение живых к мертвым предкам столь велики, что они выделяют особый день для встречи с их отпущенными душами в качестве Второй, Малой Пасхи (Втори, Малък Велик ден), связывая это величие с именем Иисуса Христа — Св. София, обозначив этот праздник как Софинден.

Основной смысл проявления Софиндня заключается в том, чтобы пойти на кладбище и подать за души покойных близких. Конечно, можно было бы считать, что это одна из задушниц, которые совершаются для умерших на протяжении года. В болгарском празднично-обрядовом календаре они определяются как главные опоры, находящиеся в основе сохранения национального самосознания болгарского народа, и представляют собой «основные знаки религиозной идентичности болгар, которые отражают переплетение христианской концепции о смерти и сохраненного культа предков, которые присутствуют в жизни живых и могут вмешиваться в нее» (Георгиева, 1998, 51).

Однако отношение самих носителей этой поминальной обрядности к данному дню таково, что они не считают его обыкновенной задушницей. Нигде и никогда нам не доводилось слышать от населения рассматриваемых двух регионов, чтобы он упоминался как обычная задушница. Последний факт заставил нас добавить еще один вопрос, который мы задаем постоянно: «Является ли задушницей Софинден?». Почти всегда мы получали категоричный ответ: «*Нет, это не задушница. Это Пасха мертвых*». Отсюда следует и логическое рассуждение: поскольку люди, самым ревностным образом отмечающие Софинден и раздающие на кладбище подаяние за *души* умерших, не определяют, не знают этот день как задушницу, тогда что это за день?

В данном случае Софинден рассматривается как поминальный день всех покойных близких, которых помнят живые и чьи имена в этот понедельник непременно вспоминаются. Вся обрядово-ритуальная направленность и нагруженность этого дня предназначена и посвящена душам умерших, которые находятся где-то ***рядом***. Именно это является основным признаком, отличающим Софинден от других задушниц в году. Признаком невидимого присутствия покойного является та семантическая субстанция, которая заряжает поминающего импульсами обремененности обязательного и наиболее приемлемого ознаменования этого факта, действующего на большинство как априорный корректив поведения.

Если мы хотим разгадать веками складывавшуюся поминальную мозаику Софиндня, испещренную реликтами христианской символики, неизбежно следует расшифровать те мифологическо-христианские семантические знаки, которые народная память сохранила как эсхатологическое отражение усвоенных представлений об отношении живых к мертвым и потустороннему миру.

Напомним только в одном абзаце, что в этот день в Буджаке (а 30 лет назад и в Добрудже) на сельские кладбища высыпает все население, причем участие в поминальной обрядности принимают и те, кто живет и работает как в близлежащих, так и в отдаленных населенных пунктах. По их мнению, Пасху можно встречать в любом христианском храме, но встреча с душами покойных близких может осуществляться только на кладбище и только в Софинден, на Пасху мертвых.

После того, как пройдут дни, в которые распускаются души умерших (Вербное воскресенье и Великий четверг), и будут выполнены поминально-обрядовые действия по домам и на кладбищах, внимание живых будет направлено на приготовления к Пасхе.

Однако, внимательнее вглядываясь в этот подготовительно-очистительный катарсис и анализируя конкретные поминально-обрядовые действия, совершаемые носителями обряда Софинден, дополненные и сопоставленные с нарративами народных верований относительно его характера, позволим себе выразить одну точку зрения, а именно: *поминально-обрядовые действия, совершаемые на кладбищах начиная со Дня св. Лазаря / Вербного воскресенья до Пасхи и Фомина воскресенья, направлены и привязаны в меньшей степени к Пасхе и в большей степени — к Пасхе мертвых, то есть Софиндню*. Потому что на Пасху, за малыми исключениями, не ходят на кладбище. Туда идут в следующий Великий четверг, который тоже является подготовительным днем к большой встрече с душами покойных. Здесь исключим ту часть населения Добруджи, которая подает за души умерших в субботу перед Фоминым воскресеньем, которая известна как Светлая / Красная суббота, Красная задушница. Последние называют ее именно задушницей, а не Пасхой мертвых, хотя известно, что она отмечается в их честь и совершаются почти такие же поминально-обрядовые действия.

В заключение данной статьи еще раз приведем дефиницию, что для населения Северо-Восточной Болгарии и южных районов Молдовы и Украины Софинден является не только поминальным днем, посвященным мертвым, типа задушницы. Это вторая Пасха, *кульминация* годовой поминальной обрядности, совершаемой в честь предков. А само название — *Софинден* носит эксплицитно-эмблематичный характер, который в большой степени идентифицирует вос-

кресение Иисуса Христа с воскресением покойных. В то же время когда он вознесся на небо (на Вознесение), туда за ним следуют и души умерших. Этот день среди народа известен как Спасовден.

Литература

Георгиева Цв. Селското землище в българското пространство през XV–XVII в. // Етнографски проблеми на народната култура. Т. 5. София, 1998.

Квилинкова Е. Народные и православные календарные праздники. // История и культура гагаузов. Очерки. Комрат-Кишинев, 2006.

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

Сорочяну Е. Терминологии календарной обрядности болгар Бесарабии // Academie bulgare des sciences= Linguistique Balkanique XL (1999–2000).

А. РОМАНЧУК

АНТРОПОНИМ *БУЛАЙ* И САВИРЫ: ВОПРОС О КОРРЕЛЯЦИИ

В вышедшей недавно работе (Романчук, Тащи, 2010, 68-84) уже были высказаны некоторые соображения по поводу той исторической информации, которую можно извлечь из анализа топонимов Булаешты и Волока. Здесь я хотел бы продолжить обсуждение этого вопроса с учетом вновь обнаруженных данных и сконцентрировать внимание на проблеме происхождения антропонима Булай[1].

Как было показано ранее, в решении данной проблемы конкурируют несколько гипотез, и прежде всего тюркская (поскольку это имя фиксируется у ряда тюркских народов) и славянская. Имя Булай, по мнению П. Чучки, образовано от старинного славянского имени Була при помощи славянского же антропонимического суффикса *–ай* (Чучка, 2005, 97).

В этой связи, не пытаясь предпочесть одну из этих двух версий, было показано, что в восточнославянском мире фамилия *Булай* обнаруживает особую популярность в Белоруссии (Романчук, Тащи, 2010, 78-82). Равно как, хоть и менее отчетливо, и антропонимическая модель с использованием суффикса *–ай* (хоть, очевидно, известная и вообще в восточнославянском мире). При этом было подчеркнуто, что характер источников, имеющихся в распоряжении авторов, не равноценен для всех зон восточнославянского мира. Поэтому данные выводы (об особой популярности фамилии *Булай* и антропонимической модели с использованием суффикса *–ай* на территории Белоруссии) нуждаются в дальнейшем уточнении.

В вышедшей позднее работе (Романчук, 2010) было показано наличие параллелей булаештскому говору в западнополесских и волынских, а также обращалось особое внимание на значительную популярность словообразовательной модели с использованием суффикса *–ай* именно на Волыни и в Западном Полесье.

Новый толчок к обсуждению этого вопроса дает привлечение ряда работ по украинской антропонимике, и особенно классических публикаций Ю. К. Редько (Редько, 1966; Редько, 1969).

Прежде всего, уточнению подлежит вопрос о степени популярности антропонимической модели с использованием суффикса *–ай* в украинской среде. Хотя она и сравнительно редка (занимает 14-е место среди прочих), все же представлена достаточно значительно. С ее помощью образовано 105 фамилий, что составляет 1,14% от общего числа (Редько, 1966, 164-167). Для сравнения: самый популярный украинский антропонимический суффикс *-ук, -чук* был использован при образовании 1525 фамилий, что составляет 16,57%.

Но если говорить об антропониме Булай, то он, хотя и фиксируется в украинской среде другими источниками (в частности, П. Чучкой), в поле зрения Ю. К. Редько не попал. Это подтверждается и обращением к опубликованной в 2007 году картотеке Ю. К. Редько (данные любезно предоставлены К. Ю. Рахно).

Учитывая масштаб работ Ю. К. Редько, это само по себе показательно. И подтверждает сделанный ранее вывод о наибольшей популярности имени Булай в восточнославянском мире именно на территории Белоруссии (Романчук, Тащи, 2010, 79-82), а фактически — в Западном Полесье.

Этот факт в определенной мере противоречит характеру географического распространения в украинской среде антропонимической модели с использованием суффикса *–ай*. Наиболее популярна она в Сумской области (1,7%), затем — в Харьковской, Запорожской, Херсонской (1,2%), Донецкой и Луганской (1,1%), Днепропетровской (1%). Менее 1% эта модель составляет в Закарпатской, Волынской, Житомирской, Львовской, Черкасской, Киевской и Черниговской областях (0,8-0,6%). В прочих же — совсем мало (Редько, 1966, 208).

Наличие пространственных кластеров и неоднородностей — верный признак скрытых за ними закономерностей. Каким же образом следует объяснять данную ситуацию?

Прежде всего, можно говорить о двух кластерах этой модели — своего рода «материке» и «острове». «Материк» — юго-восточная зона Украины, прежде всего, Левобережье Днепра, с резко выраженным эпицентром в Сумской области. «Остров» — Волынская, Житомирская, Львовская (то есть Волынь и Полесье) и Закарпатская области Украины. Таким образом, основная зона популярности этой модели располагается компактно на юго-востоке Украины, и действительно на бывшей границе с тюркским степным миром. Поэтому вопрос о возможном тюркском влиянии (подчеркну — речь в данном случае не идет о фамилиях, образованных от тюркских корней) здесь вполне правомерен. И более того, необходим.

Но как объяснить аналогичный, пусть и менее выраженный, кластер на северо-западе Украины (с заходом в Белоруссию)?

На первый взгляд, самым логичным объяснением будет то, что все же антропонимический формант *–ай* в восточнославянском мире возникает вне связи с тюркским влиянием. Однако, по крайней мере в отношении Закарпатья, П. Чучка полагает, что в данном случае активизация старой славянской модели произошла как раз под внешним, венгерским влиянием (Чучка, 2005, XXVIII). И любопытно,

что зоны повышенной популярности антропонимического форманта *-ай* в восточнославянском мире обнаруживают корреляцию с историческими, археологическими и антропологическими данными, свидетельствующими о значительном участии в генезисе восточнославянского населения этих зон и иноэтничного степного компонента.

Наиболее наглядным подтверждением этого служит феномен Сумской области, в которой очень резко, почти в полтора раза, степень популярности антропонимической модели на *-ай* превышает показатели ближайших соседей. В том числе и расположенных гораздо южнее, даже в собственно степной зоне. Это, безусловно, заставляет вспомнить, что Сумская область являлась областью расселения славянского племени *северян*. Между тем, многие исследователи видят в северянах славянизированное племя *савиров* (Вернадский, 1999, 215). *Савиры* входили в состав племенного образования гуннов, и некоторые считают их тюрками, другие же — тюркизированными угро-финнами (Новосельцев, 1990, 81-82; Рабинович, 2000, 272-273). При этом А. П. Новосельцев полагает, что именно *савиры* сыграли решающую роль в этногенезе *хазар*.

Аналогичная модель — славянизация изначально неславянского и входившего в состав гуннов народа — предлагается, кстати, и по отношению к другому славянскому племени, *уличам* (Рабинович, 2003, 290).

Замечу, что вывод о значительном участии степного компонента в генезисе *северян* подтверждается как археологически, так и (что особенно интересно) средствами физической антропологии, а точнее — одонтологии (Гравере, 1999, 210). Археологически этот степной компонент соотносится с носителями салтово-маяцкой культуры (в широком смысле ее принято связывать с Хазарским каганатом). Помимо *северян* проявляется он, хоть и в меньшей мере, также и у *полян*.

Кроме того, гипотеза о родстве *савиров* и *северян* получает любопытное соответствие как раз при привлечении к анализу имени *Булай*. Как было показано ранее (Романчук, Тащи, 2010, 81), наличие, хоть и незначительное, фамилии *Булай* в Украине фиксируется лишь в Донецке (5), Днепропетровске (2), Харькове, Херсоне и Вышгороде (1). То есть, если не считать Вышгорода, это как раз ареал салтово-маяцкой культуры.

Помимо этого, известно, что *савиры* сыграли значительную роль в этногенезе и ряда народов Северного Кавказа, особенно *карачаево-балкарцев*. Так что *сваны* и сегодня своих соседей *карачаево-балкарцев* называют *савирами* (Глашев, 2009, 125). И как раз у балкарцев фиксируется и имя *Булай*.

Последний момент имеет значение, поскольку, судя по всему, имя *Булай* было характерно в разной степени для разных тюркских народов (равно как и антропонимическая модель с использованием суффикса *-ай*). Во всяком случае, среди тюркских народов мне удалось его обнаружить лишь у *балкарцев*, а также темниковских и рязанских *татар*. Кроме того, фиксируется наличие имен *Булай* и *Чембулай* в мордовской антропонимии; присуща ей и значительная популярность модели с использованием суффикса *-ай* (Мокшин, 1969, 59-64). Очень популярна эта модель и в чувашской антропонимии.

Это, кстати, коррелирует и с тем, что часть *савиров*, переселившись в Среднее Поволжье, участвовали в генезисе населения Волжской Булгарии (Новосельцев, 1990, 83).

Таким образом, все вышеизложенное позволяет, по крайней мере, задуматься над тем, насколько имя *Булай* в Восточной Европе было связано именно с *савирами*. И насколько распространение этого имени в восточнославянской среде было связано с ними же[1].

Разумеется, эта связь выглядела бы значительно достовернее, если бы удалось показать воздействие *савиров* и на регион Волыни и Полесья. Однако, хотя одним из двух покоренных Аспарухом на Нижнем Дунае славянских племен являются как раз *северы* (в которых видят тех же *савиров*, но уже славянизированных (Вернадский, 1999, 215; Рабинович, 2000, 272-273)), указаний об их проникновении на Волынь и в Полесье нет.

Правда, приходит на ум известное летописное предание о *дулебах-волынянах* и «примучивших» их *обрах-аварах*. Как полагал Г. В. Вернадский, именно авары увлекли с собой часть *дулебов* на территорию Моравии, тогда как основная их часть осталась на Волыни (Вернадский, 1999, 222). В состав же аваров, как известно, вошли и другие кочевые народы — вероятно, и какие-то группы *савиров*.

Но, во всяком случае, если обратиться опять-таки к данным одонтологии, то «…у части современных украинцев и белорусов Полесья» фиксируется т. н. южный грацильный одонтологический тип (Гравере, 1999, 217). Этот тип проявляется в современном населении Болгарии и Венгрии (в Болгарии, следует уточнить, компактный массив этого типа представлен лишь на Фракийской низменности и на юго-востоке страны; болгары в своей основе являются носителями среднеевропейского одонтологического типа) (Зубов, Халдеева, 1989, 147). И, как полагает Р. У. Гравере, южные славяне впитали его от местного балканского субстрата (Гравере, 1999, 216).

То, что носители южного грацильного одонтологического типа могли появиться в Полесье лишь с Балкан или из Северного Причерноморья, очевидно. Вопрос заключается лишь в датировке этого события.

Как указывает Р. У. Гравере, на территории Белоруссии ареал распространения южного грацильного одонтологического типа соответствует территории локализации т. н. ятвяжских могильников с каменными курганами (Гравере, 1999, 216). Самое же раннее его проявление на территории Латвии относится к носителям курганной культуры 2-4 вв. н. э. — он представлен у восточной ветви этой культуры (могильник Боки).

На правом же берегу р. Неман в ее нижнем течении фиксируются могильники Видгиряй и Шерейкляукис, материальная культура которых свидетельствует о сильной связи оставившего их населения с кругом дунайских древностей гуннского времени. Это позволило В. Г. Шиманасу выдвинуть гипотезу об их принадлежности балтским воинам, вернувшимся на родину после участия в гуннских походах на придунайские земли (Кулаков, 2003, 41-44). *Савиры* же, как мы помним, тоже принимали участие в походах гуннов.

Таким образом, подводя итоги всему вышеизложенному, можно говорить, что вопрос о вероятном распространении антропонима *Булай* в восточнославянской среде в связи с инкорпорацией каких-то групп *савиров* следует, по крайней мере, поставить.

Примечания

1 Что касается топонима Волока, то уточню здесь лишь один существенный момент. Согласно современным картам,

село Булаешты якобы «расположено в долине Волока» (Jantovan, Nicu, 2000, 423). Хотя, как было указано ранее, сами жители Булаешт локализуют урочище Волока (*Ўолӫка*) к востоку от села, в нижнем течении р. Средняя Жора. Между тем, как недавно обратили мое внимание жители Булаешт, на самом деле Волока расположена еще восточнее. Изначально Волокой именовался (и именуется сегодня) лесной массив в соседней долине, к востоку от Булаешт, в которой располагаются села Мырзешты (*Мэрзэштэ*) и Мырзачи (*Мэрзакӫ*). Эта долина выходит к прибрежной низменности Днестра в районе сел Лопатна и Жора и сливается здесь с долиной, в которой располагаются Булаешты и течет р. Средняя Жора. Можно полагать, что именно эта прибрежная низменность Днестра и именовалась первоначально Волокой — почему это название и было распространено вверх по течению р. Средняя Жора. В свете этих данных представляется наиболее вероятной гипотеза, что топоним Волока изначально обозначал топкое, низменное место (Романчук, Тащи, 2010, 73). Это соответствует и той ландшафтной характеристике, которая иногда сопровождает топоним Волока в молдавских поземельных грамотах (DRH.A, I, 1975, 145-146; DRH.A, III, 1980, 225-226; МЭФ I, 1961, 263). Во всех случаях речь идет о низменной местности, и к ней в ряде случаев прямо применяется термин *valea*, то есть «долина, низменность». С другой стороны, следует отметить, что перенос названия Волока (он произошел в 70-е годы 20 века, ранее же эта местность именовалась жителями Булаешт *Скӑля*, т. е. «Скалы») и на местность чуть выше по течению р. Средняя Жора совпал с тем, что в урочище *Скӑля* был посажен молодой лес. Однако представляется, что этот фактор имел второстепенное значение.

[2] Напомню в этой связи также, что именно в районе Конотопа–Нежина–Прилук (последний город расположен, кстати, на реке Удай), то есть в земле северян, наблюдается ряд очень редких лексических параллелей булаештскому говору (Романчук, Тащи, 2010, 62).

Литература

Вернадский Г. В. Древняя Русь. Москва, 1999.

Глашев А. А. Очерки истории хазар. Москва, 2009.

Гравере Р. У. Одонтологический аспект этногенеза и этнической истории славянских народов // Восточные славяне. Антропология и этническая история. Москва, 1999.

Зубов А. А., Халдеева Н. И. Одонтология в современной антропологии. Москва, 1989.

Кулаков В. И. Истории Пруссии до 1283 года. Москва, 2003.

Мокшин Н. Ф. Мордовская дохристианская антропонимия // Ономастика Поволжья. Ульяновск, 1969.

МЭФ I: Молдавия в эпоху феодализма. Т. I. Кишинев, 1961.

Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. Москва, 1990.

Рабинович Р. А. Искушение «волошским орехом», или Балканские волохи и русские волхвы // Stratum plus, 2000, № 5.

Рабинович Р. А. От ултинзуров к уличам, или Предыстория одного летописного племени // Stratum plus, 2003, № 5.

Редько Ю. К. Довідник українскіх прізвищ. Київ, 1969.

Редько Ю. К. Сучасні українскі прізвища. Київ, 1966.

Романчук А. А. Булаештский говор и его волынские и западнополесские параллели: предварительные замечания. // Волинь філологічна: текст і контекст. Вип. 9. Луцьк, 2010.

Романчук А. А., Тащи И. Н. Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (XIV — начало XVII вв. от Р. Х.). Кишинев, 2010.

Чучка П. Прізвища закарпатських українців: Історико-етимологічний словник. Львів, 2005.

DRH A, I: Documenta Romania Historica. Vol. I. Bucureşti, 1975.

DRH A, III: Documenta Romania Historica. Vol. III. Bucureşti, 1980.

Jantovan L., Nicu V. Bulăeşti // Localităţile Republicii Moldova. Vol. 2. Chişinău, 2000.

Е. БРИК

БЕССАРАБСКОЕ ЕВРЕЙСКОЕ МЕСТЕЧКО — ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ

Термином *местечко* называли поселения или поселки, представляющие нечто среднее между селами и деревнями (Еврейская энциклопедия.., 1991, 438). Название происходит от польского слова *мястечко* — городок, на идиш штетл. Как правило, в Бессарабии местечки представляли собой поселения полугородского типа.

Как место, где компактно проживало еврейское население, местечко зародилось в Польше в XV-XVI вв., когда представители местной знати приглашали евреев селиться в принадлежавших им селах и городках.

Мы считаем, что возможно и необходимо два определения местечка: историко-административное и фольклорно-этнографическое.

Как административное и историческое понятие, *местечко* — это поселение или поселок, представляющее нечто среднее между селами и деревнями, с одной стороны, и городами, с другой.

Жители местечек, как правило, не занимались земледелием, а в основном торговлей и ремеслами. Однако особенностью местечек в Бессарабии было то, что начиная с середины XIX в. жители еврейских местечек, занимались, в том числе, и сельскохозяйственной деятельностью, включая земледелие и переработку сельскохозяйственной продукции. В основном это было связано с появлением на территории Бессарабской губернии особых видов сельскохозяйственных поселений — еврейских сельскохозяйственных колоний (Брик, 2008, 6).

Местечко, как административное и историческое понятие, могло быть не еврейским и носить как национальный, так и чисто административный характер.

Как административное понятие, *местечко* сохранилось в России до сих пор и входит в Общероссийский классификатор объектов административно-территориального деления (ОКАТО).

Современное понятие *местечко* в Российской Федерации носит чисто административный характер и не связано ни со штетлами и ни с какими-то другими национальными образованиями. Данная административная единица ниже, чем поселок городского типа (Санкт-Петербургские.., 2008, 234).

Основным отличием местечка от города являлось то, что оно не было наделено магдебургскими правами и, следовательно, не могло иметь самоуправление (магистрат) и герб. Магдебургское право действовало на территории Рос-

сийской империи с 1785 по 1835 гг., и к XIX в. не могло оказывать влияние на определение прав местечек.

Под местечком, в административном определении, понимался населенный пункт, который не получил статуса города, то есть не был даже заштатным городом.

В этнографическом и фольклорном плане еврейским местечком (штетлом) считался любой небольшой или относительно небольшой населенный пункт или город. Как правило, в нем проживало не более 25–30 тысяч человек, большинство из которых — евреи (Краткая еврейская.., 2009, 314).

В Российской империи административное понятие *местечко* приобрело для евреев большое значение после издания в мае 1882 г. временных правил, запрещавших евреям селиться, а также приобретать и арендовать недвижимость в сельской местности (Табак, 1997, 160).

В мае 1903 г. правительство разрешило проживать евреям в 101 селении, которые фактически стали местечками. В 1911 г. их количество достигло 299 (Берг, 1918, 145).

В реальности, вне списка оставались многие поселки, которые приобрели характер торгово-промышленных местечек. Только на территории Бессарабии евреи проживали к концу XIX в. более чем в 200 населенных пунктах (Евреи.., 1997, 81).

Фактически еврейский фольклор Бессарабии, относил к еврейским местечкам несколько типов населенных пунктов, где исторически преобладало еврейское население.

К ним можно отнести следующие группы населенных пунктов:

— еврейские местечки, с традиционным еврейским бытом и попадающие под административное определение (Бричаны, Липканы, Фалешты, Флорешты, Исаково и т. д.);
— еврейские сельскохозяйственные колонии, возникшие в XIX в., где евреи занимались сельским хозяйством (Бричево, Вертюжаны, Капрешты и др.);
— населенные пункты, статус которых менялся (на их основе либо возникали сельскохозяйственные колонии, либо статус колонии переходил в статус местечка или смешанного поселения). Это такие населенные пункты как Теленешты, Романовка и т. д.;
— населенные пункты, имевшие недолго статус местечка, но ставшие уездным городом (Бельцы и Сороки);
— населенные пункты, никогда не имевшие статус местечек, уездные и заштатные города, которые называются местечками исключительно в еврейском фольклоре (Оргеев, Рени, Килию и др.).

В Российской Империи XIX — начала XX вв., эмансипация евреев, процессы индустриализации и урбанизации поколебали социально-экономические основы жизни местечек. Резко усилилось социально-имущественное неравенство, возросла скученность населения.

Вне Бессарабии положение обострилось и в связи с серией еврейских погромов. В Бессарабии до 1903 г. погромов не было.

Многие пострадавшие еврейские жители соседних губерний, особенно из Украины, старались переехать в Бессарабию, прежде всего в небольшие местечки северного региона.

Бедственное положение еврейских ремесленников и торговцев в конце XVIII — начале XIX вв. привело к эмиграции в США, Палестину, Аргентину, Южную Африку и другие страны. Из покинувших Бессарабию эмигрантов вышли многие лидеры сионизма. Например, первый мэр Тель-Авива Меир Дизенгоф, родом из местечка Якимовичи, Оргеевского уезда.

Октябрьская революция и гражданская война, а также социально-экономическая политика советской власти полностью разрушили экономический уклад местечек той части Бессарабской губернии, которая находилась под советской юрисдикцией.

В Бессарабии, ставшей частью Румынии, многие местечки и еврейские сельскохозяйственные колонии сохранили свою самобытность вплоть до Второй мировой войны. Однако молодежь старалась их покидать и перебираться в более крупные города. Продолжилась эмиграция в Палестину, Латинскую Америку, США.

Большинство еврейских жителей местечек и городов Бессарабии были уничтожены в период Катастрофы европейского еврейства (Холокост). Незначительные остатки еврейских местечек с их самобытной культурой и фольклором сохранились на территории Молдовы вплоть до начала 60-х гг.

Тема местечка стала занимать центральное место в еврейской литературе и фольклоре еще в начале XX в. Писатели старшего поколения изображали уродство и убожество местной жизни, бесправие, нищету и мракобесие. Высмеивались богачи, стремящиеся стать «хорошими евреями», в буквальном переводе с идиша «мелкоместечковый».

В русском языке слово «местечковый» приобрело негативную коннотацию, стало символом провинциальности и ограниченности. Звучало оно как оскорбление или насмешка и в Кишиневе.

В Бессарабии, где жители местечек и маленьких поселений при любой возможности старались переехать в более крупные центры, Кишинев или Бухарест, они часто сталкивались с непониманием представителей местных общин. О них рассказывали анекдоты, слагали притчи. О каждом небольшом местечке в Бессарабии существовала своя притча или легенда, не всегда соответствовавшая реальности.

В ответ выходцы из местечек со временем стали слагать мифы и легенды о своих маленьких поселениях и местечках, приписывая им древнюю историю и неоценимое значение. После Катастрофы европейского еврейства мифологизация жизни местечка возродилась в сознании потомков, в том числе проживавших на территории Израиля и других стран.

В песенном фольклоре местечками называли города, которые ими быть не могли. Например, популярная у бессарабских евреев песня о местечке Бельцах либо связана с другим населенным пунктом (местечком с похожим названием в Подолии), либо просто является частью мифа.

Бельцы, еврейское население которых, составляло от 35% в 1861 г., до 60% в 1930 г., были местечком только на протяжении нескольких десятилетий. Статус торгового местечка был присвоен им в конце XVIII — начале XIX вв., а уже в 1818 г. местечко стало городом. До сих пор от еврейских стариков из Теленешт можно услышать легенду о том, что Голда Меир, премьер-министр Израиля, никогда не бывавшая на территории Молдовы, родилась в Теленештах (Брик, 2009, 275).

В 2009 г. оргеевская еврейская община выпускает книгу «Забытое местечко Оргеев». Оргеев, где большинство населения в XIX — начале XX вв. составляли евреи, никогда не

имел статуса местечка и являлся городом, причем в составе Бессарабской губернии — уездным городом.

Эти события, как прошлого века, так и современные, отражают этнографическую особенность мифологизации такого уникального явления, как бессарабское еврейское местечко.

Литература

Берг Л. С. Бессарабия Страна. Люди. Хозяйство. Петербург, 1918.

Брик Е. Еврейские земледельческие колонии в Молдове // Истоки жизни № 4-5, 11-12. Кишинев, 2008

Брик Е. Этнографические и исторические особенности еврейских общин севера Молдовы // Păstrarea patrimoniului cultural în Ţările Europene. Conferenţa Internaţională ştiinţifică. Chişinău, 2009.

Евреи в духовной жизни Молдовы. Кишинев, 1997.

Еврейская Энциклопедия. Т. 11. С.-Петербург, 1991.

Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Иерусалим, 2009.

Санкт-Петербургские ведомости. № 234. С.-Петербург, 2008.

Табак И. В. Особенности расселения евреев в Бессарабии на левобережье Днестра в XIX — начале XX в. Кишинев, 2007.

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR / СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

L. ŢURCAN

ORNAMENTICA TRADIŢIONALĂ: ASPECTE ETNOGRAFICE

Fiecare din domeniile tradiţiei româneşti — arhitectură, crestare în lemn, ceramică, textile, arta metalelor, sculptură în piatră, port, împletituri, pictură pe lemn şi sticlă etc. — are un decor sau o ornamentică specifică, legată în primul rând de materia primă şi de tehnicile folosite. Aceste delicate alcătuiri ornamentale închid în ele străvechi înţelesuri, pierdute de-a lungul timpurilor, dar izbutind, totuşi, să lumineze uneori întâmplări sau credinţe dintr-un trecut îndepărtat, fiind strălucite şi convingătoare dovezi ale interferenţelor etnoculturale europene.

În contextul dat, etnograful român T. Bănăţeanu scrie „Ornamentul constituie un accesoriu decorativ, aplicat sau executat pe faţa văzută a unui element, destinat a-l pune în evidenţă, a-l împodobi, a-l sublinia sau a-i mări efectul" (Bănăţeanu, 1963, 111). În literatura de specialitate găsim că ornamentul a fost practicat de fiecare grup social şi în fiecare epocă.

Cele mai vechi manifestări ale ornamenticii apar pe la sfârşitul epipaleoliticului în zona Porţilor de Fier, de unde provin piese de os decorate cu linii incizate întrerupte, fiindu-le caracteristic un sistem decorativ unitar şi închegat care nu poate fi descompus în motive (cf. Florescu, Daicoviciu, 1980, 249). Acest caracter de sistem se păstrează şi în neolitic, când suportul ornamental era ceramica. În perioada vârstei fierului, ornamentele şi motivele decorative se definesc complet şi ornamentica se constituie ca gen artistic cu reguli proprii de dezvoltare istorică, determinată atât de raporturile cu celelalte genuri, cât şi de legăturile cu ornamentele altor arii culturale, semnificative fiind aspectele tezaurelor traco-getice (cf. Florescu, Daicoviciu,1980, 250). Florescu, citindu-l pe Nicolae Dunăre, menţionează că se foloseau motive zoomorfe, antropomorfe şi vegetale iraniene (cerbul, ţapul de munte, grifonul, harpiile, luptătorul, arborele vieţii, floarea de lotus) în asociere cu motive de tradiţie autohtonă (calul, rozetă solară, spirala recurentă) (cf. Florescu, Daicoviciu, 1980, 251).

Tot în această perioadă, în cetăţile greceşti de pe malul Mării Negre este folosită ornamentica clasică, a cărei dezvoltare istorică urmează făgaşul din Grecia metropolitană. Astfel, prin intermediul cetăţilor, elementele de ornamentică clasică (elenistică) au pătruns în spaţiul local. De aceea perioada artei dacilor este caracterizată prin adoptarea unor motive clasice: palmeta, frunza de acant, vrejul de viţă de vie, unda etruscă. Felul în care aceste motive străine pătrund în ornamentica dacică, păstrând dealtfel cel puţin o parte din motivele tipice traco — getice (eroul călăreţ, calul, şarpele) este dominat de o dublă tendinţă: de schematizare a formelor şi de asimilare a elementelor din natură cu caracter exotic (palmetă, acant) cu altele locale mai bine cunoscute (brăduţ, brusture) (cf. Vulcănescu, 1972, 54). Astfel, în această perioadă se poate vorbi de constituirea unei gramatici ornamentale, relativ limitată ca varietate a motivelor, în care se regăsesc elemente ale zonelor apropiate: Iran, Asia Mică, Mediterana elenistică, dar care prin sincretismele şi formele compoziţionale proprii originale, se dovedeşte a fi specifică pentru lumea carpato-dunăreană.

Domeniul ornamental este, astfel, un indicator cultural, capabil să reflecte trăsăturile unei spiritualităţi specifice comunităţilor umane, fie de cuprindere locală, regională, naţională sau pe ample arii geografice, relevând, de asemenea, perioadele dezvoltării lor istorice.

Privitor la acest subiect, Wanda Wolski menţionează: „Accepţiunile iniţiale ale semnelor ornamentale au dobândit în condiţii sociale şi economice diferite conţinuturi noi, care au înlocuit succesiv pe cele precedente" (Wolski, 1969, 445-480).

Cele relatate dau dovadă că din timpuri străvechi cultura populară românească se încadrează prin valori originale în cultura populară europeană. Într-un continuu contact etnocultural cu ţările învecinate sau mai îndepărtate, cultura populară românească şi-a dezvoltat fondul tradiţional, participând totodată la constituirea tezaurului cultural european.

Abordând acelaşi subiect, etnograful român N. Dunăre face trimitere la cercetători în domeniu cum ar fi: W. Worringer,

Rybakov, Claude Levi-Strauss etc. (cf. Dunăre,1979, 25). Ornamentica, privită ca izvor de cunoaştere istorică şi etnologică, nu a lipsit nici din cercetările cărturarilor români N. Iorga, Al. Tzigara- Samurcaş, Artur Gorovei, George Oprescu, Lucian Blaga, Tudor Vianu, Alexandru Dima, Ion Frunzetti (cf. Bănăţeanu, 1963, 111) şi alţii care s-au aplecat asupra sensurilor pe care le pot avea acele mici şi ciudate semne cioplite pe bâtele ciobăneşti, pe stâlpii caselor, pe furcile de tors, ţesute pe ştergarele de interior, pe costumele femeieşti, încondeiate pe ouă, ciocănite pe fierul uneltelor. O apreciere deosebită o au lucrările în domeniu ale cercetătorilor din Republcia Moldova: Valentin Zelenciuc, Zina Şofranscky, Elena Postolachi, Varvara Buzilă, Valentina Iarovoi, Maria Ciocanu şi alţi promotori ai culturii tradiţionale, care prin munca lor asiduă menţin tradiţionalismul acestui plai mioritic.

În dependenţă de funcţionalitate, pe diferite piese etnografice, ornamentele capătă dimensiuni diferite. De exemplu, ţesute, cusute sau brodate, motivele ornamentale, mai ales cele de pe piesele textile care împodobesc interiorul ţărănesc tradiţional şi de pe piesele costumului popular, constituie una din categoriile deosebit de bogate ale ornamenticii tradiţionale. Ele au o strălucire sporită prin culorile pe care le animă şi cărora le conferă o identitate proprie, atât în ansamblul ornamenticii populare româneşti, cât şi în context european. De exemplu, scoarţele româneşti sunt considerate în întreaga lume ca fiind o categorie artistică perfect constituită. Prezentate la marile expoziţii internaţionale şi căutate de colecţionarii de pe multe meridiane, ele reprezintă, poate, domeniul cel mai cunoscut al artei populare româneşti. Trecând peste caracteristicile lor tehnice (sunt ţesute şi nu înnodate) şi funcţionale (se atârnă pe pereţi ori pe paturi şi nu se pun pe jos) care le disting de marea majoritate a covoarelor orientale, scoarţele româneşti şi-au câştigat prestigiul şi renumele prin decorul lor, caracterizat printr-o fericită echilibrare a geometrismului, stilizării şi realismului (cf. Pavel. E, 1989, 13). Geometrismul, în genere, constituie însuşirea esenţială a întregii ornamentici populare româneşti, atestând marea vechime a unei arte născute şi dezvoltate pe teritoriul de formare a poporului nostru. În viziunea cercetătorului român Radu Florescu, geometrismul este o „concepţie formală şi decorativă care domină întreaga artă a comunei primitive de pe teritoriul ţării noastre" (Florescu, 1980, 176). Geometrismul stă la baza decorului ornamental, legându-se de fondul străvechi al culturii poporului român, rădăcinile căruia sunt implantate adânc în istoria pământurilor noastre. Acest fapt este dovedit şi de cercetătorii români G. Oprescu, N. Iorga, A. Gorovei, care au adus contribuţii esenţiale la sublinierea geometrismului ornamental şi a caracterului arhaic al acestuia. În mod deosebit, trebuie să apreciem pe Vasile Pârvan, cel care acordă un rol hotărâtor arheologiei în considerarea ornamenticii: *„Dacia se află la răscrucea drumurilor dintre Europa, Asia şi ca urmare între variatele realizări ale artei geometrice şi negeometrice"* (Dunăre, 1979, 28). Situaţia este reflectată printr-o serie de constatări arheologice, din care menţionez (conform opiniei autorului la care ne-am referit anterior) prezenţa ornamentelor, constând din linii punctate ori zgâriate cu caracter pur geometric, motivul geometric hallstatian al crucii încercuite; brăţările în formă de spirale, atribuite artei metalelor din Carpaţi; zoomorfismul ionic răspândit în Dacia; descoperiri zoomorfe negeometrice de origine asiatică, dar stilizate geometric în Dacia; prezenţa simbolurilor sudice ale zeului soarelui (discul, roata, barca, lebăda); numeroasele reprezentări ale motivului călăreţul solar, traco-iranian, traco-danubian pe teritoriul Daciei, caracterul local al multora din formele decorative. (cf. Dunăre, 1979, 29). În contextul interferenţelor europene şi euroasiatice din cuprinsul Daciei, se face, totuşi, remarcat stilul specific carpato-danubian geometric, datând dinaintea venirii celţilor în Transilvania.

Astfel, problema realismului ornamentaţiei populare în genere şi a realismului celei geometrice în special, constituie de multă vreme un teren de dispută.

În contextul dat, este meritul lui Lucian Blaga de a fi demonstrat caracterul concret al conţinutului ornamenticii populare, atât al motivelor geometrice cât şi al celor negeometrice. El stabileşte chiar unele diferenţieri etnice în sânul geometrismului, evidenţiind aşa — numitul *fenomen „de unitate şi varietate"*, în baza unei ample informaţii comparative ale unor forme pe care geometrismul ornamental le-a îmbrăcat la diferite popoare europene sau grupe de popoare de pe continentul nostru. Pentru ilustrarea fenomenului de unitate în varietate, voi apela la exemple din aria europeană, furnizate de Lucian Blaga (Dunăre, 1979, 146-149):

a) la români, un geometrism de invenţie figurativă, mai simplă, predominant drept linear, static, discret, cu o structură rară, precum şi o năzuinţă formativă de a geometriza motivele fiziomorfe;
b) la popoarele nordice (Finlanda, Suedia, Norvegia, Islanda, Danemarca, etc.) un geometrism linear, viguros şi dinamic;
c) la capătul opus al continentului, în ornamentica greacă s-a practicat tot un geometrism drept — linear, dar zigzagat şi cvadratic;
d) alături de Grecia şi de insulele greceşti, în Turcia s-a practicat un geometrism predominant arabesc;
e) la popoarele germanice (Austria, Germania, o bună parte din Elveţia), s-a practicat în genere un geometrism redus;
f) la ruşi, ucraineni şi la popoarele sud-slave, s-a făcut remarcat un geometrism mixt, întreţesut în compoziţie cu modul de tratare negeometric;
g) la unguri, cehi şi slovaci s-a dezvoltat un geometrism de curburi, mixt, cu o structură densă, mai pronunţată în ornamentica tradiţională a ungurilor.

În acest fel, Lucian Blaga, scoate în relief o seamă de similitudini etnoculturale în ornamentică şi în unele procedee decorative pe plan carpato-balcanic şi pe plan general european, situând fenomenul etnocultural românesc în ansamblul creaţiilor popoarelor europene şi eurasiatice cu prezenţe semnificative şi de reală prestanţă.

O abordare comparativă a ornamenticii tradiţionale este consemnată de către S. Zecevic. Acesta cercetând o zonă de lângă Dunăre, menţionează că „alături de sârbi conlocuiesc români, în parte proveniţi din Ţara Românească (agricultori, numiţi „ţărani") şi din Transilvania (oieri numiţi „ungureni")" (Zecevic, 1970, 78). De asemenea el vorbeşte şi despre ornamentica populară iugoslavă şi decorul antropomorf, în care găseşte similitudini cu arta tradiţională românească.

O analiză comparativ-istorică a decorului de pe zestre o face etnologul iugoslav V.M. Ivanovic, după care, reprezentările figurative antropomorfe şi zoomorfe, observate pe lăzile de zestre iugoslave „se întâlnesc deopotrivă la piesele similare din Italia şi România" (Ivanovic, 1958, 80-89).

Cultivarea acestui procedeu decorativ în arta noastră populară la cele mai diferite popoare europene şi extraeuropene, dezvăluie caracterul eronat al tezei difuzioniste, susţinută de A. Riegler, W. Woringer, conform căreia se preconiza existenţa unui singur centru ori numai a câtorva centre în care ar fi apărut şi de unde s-ar fi răspândit geometrismul. Adevărul istorico-etnolo-

gic este de partea tezei care relevă poligeneza stilului geometric tradiţional. Decorul geometric poate fi urmărit în cuprinsul unei arii geografice imense: în China, în Orientul Apropiat, în Europa Răsăriteană, Centrală şi Apuseană, în Africa şi în America (cf. Dunăre, 1979, 50). Dealtfel, tendinţa de a reda formele geometrice ale ornamentelor populare a fost predominantă în toate marile civilizaţii bazate pe agricultură, dat fiind faptul că majoritatea motivelor ornamentale sunt „ împrumutate" din natură.

În cercetările etnografului român T. Bănăţeanu se menţionează că geometrismul artei populare marchează astfel un efort de cultură şi civilizaţie milenară. Geometrismul este pentru noi aproape un limbaj, un limbaj emoţionant pe care poporul îl înţelege într-un anume fel şi îl practică ca pe un legat al străvechii moşteniri, pe obiecte de artă populară, pe ţesături şi cusături azi create. Astfel, fondul autohton este puternic grefat graţie epocilor istorice, motivelor celebre şi compoziţiilor ornamentale venite pe marele drum al Orientului. Ecouri ale unor strălucite civilizaţii poposite la noi, după autor sunt:

a) arborele vieţii în forma sa iraniană;
b) porumbiţa — ca simbol al sufletului în Orientul creştin, moştenind vechiul simbol egiptean al păsării;
c) leii afrontaţi pe de-o parte şi de alta a unui arbore, vechi motiv al artei persane;
d) şarpele, simbol al divinităţii egiptene;
e) călăreţii, ca reminiscenţă a cavalerului trac danubian;
f) calul asociat cultului solar etc. (Bănăţeanu, 1963, 114).

În manieră stilizată, sunt prezente motive ale nordului german şi slav, cum sunt: Marea zeiţă a fecundităţii, ţinând în mână spice trifurcate, sau şirurile de femei şi bărbaţi ţinându-se de mână, aşa cum apar pe diferite piese maramureşene şi moldoveneşti şi care sunt identice cu cele de pe ţesăturile scandinave.

Motive universale de origine străveche ca: soarele, pomul vieţii, şarpele, porumbelul, vulturul etc. (cf. Petrescu, 1971, 6-7) , sunt nelipsite, fiind îmbinate de multe ori cu ornamente simple tradiţionale. Şi cultul calului, născut în aria indo-europeană, a fost legat iniţial de practici şi credinţe cu caracter magic. Calul era asociat cu focul, soarele şi ulterior cu apa (cf. Vulcănescu, 1972, 43). Perpetuarea imaginii plastice a calului din timpuri străvechi până în zilele noastre s-a datorat reprezentării cavalerului trac. Arta tracilor a adăugat noi sensuri imaginii străvechi a simbolului calului. Ea a preluat din fondul autohton, specific, geometrismul, dar a dezvoltat în acelaşi timp şi stilul animalier legat de aria iraniano-persană.

În general se cunosc mai multe tipuri de ornamente, întâlnite pe obiectele etnografice ale poporului nostru, dar şi în patrimoniul cultural european, deoarece nevoia de cuprindere într-un ansamblu coerent şi de aprofundare a corelaţiei dintre elementele , motivele şi compoziţiie ornamentale tradiţionale şi contemporane ce alcătuiesc câmpurile decorative ale diferitor piese, obiecte, unelte de uz obştesc, casnic sau personal, a condus la elaborarea unei clasificări etnologice a ornamentelor populare. La clasificarea ornamentelor şi-au adus aportul mai mulţi specialişti în domeniu: Nicolae Dunăre, Liliana Podoleanu, T. Bănăţeanu. O clasificare complexă am întâlnit la Nicolae Dunăre. Acesta clasifică ornamentele în funcţie de cinci criterii (Dunăre, 1979, 41-48): *a. morfologic*; *b. structural*; *c. semantic*; *d. istoric*; *e. geografic*.

Din punct de vedere *morfologic*, ornamentele pot fi:

1. Geometrice 2. Liber desenate 3. Mixte

Din punct de vedere *structural* ornamentele pot fi:

a. Omogene; b. Unilaterale; c. Bilaterale; d. Alternante; e. Dense ori dispersate; f. Simetrice; g. Asimetrice ; h. Centrale; i. Principale.

Considerată prin prismă *semantică*, clasificarea deosebeşte:

- Ornamente abstracte sau abstractizate
- Concrete sau realiste (fiziomorfe, skeomorfe şi sociale)
- Simbolice (mitologice, folclorice, religioase, emblematice).

La rîndul lor aceleaşi ornamente sunt în funcţie de:

Criteriul istoric: tradiţionale, de tranziţie sau contemporane.

Criteriul geografic: aborigene, alogene sau cu o largă răspândire geografică.

Din punct de vedere *semantic* o altă clasificare face L. Podoleanu. Ea clasifică ornamentele concrete în: fiziomorfe (cosmice sau cosmomorfe), biomorfe şi skeomorfe. (Podoleanu, 1983, 7). T. Bănăţeanu însă menţionează: ornamente vegetale, antropomorfe şi zoomorfe (Bănăţeanu, 1963, 16). O altă categorie cred ca ar mai fi motivele avimorfe (cocoşi, păuni, cuci, hulubi, curcani, raţe) etc. Exemple concrete de ornamente sistematizate conform anumitor criterii sunt atestate în lucrările cercetătoarei Z. Şofransky (Şofransky, 2002, 145-146).

Studierea ornamentelor româneşti relevă faptul că în arta noastră populară tradiţională acestea se caracterizează printr-un geometrism drept linear, lipsit de rigiditate, printr-un rafinament delicat, printr-o redare rarefiată a elementelor, preluând şi valorificând tradiţii geometrice autohtone, traco-dacice, străromâneşti, carpato-danubiene, sud-est europene bizantine. La celelalte popoare romanice vest europene ornamentica se caracterizează în genere prin discreţie: cel din ornamentica spaniolă se dovedeşte mai pronunţat, întotdeauna dens, structurat din pătrăţele, pentru ca la italieni, îndeosebi în arta ţesăturilor şi broderiilor, să se reîntâlnească geometrismul drept linear comparabil din acest punct de vedere cu cel românesc, dar într-o variantă din cele mai bogate (Dunăre, 1979, 29).

Astfel, am putea spune că universalitatea ornamentelor tradiţionale, conexiuni ale diferitor popoare, dezvăluie un adevăr incontestabil şi anume unitatea psihologică şi spirituală a umanităţii. Izvorul autentic şi mereu îmbelşugat al geniului nostru popular, care a inspirat şi vasta creaţie ornamentală, cunoaşte în epoca contemporană o valorizare din cele mai intense şi mai diferenţiate în rândurile maselor largi de la sate şi de la oraşe, în contextul cuprinzător al mişcării artizanale, al uniunilor de artişti plastici, în procesul educaţional, promovat prin toate formele de învăţământ, pentru dezvoltarea gustului estetic şi pentru sădirea unui patriotism luminat la tânăra generaţie, care va desăvârşi opera de încorporare a acestor creaţii ale spiritualităţii româneşti în domeniul valorilor universale perene.

Despre frumuseţea pe care o conferă ambianţei casnice piesele migălos ornamentate ne-a spus Elena Crudu: „păstrez în casă toate acestea deoarece îmi aminteşte de timpul când mama era în viaţă şi deodată mă înviorez. Calc pragul acestei case cu respect pentru energia mamei care lucra pentru a aranja casa în aşa mod, cum o făcea şi bunica. Păcat că tinerilor nu le place…".

În urma acestui studiu, am concluzionat că într-un continuu contact etnocultural cu ţările învecinate sau mai îndepărtate, cultura poporului român şi-a dezvoltat patrimoniul tradiţional, participând la constituirea tezaurului cultural european.

Literatura

Bănăţeanu T. Ornamentul în arta populară românească. Bucureşti: Meridiane, 1963.

Dunăre N. Ornamentica tradiţională comparată. Bucureşti: Meridiane, 1979.

Florescu R., Daicoviciu H. Dicţionar enciclopedic de artă veche a României. Bucureşti, 1980.

Informator Crudu Elena (com Cruzeşti, a. n. 1935)

Ivanovic V. M. Collection de coffres au Musee etnographique de Belgrad. // BMEB. XXI. Belgrad, 1958.

Pavel E. Scoarţe şi ţesături populare. Bucureşti: Tehnică, 1989.

Petrescu P. Motive decorative celebre. Bucureşti: Meridiane, 1971.

Podoleanu L. Cusături populare din zona Argeşului. Bucureşti: Ceres, 1983.

Şofransky Z. Ştergarul tradiţional moldovenesc. Bucureşti — Chişinău, 2002.

Vulcănescu R. Coloana cerului. Bucureşti: Academiei Republicii România, 1972.

Zecevic S. La culture traditionelle de la region de Negotinska Krajina. Belgrad, 1970.

Wolski W. Moşteniri preistorice în arta populară românească în Apulum. VII, 2. Alba Iulia, 1969.

Tipuri de ornamente

(Sursa: Nicolae Dunăre. Ornamentica tradiţională comparată. Bucureşti: Meridiane, 1979)



Imagini ale călăreţului trac danubian



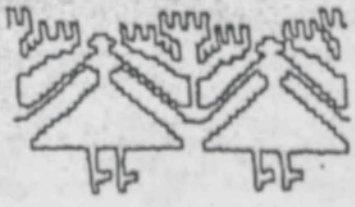
Imagini ale arborelui vieţii pe scoarţele româneşti



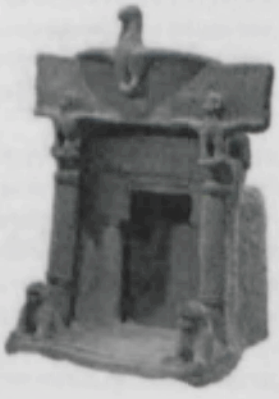
Ornamente skeomorfe



Ornamente sociale



Simbolul porumbiţei în Orientul Creştin →





Ornamente mitologice



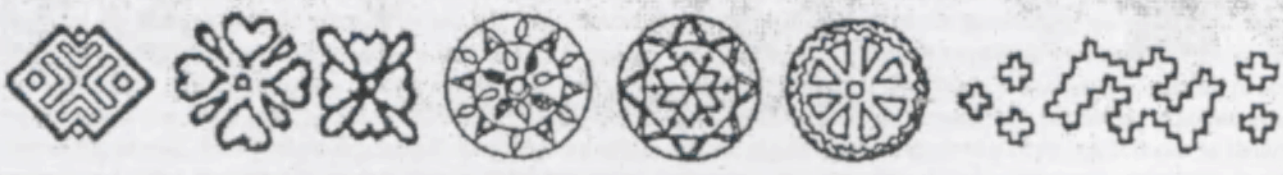
Ornamente fitomorfe



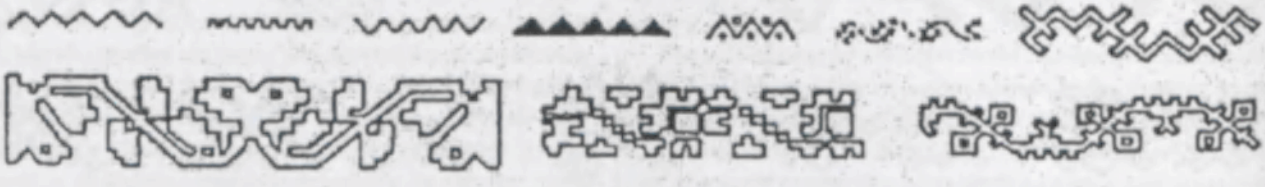
Ornamente zoomorfe



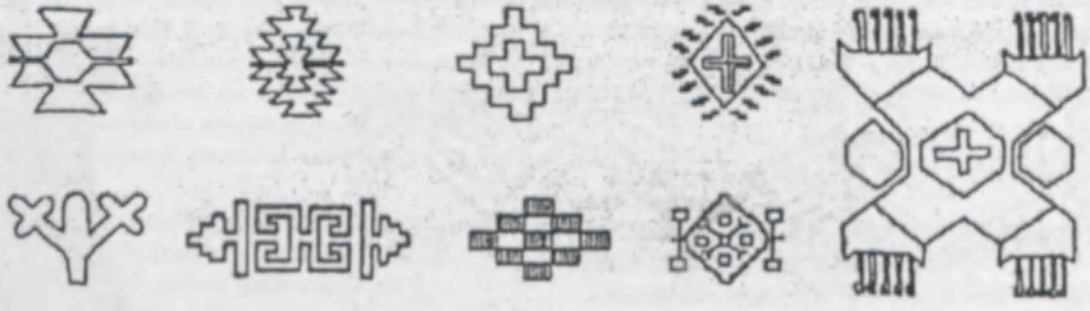
Ornamente antropomorfe



Ornamente cosmomorfe



Ornamente geomorfe



Ornamente religioase

Т. ОРЛОВА

ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТРУДАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

В качестве эпиграфа хочется привести слова М. Еминеску из „Geniu pustiu": „Aş vrea, ca omenirea să fie ca prisma, un asingura, strălucită, pătrunsă de lumină, care are, însă, atîtea colori… Faceţi, ca toate aceste colori să fie egal de strălucite, egal de poleite, egal de favorizate de lumina ce le formează". Эти строки приводит в своем докладе на конференции «Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice», состоявшейся в 1999 году, академик Константин Попович. Аналогичные идеи, призывы, мотивы находит он и у других великих деятелей русской, украинской и других культур (Popovici, 2000, 17).

Проблема толерантности в последнее время стала насущной, в особенности для стран бывшего СССР, в том числе и для Молдовы. Но исследований, посвященных данной проблематике, к сожалению, у нас в республике не так много. Зато существует ряд работ по образованию, праву, психологии, лингвистике, социологии, политологии, философии и т. д., в которых так или иначе поднимаются вопросы, связанные с проблемой толерантности вообще и в Республике Молдова — в частности. В настоящей статье будет приведен анализ основных исследовательских направлений в области этноязыковой и этнической толерантности в Республике Молдова, отраженных в материалах научных и научно-практических конференций, проходивших с 1995 по 2006 гг. в Молдове.

Как уже говорилось выше, собственно феномену «толерантности» посвящены немногие работы. Причем, в основном, они носят компилятивный характер. В подобного рода исследованиях, как правило, рассматривается происхождение самого термина «толерантность», его понимание и толкование у различных исследователей прошлого и современности. К сожалению, такие работы часто носят поверхностный характер. Мнения различных авторов, приводимые в них, не классифицируются и не переосмысливаются. Иногда можно встретить собственную позицию автора по поводу понятия «толерантность». У В. Тудосе «толерантность» — это «особое нравственное качество личности… а также заинтересованное отношение к Другому, желание прочувствовать его мироощущение, признание ценности других культур». (Тудосе, 2006, 119-125).

О толерантности через диалог культур говорят и другие исследователи. К примеру, как утверждает Е. Балан: «… Реальный путь к социально-экономическому и духовному прогрессу каждого народа и этноса лежит не через самоизоляцию и сепаратизм, а через укрепление единства на основе… равноправного взаимовыгодного сотрудничества и взаимопомощи всех этносов в рамках страны…» (Балан, 2006, 138). В противовес „purificarea etnica" — „unitate în diversitate". (Roşca, 2000, 21-24).

Наиболее информативными и содержательными, на наш взгляд, являются работы, в которых проблема толерантности рассматривается в рамках образовательных процессов. То есть можно говорить о толерантности, как о некоем продукте, в данном случае образования. Вопросу о воспитании толерантности посвящена статья Л. Браги, где он говорит о том, что в обществе две тенденции — деградация и консолидация и важно посредством воспитания склонить чашу весов к последней. Кроме того, автор обращает внимание научного мира на следующий важный момент. После трансформации воспитание утратило свой организованный и целенаправленный характер, сомнению подверглись все, даже общечеловеческие, ценности. Внедрение религиозного обучения не увенчалось успехом. Результат — массовое явление враждебности. Далее он приводит статистические данные практических исследований, что является не таким уж частым явлением (большинство статей — чисто теоретические!), правда, откуда берутся эти данные, он, к сожалению, не указывает. «Согласно некоторым данным», говорится в статье, «до 58% — не желают соседствовать с инонациональностями, 7% — готовы взяться за оружие, чтобы защищать интересы этноса» и т. п.». (Брага, 2006, 126-131). В данном ракурсе, с практической точки зрения, интересна работа В. Аникина. В ней, в отличие от вышеупомянутой статьи, приводятся данные определенного социологического опроса в рамках проекта «Toleranţa». По его результатам, термин «толерантность» незнаком 95%, 38% — считают, что многонациональность ничего хорошего не принесет Молдове, не менее 10% — уверены, что люди одних национальностей хуже людей других национальностей и т. д. В заключении В. Аникин советует кардинально пересмотреть существующую концепцию образовательно-воспитательного процесса в направлении усиления дееспособности социально-философской парадигмы гражданско-патриотического воспитания (Аникин, 2006, 82-86). Иначе говоря, для него толерантность также продукт образовательной системы. Более того, на наш взгляд, толерантность является продуктом образовательной политики государства. А для гармоничных межэтнических отношений в государстве важна интеграция общества в единую гражданскую нацию. О важности создания и правильного осознания нами последней не раз упоминают в своих работах Н. Визитей, В. Степанов, П. Шорников, А. Скворцова, А. Тулбуре, Т. Млечко и другие. Н. Визитей ставит вопрос о том, как соединить на уровне общественного сознания две ориентации: на этническую самобытность и на гражданскую солидарность. При том, что в Молдове существует два варианта национальной идеи: титульного этноса и иных этнических групп. Причем, их сторонники одинаково не воспринимают идею политической нации. «Неприятие чужого… оказывается более мощным консолидирующим фактором, чем любовь к своему». Разрешение проблемы низкого уровня толерантности он видит в способности представить себе в качестве блага ситуацию взаимной открытости этносов в поликультурном обществе, воспринять иную культуру как свое продолжение, как дополнительное пространство собственного творческого роста (Визитей, 2000).

Важность формирования гражданской идентичности как основы для добрососедских межэтнических отношений, утверждает и В. Степанов. Автор разбирает этнические ориентиры мажоритарного этноса Молдовы, делая выводы о кризисе молдавской идентичности и деформации национального сознания еще на начальном этапе создания молдавской нации, в XIX веке, под влиянием русской культуры и новорумынской: ни у национальных меньшинств,

ни у мажоритарного этноса не выработалось чувство независимости и государственной самостоятельности (Степанов, 2006, 77-78). В этом же плане интересны работы П. Шорникова и А. Скворцовой. К примеру, А. Скворцова отмечает, что новые государства, созданные на территории СССР — «государства-нации», — должны пониматься как политические нации. «Для достижения интеграции необходимо отказаться от идеи, что меньшинства являются проблемой, и заменить ее принципом «меньшинства как участники» (Скворцова, 2000, 97-100). О «политической нации» как о механизме социальной интеграции также говорит А. Тулбуре. Он призывает преодолеть этнократические рецидивы и признать, что нет «автохтона и пришельца». Интересна так называемая «формула Ренана», приведенная им: «Общая слава в прошлом и общая воля в настоящем, воспоминания о совершенных великих делах и готовность к дальнейшим — вот существенные условия для создания нации…» (Тулбуре, 2000, 105).

Интересен ряд статей, посвященных роли церкви, христианства и православия в формировании толерантности. Это работа Г. Роговой: «Православие объединяет молдаван, украинцев, русских, болгар, гагаузов… Православие на территории Молдовы всегда было дружественно и тяготело к… православному Киеву и православной Москве…» (Роговая, 2000, 240, 242) О надэтническом, интернациональном характере христианства пишет и Д. Тэбэкару (Tăbăcaru, 2000, 244-245).

Проблемы, касающиеся толерантности или интолерантности в межэтнических отношениях, также отражены в законотворчестве последнего десятилетия. Темой правового рассмотрения вопросов, связанных с данной проблематикой занимаются А. Борщевский, В. Степанов, И. Пивовар, О. Гончарова и др. Характеризуя правовую базу по вопросам толерантности и межэтнических отношений, А. П. Боршевский отмечает, что «…в целом, законодательство РМ в области прав равенства соответствует международным нормам, Молдова ратифицировала основные международные акты, гарантирующие права равенства, приняты многочисленные национальные акты, гарантирующие права нацменьшинств. Однако на практике законодательство нуждается в укреплении механизмов его реального обеспечения» (Боршевский, 2006, 46).

Еще один круг работ, теснейшим образом связанных с проблемой толерантности в стране, посвящен языковым вопросам. В данной сфере выделяются три направления:

а) резко критикующие политику русификации в Молдове и не признающие возможности двух государственных языков. Это, к примеру, И. Чокану, О. Наитой, Н. Кожокару. У таких исследователей часто звучит следующее мнение: „unitatea statului nostru nu poate fi asigurată numai prin protejarea limbilor minorităţilor sau prin ridicarea la rang oficial a limbii vreunui alt stat, fie această chiar mare şi puternic" (Ciocanu, 2000, 168).

б) Утверждающие права национальных меньшинств на обучение и самовыражение на родном языке, а русский язык выдвигающих на роль языка межнационального общения. К примеру, статья В. Степанова, Д. Никогло «Пути оптимизации языковой проблемы в условиях полиэтнической Молдовы (на примере гагаузского феномена)» (Степанов, Никогло, 2000, 115-119).

в) Направление компромиссного характера — Т. Стоянова, например, предлагает решать проблемы образования с учетом сохранения языков меньшинств и приобщения к государственному языку. Создание двуязычной школы для национальных меньшинств. Подготовка двуязычных преподавателей (Стоянова, 2000, 146-155).

Таким образом, мы рассмотрели то, как освещаются вопросы, связанные с проблемой этнической и этноязыковой толерантности в трудах исследователей Республики Молдова. Подытоживая вышесказанное, можно сделать следующие выводы. Исследований, связанных непосредственно с этнической и этноязыковой толерантностью, чрезвычайно мало. Существующие носят скорее теоретический и компилятивный характер. При этом можно выделить следующие направления исследований, тесно связанных с проблемой толерантности: 1) образование, влияние образовательных процессов на воспитание чувства толерантности и добрососедства; 2) гражданская идентичность, политическая нация как мощный объединительный фактор; 3) православие как гармонизатор межэтнических отношений; 4) правовое урегулирование межэтнических отношений; 5) языковая сфера, этноязыковая толерантность.

Литература

Аникин В. Роль государственной этнополитики в формировании зрелого гражданского общества // Формирование личности в условиях социальных перемен. Материалы межвузовской научно-практической конференции, 20 мая 2005 года. Кишинев 2006.

Балан Е. Этнический фактор и межрегиональный диалог // Формирование личности в условиях социальных перемен. Материалы межвузовской научно-практической конференции, 20 мая 2005 года. Кишинев 2006.

Боршевский А. Права национальных меньшинств: международное законодательство и ситуация в РМ // Republica Moldova — casa noastră comună. Materialele conferinţei republicane ştiiţifico-practice. Chişinău, 21 august 2006. Culegere de lucrări ştiinţiice. Chişinău, 2006.

Брага Л. Воспитание толерантности как залог консолидации демократического общества // Формирование личности в условиях социальных перемен. Материалы межвузовской научно-практической конференции, 20 мая 2005 года. Кишинев 2006.

Визитей Н. Национальная идея и проблема гражданской идентичности // Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999. Chişinău, 2000.

Роговая Г. Православие как фактор интеграции в молдавском обществе // Procesele integraţioniste din Republica Moldova. Elaborarea strategiei naţionale. Materialele conferinţei internaţionale, martie, 2000. Chişinău, 2000.

Скворцова А. Интеграция как средство оптимизации межэтнических отношений // Procesele integraţioniste din Republica Moldova. Elaborarea strategiei naţionale. Materialele conferinţei internaţionale, martie, 2000. Chişinău, 2000.

Степанов В. Общественное и этническое в формировании ценностей в сообществе трансформирующейся Молдовы // Формирование личности в условиях социальных перемен. Материалы межвузовской научно-практической конференции, 20 мая 2005 года. Кишинев 2006.

Степанов В., Никогло Д. Пути оптимизации языковой проблемы в условиях полиэтнической Молдовы (на примере гагаузского феномена) // Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999. Chişinău, 2000.

Стоянова Т. Проблема полилингвизма и интеркультурного воспитания в системе образования Молдовы // Unitatea

poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999. Chişinău, 2000.

Тудосе В. Толерантность: миф или реальность? // Формирование личности в условиях социальных перемен. Материалы межвузовской научно-практической конференции, 20 мая 2005 года. Кишинев 2006.

Тулбуре А. Политическая нация — механизм социальной интеграции // Procesele integraţioniste din Republica Moldova. Elaborarea strategiei naţionale. Materialele conferinţei internaţionale, martie, 2000. Chişinău, 2000.

Ciocanu I. Rolul funcţional al limbii de stat în procesele de integrare // Procesele integraţioniste din Republica Moldova. Elaborarea strategiei naţionale. Materialele conferinţei internaţionale (martie, 2000). Chişinău, 2000.

Popovici C. Studierea culturilor naţionalităţilor din Moldova în contextul contemporan // Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999, raporturi şi comunicări. Chişinău, 2000.

Tăbăcaru D. Toleranţa religioasă, factor eficient de integrare socială // Procesele integraţioniste din Republica Moldova. Elaborarea strategiei naţionale. Materialele conferinţei internaţionale martie, 2000. Chişinău, 2000.

Unitatea poporului Republicii Moldova şi problema identităţii etnice. Materialele conferinţei din 4-5 mai 1999. Chişinău, 2000.

REZUMAT

În articol se analizează problema toleranţei etnice, reflectată în lucrările cercetătorilor din Republica Moldova.

Cuvinte cheie: toleranţă, toleranţă etnică, toleranţă etnolingvistică.

РЕЗЮМЕ

В данной статье рассматривается проблема этнической толерантности в трудах исследователей Республики Молдова.

Ключевые слова: толерантность, этническая толерантность, этноязыковая толерантность.

SUMMARY

The article deals with the problem of ethnic tolerance in the works of the researchers from the Republic of Moldova.

Key words: tolerance, ethnic tolerance, ethnolinguistic tolerance.

L. FULEA

FÂNTÂNA TRADIŢIONALĂ — ELEMENT AL CIVILIZAŢIEI UMANE

Satul moldovenesc, prin particularităţile şi specificul său, aparţine istoriei şi civilizaţiei universale. Mulţi trecători prin părţile noastre s-au interesat de „miracolul rural", dat fiind că satul tinde mereu spre modernizare, către ridicarea gradului de civilizaţie, care presupune noi valori culturale, arhitecturale, etnografice etc., acesta păstrând multe elemente de o veche şi mare originalitate.

În acest context, specificul ruralului moldovenesc îl întâlnim în cultura materială şi spirituală a poporului nostru. Valorile ruralului se află în marea diversitate a tradiţiilor şi continuă să aibă o funcţionalitate complexă şi o existenţă polivalentă. Prin urmare, oamenii din mediul rural îşi fac suprema datorie de a se adopta la noile imperative ale timpului, obligându-se de a păstra, chiar şi în perioada exodului rural, aceste «edificii», unul dintre care îl reprezintă fântâna tradiţională.

Fântânile au avut permanent un rol important în viaţa comunităţilor umane, fapt care s-a făcut evident şi pe teritoriul Republicii Moldova, îndeosebi în mediul rural. Studii, consacrate acestui obiect de cercetare, au fost făcute de puţini cercetători, dintre care se evidenţiază: G. Stoica, L. S. Berg, V. Buzilă, E. Băzgu etc. Fiind destul de actuale până în prezent, în baza cercetărilor de teren şi a surselor bibliografice existente, vom încerca să elucidăm această problemă prin prisma obiceiurilor, a tipologiei, structurii şi a funcţionalităţii obiectului de cercetare.

Poporul nostru a ştiut mereu să valorifice la cel mai înalt nivel simbolul apei, conştientizând că anume aceasta constituie principiul fundamental al existenţei umane. Acest lucru este confirmat şi de documentele istorice, în care se menţionează că orice comunitate, fie sedentară sau nomadă se amplasa cu traiul în apropierea apelor (râurilor, lacurilor, izvoarelor etc.). Deci, apa, pentru civilizaţiile umane din cele mai vechi timpuri şi până în prezent a avut un rol primordial, concluzia fiind — acolo, unde din anumite motive dispare apa, dispare şi civilizaţia.

Subliniem faptul că de-a lungul istoriei, acestui fenomen i s-a acordat o importanţă majoră în viaţa omului, de aceea el a concentrat o complexitate de tradiţii, inclusiv unele împrumutate alte datini şi obiceiuri, transmise din generaţie în generaţie, ce au făcut ca noi să avem o atitudine deosebită faţă de izvoare şi fântâni.

Izvoarele sunt cea mai simplă formă de dobândire a apei. Informaţia despre existenţa acestora se pierde în negura timpului. Uneori oamenii orientau izvoarele spre locul necesităţii. Astfel, pe teritoriul Republicii Moldova în prezent sunt atestate peste 3000 de izvoare (Băzgu, 2006, 47); unele dintre acestea sunt foarte vechi, servind şi în prezent drept surse de apă pentru multe generaţii.

Principala formă tradiţională de captare a apei potabile a fost şi continuă a fi fântâna, care este alimentată cu izvoare subterane. Documentele arhaice, ce descriu satele moldoveneşti, îndeosebi cărţile domneşti vechi zapisele, pomenesc în nenumărate rânduri despre existenţa fântânilor deja în secolul al XV-lea, atât în vatra satelor şi pe moşiile lor, cât şi la hotarele dintre moşii. În uricul din 25 aprilie 1420, dat de Alexandru Voievod boierului său, vornicului Vena, pentru satele Cornești, Micleușeni, Loznova, Săcăreni, Dvorniceni, Domeşti, Ţigăneşti, Lăureşti, Sadova şi Homicești, situate pe râul Bicovăţ, aflăm că hotarul acestor sate începe *„ de la mănăstirea lui Varzar, pe de asupra prisăcii lui Acibco, pe deasupra Horodiştei, la vârful Loznovei, la podul lui Gârlanici, de la fântâna mică la fântâna mare, iar de la fântâna cea mare pe deasupra la poiana Târnauca, de la poiana lui Caprian la moara pe Bâc"* (Moldova în epoca feudalismului, 1978, 40). Într-un alt uric de miluire din 30 ianuarie 1425, dat de acelaşi domnitor lui Ştefan Zugraf, sunt amintite în cadrul unei moşii deja două fântâni (Moldova în epoca feudalismului, 1978, 50). Aceste documente de o valoare incontestabilă vin să ne confirme vechimea fântânilor, care dăinuie şi în prezent având aceeaşi

valoare.

De obicei, fântânile erau amplasate în grădină sau la drum în aşa mod, încât să fie folosite de vecini şi trecători. Conform tradiţiei, cei care construiesc sau au grijă de o fântână sunt purificaţi prin iertarea păcatelor, iar cei care scuipă sau nu au grijă de fântâna făcută ori luată sub propria răspundere se umplu de păcate şi sunt huliţi de tot satul (inf. Cibotari Emilian, a.n. 1941, Ţurcan Emilia, a.n. 1933, s. Drochia, r. Drochia).

Apa, de-a lungul istoriei constituie o proprietate colectivă şi este considerată un *„dar de la Dumnezeu"*. În cazul când oamenii închid fântâna sau leagă poarta ca nimeni să nu pătrundă pentru a lua apă, este considerat mare păcat şi ca răsplată aceştia vor fi *„pedepsiţi de Cel de sus"* (inf. Cibotari Aurelia, a.n. 1945, s. Drochia, r. Drochia).

Multe fântâni se construiau în amintirea unui răposat, ca o pomană pentru iertarea păcatelor (Берг, 1993, 90), unele se făceau de sănătatea celor vii (inf. Sacovschi Svetlana, a.n. 1963, s. Tătărăuca Nouă, r. Soroca), iar altele din necesitate curentă. Prin urmare, confirmăm că fântâna este un element indispensabil în gospodărie, apa fiind utilizată atât pentru consum în alimentaţie, cât şi pentru asigurarea celorlalte necesităţi (irigarea terenurilor, adăpatul vitelor etc.), de aceea majoritatea localnicilor îşi construiesc fântâni cât mai aproape de locuinţă (Стойка, 1984, 120-121).

În procesul de construcţie a fântânilor, funcţia principală îi revine fântânarului. Meseria fântânarilor păstrează din moşi strămoşi multe taine, dezvăluite mai apoi fie din tată în fiu, fie de la un fântânar bătrân ucenicului său. *Căci doar atunci fântâna va fi îndestulată cu apă bună, când fântânarul va respecta toate cerinţele tradiţionale* (inf. Ialovoi Mihai, a. 1964, s. Rudi, r. Dondușeni).

Fântânarul este considerat o persoană sacră atât în comunitate cât şi în împrejurimile ei, deoarece nu fiecare om poate să îşi ea această responsabilitate asupra sa. În aşa fel, unele sate nu aveau fântânar şi erau nevoiţi să-l caute în satele vecine (inf. Sacovschi Marin, a.n. 1967, s. Tătărăuca Nouă, r. Soroca).

Conform tradiţiei, fântânarul este un om *„ales de Dumnezeu"*, curat la inimă şi un mare gospodar. În decursul procesului de construire a fântânii, el nu trebuie să facă păcate de moarte, să aibă relaţii conjugale, să ceară taxă pentru fântână, în schimb trebuie să ţină cont cu stricteţe de cerinţele şi obligaţiile, pe care le are faţă de meseria sa (Buzilă, 2006, 58). Concomitent, pe lângă fântânar, implicaţi în construirea fântânii, sunt şi vecinii, rudele şi alţi consăteni care ajută cu tragere de inimă, fără a aştepta vre-o răsplată (inf. Fulea Maria, a. 1932, s. Zărneşti, r. Cahul). Prin urmare, pe întreg teritoriul Republicii Moldova, fântânile atât în trecut cât şi în prezent constituie un subiect de cercetare sub cele mai diverse aspecte.

Menţionăm că *terminologia* acestui subiect este unică pe întreg teritoriul ţării, indiferent de tip şi formă. Noţiunea de fântâna este definită de specialişti drept o construcţie, alcătuită dintr-o groapă cilindrică sau prismatică (cu pereţii pietruiţi) cu ghizduri împrejur, săpată în pământ la nivelul unui strat de apă, care serveşte la alimentarea curată cu apă în mediul rural. Concomitent este considerată una din particularităţile de bază ale unei gospodării tradiţionale rurale (Dicţionar, 1989, 134).

În unele regiuni, fântâna este numită fie după numele celui care a construit-o sau o îngrijeşte, fie după prenumele acestuia, de exemplu, *„fântâna lui Chilari"* sau *„ fântâna lui Matei"*, fiind un model de cinste pentru persoanele date (inf. Fulea Silvia, a. 1965, s. Drochia, r. Drochia) . În alte zone, fântânile sunt numite după locul amplasării — *„fântâna din deal"* sau *„ fântâna din vale"* (inf. Zubco Pavel, a.n. 1940, s. Meleşeni, r. Călăraşi).

Cât priveşte *tipologia fântânilor*, menţionăm că de-a lungul timpului şi până în prezent pe teritoriul nostru s-au înregistrat cinci tipuri de fântâni:

- *fântâna cu budăi* — este cea cu debit mic de apă, destul de veche, găsită pe moşiile unor sate din Republica Moldova. În procesul de construcţie a acestui tip de fântână se sapă o groapă, care serveşte ca rezervor natural, alături de care cu câţiva centimetri mai jos, se îngroapă un trunchi găunos de arbore, din care, prin metoda arderii treptate cu cărbuni încinşi preventiv, este scos miezul, păstrându-i-se pereţii. Acestea au fost numite în unele locuri *ştiubeie*, iar în altele *budăi*. Tipul acesta de fântână are un diametru ce ajunge la aproape un metru şi o adâncime între 1.5–2.0 metri, ceea ce asigură înnoirea permanentă şi sigură a conţinutului acestui izvor (inf. Oboroc Emilia, a.n. 1961, s. Chirileni, r. Ungheni).

- *fântânile cu căuş* — sunt cele la care în procesul de scoatere a apei se foloseşte căuşul. Acesta este un obiect, cioplit din material lemnos de formă dreptunghiulară, ce are la una din extremităţi un băţ de 1-2 metri lungime. Fântânile de acest tip mai pot fi găsite în păduri sau în dumbrăvi (cf. Băzgu, 2006, 47) .

- *fântâna cu cumpănă* — reprezintă un mod mai simplu de scoatere a apei. De regulă, acest tip de fântână este mai vechi, având pereţii căptuşiţi cu blănuri de lemn sau piatră. Deasupra gurii fântânii este instalat un colac/colan de protecţie, cioplit din piatră de calcar pentru fântânile cu ghizdele numită în unele localităţi de asemenea colan din piatră şi a unuia din lemn pentru cele cu ghizdele din bârne. Nu departe de colac/colan este fixat un trunchi înalt de copac care are în partea de sus o crăcană. Între cele două segmente ale ei este bătut un cui care străpungea cumpăna fântânii, ceea ce îi permitea cumpenei să se balanseze după dorinţa omului (inf. Cotorobai Iurie, a.n. 1967, s. Mîndra, r. Teleneşti).

- *fântâna cu corbă sau val* — este cea mai frecvent întâlnită în Republica Moldova şi diferă de fântâna cu cumpănă doar prin faptul, că în loc de cumpănă, pe colacul/colanul fântânii, este instalat valul, lângă care se afla corba sau cotolanul (inf. Zubco Maria, a. 1986, s. Meleşeni, r. Călăraşi), iar de val este legată o funie la capăt cu o căldare sau găleată, cum mai este numită în popor.

- *fântâna arteziană* — reprezintă cel mai nou tip de fântână. Acestea sunt atestate cu precădere în Sudul Republicii Moldova, au o adâncime destul de mare în comparaţie cu alte fântâni şi variază de la 20 la 33 metri, poate şi mai mult. Ele sunt ceva mai deosebite de celelalte prin faptul că apa se scoate printr-un tub cu ajutorul pompei electrice (inf. Drumea Maria, a.n. 1958, s. Drochia, r. Drochia; inf. Banari Nicolae, a.n. 1960, s. Ucrainca, r. Călăraşi).

Prin urmare, în baza cercetărilor de teren putem sublinia că din toate tipurile de fântână menţionate, în Republica Moldova cele mai frecvent întâlnite sunt cele cu val sau cu corbă, pe lângă care se înscriu cele arteziene şi cele cu cumpănă, acestea din urmă fiind rar întâlnite în toate zonele etnografice. Din relatările informatorilor, în urma investigaţiilor efectuate pe teren, am înţeles că au existat şi alte tipuri de fântâni în rândul celor enumerate mai sus, ulterior, însă acestea au fost transformate în *fântâni cu val*.

Structura fântânilor. Ca plan, fântânile, indiferent de tipul din care fac parte, reprezintă o singură groapă, adâncită în pământ, iar la suprafaţă, colacul/colanul acesteia este înzestrat fie cu cumpănă, fie cu val şi corbă. Cele din urmă, parţial, au un acoperiş din aluminiu, frumos lucrat în una, două, trei sau patru ape, aşezat pe patru sau şase stâlpi din metal, lemn sau beton.

asemănător cu o casă în miniatură, în jurul căreia se instalează gard şi portiţă din lemn sau fier. În unele regiuni, se întâlnesc fântâni care au ca anexă un uluc (cf. Bâzgu, Ursu, 2005, 7) sau treucă cioplită din lemn sau piatră, folosită fie pentru adăpat vitele, fie pentru spălat rufele sau covoarele (inf. Plămădeală Petru, a.n. 1960, s. Puhăceni, r. Anenii Noi).

Amplasarea fântânilor în spaţiu. Din punct de vedere al amplasării în spaţiu, fântânile se aflau şi continuă să se afle atât în interiorul comunei rurale, mai cu seamă în grădină, la drum, la marile răscruci, la locuri însemnate sau lângă biserici, iar altele la capătul moşiilor, cât şi pe deal în afara satului. În unele cazuri, conform datelor obţinute în baza investigaţiilor efectuate pe teren (inf. Plămădeală Petru, a.n. 1960, s. Puhăceni, r. Anenii Noi), putem menţiona că pe de o parte se ţinea cont de criteriul, care afirmă că fântâna trebuie construită la drum sau în interiorul gospodăriei lângă poartă, ca să poată să se folosească de apă trecătorii. Se mai ţinea cont şi de cursul izvorului subteran, pe care îl localiza fântânarul, ca rezultat fântâna să fie bună şi bogată în apă.

Materiale de construcţii. În procesul de construcţie a fântânii ca material de construcţie a fost folosit permanent lemnul, îndeosebi cel de stejar sau salcâm, deoarece era mai rezistent, având inclusiv calitatea de a nu putrezi la umezeală, fapt ce dă posibilitate fântânii să supravieţuiască mai mult timp. Din lemn se făcea talpa fântânii, valul şi stâlpii de la acoperişul fântânilor cu corbă, iar pentru cele cu cumpănă lemnul mai servea şi pentru confecţionarea cumpenei.

Un alt material de construcţie este piatra, care este clădită peste talpa de lemn, servind ca bază a fântânii. Ea mai este folosită şi la construcţia colacul/colanului, care constituie cutia superioară a fântânii, pe care este amplasat valul.

Alte materiale frecvent întâlnite în construcţia fântânilor sunt cele care servesc drept materie pentru confecţionarea valului, corbei, stâlpilor. Tabla zincată formează deseori acoperişul, care poare fi unul simplu sau unul bogat ornamentat de către meşterii populari.

Tehnica de construcţie. Fântânile din Republica Moldova constituie o parte componentă a culturii naţionale. Acestea au o tehnică de construcţie variată şi tipologie variată de asemenea. În prezentul studiu, ne referim mai mult la fântânile cele mai frecvent întâlnite la noi, în Republica Moldova, la cele cu val sau cu corbă. După cum am menţionat anterior responsabil în procesul de construcţie a fântânilor este fântânarul, care cunoaşte obiceiurile. De multe ori el lucrează singur, alături de gospodar şi oamenii din comunitate sau vine cu ucenicii săi pentru a-i deprinde mai bine cu această meserie.

Înainte de a începe procesul de construcţie a fântânii, fântânarul trebuie să respecte cu stricteţe cerinţele păstrate cu sfinţenie de la moşi-strămoşi, pentru ca lucrul să fie binecuvântat de Dumnezeu şi fântâna să fie reuşită. După care, o dată ajuns pe teren, stabileşte locul convenabil pentru construcţia fântânii: în primul rând alege locul ca izvorul să fie mai puternic şi în al doilea rând ca să fie acceptabil din punct de vedere al mentalităţii tradiţionale, al comodităţii etc. După ce locul de construcţie a fântânii a fost stabilit, se sfinţeşte de către preot sau de stăpânul gospodăriei, pentru a nu se întâmpla cazuri nedorite şi ca lucrul să meargă mai cu spor (inf. Ţurcan Emilia, a.n. 1933, s. Drochia, r. Drochia). În continuare, pe locul sfinţit se sapă groapa fântânii până la un izvor. În general, adâncimea gropii fântânii poate varia în mediu, pe deal 47 metri, iar în vale 10 m (inf. Cibotar Emilian, a.n. 1941, s. Drochia, r. Drochia; inf. Plămădeală Petru, a. 1960, s. Puhăceni, r. Anenii Noi). Se pune piatra de temelie, paralel, însă, se pregăteşte talpa din lemn de stejar sau salcâm. La acest lucru participă numai bărbaţii, iar femeile pregătesc bucate pentru ospăţ. Se consideră că dacă bărbaţii care sapă fântâna sunt însetaţi şi flămânzi, atunci şi fântâna va avea apă puţină şi va seca (inf. Oboroc Emilia, a.n. 1961, s. Chirileni, r. Ungheni).

Talpa se aplică la fundul fântânii, apoi se toarnă mortar, pe care se clădeşte fântâna, actualmente din piatră sau din coloane de beton (burlane). Atunci când fântâna se clădeşte până la suprafaţă se pune un colac/colan mai îngust, turnat din beton sau făcut din lemn. Pe acesta se instalează valul, împreună cu corba pe stâlpi de fier sau lemn, de care se leagă funia şi de ea căldarea.

Pe cel din lemn se instalează un acoperiş la fel din lemn în care se pune valul cu coarbă, lanţ şi căldare. După ce fântâna este gata, în ea se toarnă var nestins pentru dezinfecţie şi apă sfântă (agheasmă) pentru sfinţire. Dar de cele mai multe ori pentru sfinţirea fântânii se invită preotul, care prin rugăciuni şi prin stropirea cu apa sfinţită curăţea fântâna de toată răutatea. În zona din nordul ţării, conform tradiţiei, primul care trebuia să bea apă din noua fântână era un copil, deoarece copiii sunt fără păcate (inf. Ţurcan Emilia, a. 1933, s. Drochia, r. Drochia).

În unele sate din Zona Centrală persistă obiceiul, precum că primul care bea apă din fântână recent construită să fie o femeie însărcinată, considerându-se că anume cea, care în curând va da naştere unei fiinţe umane, va sfinţi prin persoana sa noua fântână (inf. Volc Iulia, a. 1947, s. Molovata, r. Criuleni). În deosebi în Zona de Sud precum ne-au povestit, că cel care trebuie să bea primul apa nouă să fie fântânarul, considerat o persoană sacralizată, cel care a făcut fântâna (inf. Blănuţă Nicolai, a. 1962, s. Zărneşti, r. Cahul). După ce se finisează ritualul de sfinţire a fântânii toţi se aşează la masa mare pregătită de gospodinele din localitate.

În baza celor evidenţiate, se face vizibil faptul că ritualul de construcţie a fântânii este divin şi destul de complex, pe lângă care se alătură şi ritualul de curăţire a fântânii, înfăptuit în fiecare an, pentru a purifica fântâna şi pentru a curăţi izvorul. Conform tradiţiei curăţitul fântânii se înfăptuieşte dis de dimineaţă, îndeosebi în zilele de sărbătoare. În această zi se invită fântânarul, vecinii şi rudele care vin în ajutor stăpânului fântânii.

Procesul de curăţire a fântânii este mai simplu decât cel de a o construi, dar indiferent de acest fapt el prevede acelaşi risc, ca şi în cazul construirii. Curăţirea se face des, ca izvorul să nu se astupe şi de fiecare dată fântânarul împreună cu bărbaţii dezinstalează *valul* împreună cu *corba, funia* şi *găleata*, după care instalează deasupra colanului fântânii un stâlp de lemn (crăcană) ce se sfârşeşte cu două capete, la care se introduc scripetele şi funia de care este legat un vas mare numit *putină, căldare, găleată*, etc. După ce apa din fântână este scoasă cu ajutorul acestui mecanism, în ea se coboară fântânarul şi curăţă *talpa fântânii* de nisip, desfundând izvorul. Când fântânarul este scos din fântână, pe colan se reinstalează valul împreună cu *corba, funia* şi *găleata*. În aşa mod se săvârşeşte partea tehnică de curăţire a fântânii. Urmează dezinfecţia cu var stins şi apă sfinţită (inf. Cibotari Emilian, a.1941, Fulea Anton, a. 1962, s. Drochia, r. Drochia).

Funcţionalitatea fântânii este aproape aceeaşi pe întreg arealul Republicii Moldova, apa căreia constituie sursa principală a existenţei umane, fiind folosită pentru băut, pregătirea hranei, spălat, pentru păstrarea curăţeniei în casă, adăparea animalelor, irigarea solului, etc.

Elementele ornamentale de pe fântâni. În toate epocile, oamenii de pretutindeni şi-au împodobit casa, uneltele, îmbrăcă-

mintea, cu ajutorul elementelor ornamentale. Pe un străvechi substrat purtând firul continuităţii istorice şi al unităţii etnice, poporul nostru a creat de-a lungul secolelor o artă populară cu o ornamentică specifică, îmbogăţită treptat atât printr-un proces firesc de creştere şi diferenţiere interioară, cât şi prin contactul cu arta altor popoare. Cât priveşte ornamentica fântânilor atunci şi ea la rândul său este foarte variată (Dunăre, 1978, 19-22). Aspectele ornamentale sunt reprezentate din cruci, care sunt prezente pe fundamentul fântânii şi semnifică binecuvântarea şi sfinţenia Domnului peste această fântână, ea la rândul său reprezenta un locaş sfânt pentru oamenii din comunitate. Concomitent lângă cruce este prezent fie anul construirii fântânii, fie a reconstrucţiei acesteia. Cele mai multe ornamente sunt prezente pe acoperişul fântânii, poartă şi gard, care variază, unele fiind simple, iar altele foarte frumos ornamentate. Bogăţia şi diversitatea motivelor ornamentale în mediul rural sunt reprezentate decorativ cu o deosebită fantezie şi talent, dezvoltându-se într-o continuă legătură. Ca dovadă evidenţiem următoarele figuri ornamentale:

- Figuri geometrice — dintre care se evidenţiază:
  - ornamente liniare — reprezentate prin linii paralele, întretăiate, în zigzag, în curbă sau spirală etc.;
  - ornamente dinte de lup — crestate cu un simplu vârf de cuţit;
  - ornamente cerc şi semicerc — uneori cu cerculeţe şi semi-cerculeţe în interior;
  - ornamente val — oval, ascuţit, meandric sau zgâriat;
  - ornamente romb — apărute în forme decorative variate;
- Figuri astrale — reprezentate prin stea, morişcă, roată şi rozetă — element reprezentativ al soarelui în arta populară;
- Figuri vegetale — constituite din frunzuliţe, flori, ramuri, etc.;
- Figuri zoomorfe — printre care se evidenţiază specii de diferite păsări, peşti, animale.

Toate acestea reprezentând nu altceva decât ansamblul cosmic în armonie cu pământul. Culorile ce persistă pe fântânile din Republica Moldova sunt: alb, albastru, verde şi cafeniu. Pe multe din ele sunt evidenţiate picturi sau combinaţii coloristice, care foarte bine se asortează cu cele ale casei. Cromatica şi ornamentica populară exprimă o mare bogăţie de sentimente şi un deosebit gust artistic al poporului, decurgând din însăşi legătura nemijlocită care există între artă şi viaţă. Dezvoltându-se într-o continuă legătură cu realitatea, creaţia populară este prezentă azi sub forma ornamentului emblematic, noul conţinut al vieţii poporului şi al năzuinţelor sale.

În ansamblu, fântânile ca sursă principală a existenţei umane, pe teritoriul Republicii Moldova sunt păstrate cu sfinţenie şi mare grijă în mare parte de oamenii bătrâni care cunosc foarte bine valoarea acestora, datorită cărora le avem şi în prezent. Indiferent, ce legi nu ar fi adoptate de stat, puterea mereu a fost în mâinile poporului Acestea fiind spuse, îndemn tinerii moştenitori ai acestui plai să păstreze aceste valori strămoşeşti pentru a le transmite pe viitor copiilor săi.

Literatura

Bănăţeanu T., Focşa M. Ornamentul în arta populară românească. Bucureşti, 1963.

Bâzgu E. Procedee tradiţionale de captare a apei potabile // Buletin Ştiinţific. Revista de Etnografie, Ştiinţe ale Naturii şi Muzeografie. Seria nouă. Vol. V (18). Chişinău, 2006.

Bâzgu E. Ursu Mihai. Arta populară din zona Orheiului Vechi. Chişinău, 2005.

Budiş M. Gospodăria rurală din România. Vol. I. Bucureşti 2004.

Buzilă V. Fântâna epicentru al vieţii comunitare // Buletin Ştiinţific. Revista de Etnografie, Ştiinţe ale Naturii şi Muzeografie. Seria nouă, Vol. V(18). Chişinău, 2006.

Carte domnească de miluire de la Alexandru voevod boierului său, vornicului Vena pertru satele: Cornești, Micleușeni, Loznova, Săcăreni, Dvorniceni, Domești, Țigănești, Lăurești, Sadova și Homicești, situate pe râul Bâcovăț // Moldova în epoca feudalismului. Vol. II. Chișinău, 1978.

Carte domnească de miluire de la Alexandru voivod lui Ștefan Zugraf pentru patru sate pe Miletin: Berchișești, Eremiești, Popești și satul „unde este jude Pașco" // Moldova în epoca feudalismului. Vol. II. Chișinău, 1978.

Dicţionar de etnologie. Bucureşti, 1989.

Dunăre N. Ornamentica tradiţională comparată. Bucureşti, 1979.

Stahl Henri H., Stahl Paul H. Civilizaţia vechilor sate Româneşti. Bucureşti, 1968.

Stoica G., Petrescu P. Dicţionar de artă populară. Bucureşti, 1997.

Берг Л. С. Бессарабия. Кишинев, 1993.

Стойка Джорджета. Дом и хозяйство румынского крестьянина. Бухарест, 1984.

REZUMAT

În cadrul articolului dat se face o prezentare a materialului de teren în raport cu surselor bibliografice existente. În urma sintetizării materialului factologic colectat se elucidează problema fântânilor mediului rural din Republica Moldova, prin prisma: obiceiurilor, tipologiei, structurii şi funcţionalităţii acestora.

Cuvinte-cheie: fântână, fântânar, izvor, apă, sat, Zona de Nord, Zona de Centru, Zona de Sud.

РЕЗЮМЕ

В этой статье дается обзор материалов полевого исследования в соответствии с существующими библиографическими источниками. Синтез фактологического материала позволяет пролить свет на проблемы сельских колодцев в Молдове, посредством обычаев, типологии, структуры и функциональности.

Ключевые слова: колодец, колодезный мастер, родниковая вода, село, Северная зона, Центральная зона, Южная зона.

SUMMARY

The article gives an overview of the materials of the field research according to existing bibliographic sources. The synthesis of the data gives a possibility to throw light on the issue of rural wells through the prism of traditions, typology, structure and functions.

Key words: well, well foreman, spring water, village, Northern area, Central area, Southern area.

RECENZII /
РЕЦЕНЗИИ

D. NICOGLO, E. BALAN

UN STUDIU DE REFERINȚĂ ÎN DOMENIUL CULTURII TRADIȚIONALE

Zina Șofransky „Pigmenții minerali în arta decorativă". Bucureşti: Editura Etnologică, 2009. 170 p.

„Trecutul este uşa viitorului"
(Bogdan Petriceicu-Haşdeu)

La finele anului 2009 a apărut în lumina tiparului monografia semnată de doctorul habilitat în istorie Zina Șofransky *Pigmenții minerali în arta decorativă*, București: Editura Etnologică, (editor: Emil Țîrcomnicu), 2009. 170 p.

Autoarea ne prezintă un studiu interdisciplinar, implicând științele umanistice (istorie, etnologie, lingvistică), cât și științele reale (chimie, mineralogie, matematică, fizică, botanică, etc.), aplicându-le minuțios cu scopul de a descoperi sensurile și menirea pigmenților minerali.

Lucrarea în cauză reprezintă un studiu multiaspectual, în cadrul căruia fenomenele etnografice sunt surprinse prin prisma științelor naturii. Avem, deci, în față un studiu complex generalizator, care constituie o contribuție originală și utilă în cunoașterea unui aspect al artei populare mai puțin cercetat în spațiul moldav și nu numai.

O analiză a coloranților minerali sub cele mai diverse aspecte, efectuată de doamna Zina Șofransky, ne demonstrează că avem de a face cu un atribut esențial al culturii tradiționale materiale și spirituale a poporului nostru.

Lucrarea în cauză reprezintă o continuare firească și logică a monografiilor și altor publicații ale autoarei, consacrate coloranților de diferită proveniență, care și-au aflat aplicare în spațiul Carpato-Balcano-Dunărean, și anume: *Paleta culorilor populare.- București: Editura Etnologică, 2006, p. 1-163 (9 c.ed.); Coloranții vegetali în arta tradițională. — Chișinău: Tipografia „Business-Elita" SRL, 2006, p.1-471 (27 c.ed.); Pigmenții minerali în arta decorativă. — București: Editura Etnologică, 2009, p. 1-170 (10 c.ed.).*

Fiind axat pe un bogat și variat material bibliografic, acest studiu este completat și aprofundat de rezultatele unor vaste cercetări de teren, efectuate de către d-na Șofransky Z. în diferite regiuni ale Moldovei.

În cunoștință de cauză autoarea ne prezintă o amplă și bogată experiență de producție și însuși procesul de vopsire decorativă a obiectelor de uz casnic, a obiectelor de cult, a bisericilor, caselor de locuit etc., ceea ce scoate în relief *aspectul etnografic al problematicii investigaționale* în cauză, dat fiind faptul că din timpurile străvechi culoarea, deci și coloranții, și pigmenții de diverse proveniențe au ocupat un loc deosebit în viața de fiece zi a societății.

Omul, subliniază autoarea, tindea să-și îmbogățească spațiul cotidian și traiul, înfrumusețându-l cu diferite culori și redându-i o atmosferă de sărbătoare și confort. Astfel, se formau și se consolidau preferințele și orizontul estetic al populației acestui meleag.

În lucrare se acordă o atenție deosebită geografiei răspândirii și realizării pigmenților minerali în vopsirea ceramicii, glazurii, sticlei, pietrei, veselei, a obiectelor de uz casnic. Un interes aparte prezintă vopsirea obiectelor din metal, prin îmbinarea coloranților de proveniență minerală și animală. Pe parcursul expunerii materiei de studiu, autoarea apelează în special la lucrările arheologilor autohtoni, prezentându-ne informații prețioase despre coloranții utilizați în acest spațiu în decursul diferitor epoci istorice.

Un interes deosebit îl prezintă, în opinia noastră, ultimul paragraf al capitolului trei al monografiei, în care sunt examinate diverse aspecte ale utilizării coloranților minerali în domeniile cosmeticii și ale farmaceuticii. Autoarea menționează faptul că în cultura arheologică Cucuteni-Tripolie au fost depistate vase, în care se păstrau diferiți coloranți de factură cosmetică (p. 79-80).

Încă din antichitate, subliniază autoarea, coloranții minerali erau utilizați în acest spațiu în machiajul feței, buzelor, părului, etc. (p. 80, 82), folosindu-se pe larg în diferite domenii ale vieții cotidiene mijloacele oferite de natură, precum și zăcămintele plaiului.

Un merit deosebit al monografiei îl reprezintă macro-tabelul, în care sunt sistematizați pigmenții (coloranții) minerali și se redă o informație prețioasă privind originea, modul de preparare al coloranților minerali, precum și de utilizare al acestora.

Autoarea a depus eforturi considerabile, selectând un bogat vocabular, specific acestui domeniu de activitate umană, în care se conține acea terminologie specifică, care se folosea pe vremuri, legată de tot ce se referă la coloranții minerali.

Astfel, în monografia de față sunt studiate anume acele fațete ale problemei în cauză, care adeseori rămân în umbră, în afara atenției cercetătorilor din domeniul respectiv. Deși în acest studiu, accentul metodologic și atenția investigațională sunt orientate pe alocuri mai pronunțat în favoarea științelor reale, e de remarcat aici că, acest fapt, în viziunea noastră, nu afectează și nu scade din valoarea și aspectul nemijlocit etnografic al lucrării, ci dimpotrivă, scoate în relief caracterul specific și originalitatea sa vădită. În acest context, ar fi, desigur, binevenită și salutabilă o continuare a investigațiilor în direcția elucidării specificului și preferințelor privind utilizarea coloranților minerali de diferită proveniență în spațiul autohton.

Împărtășim opinia autoarei care consideră, pe bună dreptate, că studierea în continuare a acestei problematici trebuie să se axeze pe o altă metodă de cercetare, legată de aspectul semiotic, ceea ce necesită o cercetare specială.

E de menţionat că lucrarea de faţă este compusă din două părţi, ce, la rândul lor sunt structurate în compartimente segmentate în capitole şi paragrafe. Astfel, partea întâi, intitulată „Pigmenţii minerali în arta decorativă", care începe cu un „Cuvânt înainte" (în limbile română, engleză, rusă) şi „Introducere", este alcătuit din două capitole mari, dintre care primul conţine şapte paragrafe, iar al doilea capitol, respectiv — paisprezece paragrafe, inclusiv „Xilogravura", urmate de „Consideraţii şi concluzii".

Partea a doua a lucrării, intitulată „Terminologia coloranţilor minerali", este compusă din „Introducere", „Tabela: Caracteristica şi utilizarea pigmenţilor cromofori în arta tradiţională (Denumire. Semnificaţii. Etimologie. Note.) — (p. 87-157), „Bibliografie", „Imagini color, unde au fost utilizaţi pigmenţi de origine minerală", „Tabelul periodic al elementelor" şi „Denumirea elementelor chimice".

În conformitate cu scopurile şi sarcinile lucrării, autoarea şi-a propus să studieze mai aprofundat sursele şi pigmenţii minerali, modurile de întrebuinţare a lor, precum şi legătura dintre regiunile metalifere şi meşteşugurile de decorare a pieselor şi obiectelor ornamentate (aceasta constând în suprapunerea hărţii mineralogice a ţării cu harta prelucrării decorative a pieselor şi obiectelor cu coloranţi minerali) (p. 84).

În acest context, autoarea menţionează că în literatura de specialitate s-au păstrat puţine date referitoare la sursele minerale şi folosirea lor directă în cromatica populară, însă mărturiile indirecte permit de a presupune că în arealul în cauză s-au utilizat mult mai mulţi pigmenţi minerali, decât se pot urmări după datele bibliografice (p. 84).

În această ordine de idei, e de remarcat, subliniază autoarea, că pigmenţii minerali erau utilizaţi pe meleagul nostru în zugrăvirea locuinţelor, bisericilor şi diferitor piese adiacente din lemn, piatră, ceramică, metal etc., a uneltelor de muncă, îmbrăcămintei, pieselor de decor şi de îndeplinire a unor obiceiuri, ritualuri şi tradiţii, a unor acţiuni magice sau religioase.

În baza cercetărilor efectuate pe teren şi a literaturii de profil, autoarea concluzionează că sortimentul pigmenţilor minerali, folosiţi în trecut în cromatica populară, cuprinde nu numai compuşi ai fierului şi cuprului, ci şi pigmenţi ai cromului, zincului, manganului, wolframului, titanului şi ai altor metale.

Studiul cromaticii populare, efectuat de autoare ne permite de a pătrunde mai profund în esenţa problemei şi de a depista, concomitent, legăturile genetice cu arta Bizanţului şi a Romei, cu influenţele, venite de la slavii de sud şi popoarele conlocuitoare. Mai recent, unele influenţe au pătruns din Rusia (p. 84).

Autoarea ne pune la curent cu faptul că în unele cazuri minereurile de fier, cupru, mangan, crom, plumb, zinc etc. se întrebuinţau în ţară în mod direct (fărâmiţate şi amestecate cu suporturi şi lianţi), în alte cazuri, era necesar de a fi spălate, separate, prăjite, chiar şi prelucrate chimic (cu sărurile — mordanţi şi cu sărurile de tăbăcire a pieilor) (p. 84).

Studiul comparativ al artei populare a permis, în consecinţă, evaluarea trăsăturilor caracteristice cromatice ale tuturor ramurilor de activitate artistică din ţară (p. 85).

Autoarea ne mărturiseşte că de la începutul utilizării pigmenţilor minerali în arta populară era cunoscut: mineritul, vărăritul, olăritul, meşteşugul de împodobire artistică a lemnului (lemnari, tâmplari), a pietrei (pietrari, zidari, sculptori etc.). Olăritul, bunăoară, era vestit prin renumiţi artişti plastici, operele cărora s-au păstrat până în prezent. Paralel cu producerea ceramicii, se confecţionau şi piese din sticlă (icoane, candele, diverse vase de decor etc.), producătorii fiind numiţi: sticlari, iconari, zugravi şi pictori. Mai apoi urmează sumănarii, pielarii, fierarii, arămarii, aurarii sau argintarii. În continuare purced copiştii, traducătorii, tipografii, gravorii etc., şi toate aceste meserii le-a însuşit la timpul potrivit poporul nostru, demonstrând că posedă o cultură autentică şi o artă bine dezvoltată, cu ataşament uimitor faţă de tot ce e frumos şi util (p. 85).

În opinia noastră, investigaţia în cauză conţine un veritabil arsenal de date preţioase referitoare la diferitele meşteşuguri larg răspândite pe meleagul nostru. Autoarea ne prezintă cu dărnicie un bogat material concret, adunat cu multă sârguinţă, râvnă şi zel, răscolind şi scoţând cu multă răbdare din anonimat atâtea lucruri, demne de atenţia specialiştilor din domeniu şi nu numai. Astfel, nu ne rămâne, decât să apreciem din plin rezultatele acestei munci, aduse cu dărnicie şi aşezate cu grijă pe altarul moştenirii spiritual-artistice autohtone.

În concluzie, vom menţiona că monografia doamnei Zina Şofransky *„Pigmenţii minerali în arta decorativă"*, fiind una de pionierat, elaborată în aspect metodologic interdisciplinar, merită pe deplin atenţia specialiştilor în domeniu şi a publicului larg cititor, mărturisindu-ne cu prisosinţă că spaţiul investigaţional al etnologiei continuă să crească şi să se fortifice.

Г. КОЖОЛЯНКО, А. КОЖОЛЯНКО

ИССЛЕДОВАНИЕ ЭТНОПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ В УКРАИНЕ

Ігор Буркут. Русинство: минуле і сучасність. Чернівці: Прут, 2009. 384 с.

В мире существует несколько тысяч народов, имеющих свою историю этногенеза. Не всегда можно найти точный ответ в исторической литературе о началах того или другого народа, о его изменениях и этнических процессах от прошлого к современности. Из-за целого ряд обстоятельств как объективного, так и субъективного характера, вопрос этногенеза украинского народа в исторической и этнологической литературе отражен недостаточно. Особенно сложным является вопрос этнических групп украинского народа (бойков, лемков, русинов, гуцулов), которые сложились в течение значительного исторического периода.

Вокруг этнической группы украинского народа *русинов* уже в течение более ста лет ведутся научные и политические дискуссии. Научные работники и политики пытаются определить место и роль этой этнической группы в мировой цивилизации.

Монографическое исследование буковинского этнополитолога Игоря Буркута посвящено актуальной проблеме этнонациональных отношений в Украине — русинству.

Гражданские, политические и научно-теоретические аспекты этнических процессов в Украине конца XIX — начала XXI ст. дискутируются на страницах журналов, монографических изданий и в газетных статьях. В частности, это касается этнических процессов на Закарпатье. Многие авторы публикаций, не вполне владея этнополитической терминологией, не вполне понимая понятия «этнос», «нация», «народ» и их структуру, с позиций партийно-политических интересов разных стран, узкокорпоративних планов, а часто и субъективных интересов отдельных личностей ведут дискуссию относительно этнической группы украинцев — русинов.

В предисловии к книге Игоря Буркута доктор политических наук В. Бурдяк, писавшая о русинском движении, указала: «Его необходимо тщательным образом исследовать и выделять в этом движении политический авантюризм отдельных амбициозних личностей и деятельность зарубежных факторов антиукраинской направленности от кропотливого и плодотворного труда народоведов, историков, филологов, фольклористов» (Буркут, 2009, 3).

Труд И. Буркута, по нашему мнению, а также, по мнению историка О. Добржанского, политолога А. Круглашов, этнолога И. Гутковской и даже физиков В. Старика, В. Павлюка, как раз является результатом кропотливого и настойчивого труда буковинского научного работника. Она является весомым вкладом в исследование феномена русинства в его историческом развитии, с указанием причин его появления в политической жизни современной Украины.

Во вступительной части монографии Игорь Буркут обращает внимание читателя на актуальность темы исследования, указывая на заострение дискуссии вокруг появления в 90-х годах XX ст. политической «проблемы русинизма», которая отличается от «политического руссизма» второй половины XIX ст., хотя с последним имеет генетическую связь.

По мнению украинских исследователей, политическая «проблема русинизма», искусственно созданная для будущего нарушения территориальной целостности Украины, послабления внутреннего единства украинской нации (Мишанич, 1992), особенную остроту приобрела в 90-е годы XX ст. и в первом десятилетии XXI ст., собственно после приобретения Украиной независимости. Ужгородский этнолог М. Тиводар еще в 1994 году отмечал: «Политическое русинство родилось в недрах Закарпатского обкома КПСС как альтернатива Движения» (Тиводар, 1994, 11).

Проблема политического русинизма в конце XX — начале XXI ст. стала предметом дискуссий политиков, общественных деятелей, журналистов и научных работников, как в Украине, так и вне ее границ — в Словакии, Польше, Канаде, России, Сербии, Молдове. Часть дискутантов ухватилась за идею реанимации «политического русинства» галицких, закарпатских и буковинских москвофилов второй половины XIX ст., которыми провозглашалось существование отдельной русинской нации и предлагалось создание собственного государства («Русинское государство») на основе Закарпатской области Украины и прилегающих к ней территорий Словакии, Румынии, Венгрии, а также Польши и Сербии.

Особенно стоит обратить внимание на современные идеологические тенденции российской этнологической науки, согласно которой русины считаются составной частью российского народа.

И. Буркут во вступлении в монографию приводит пример из российских публикаций конца XX ст. относительно пророссийской трактовки происхождения русинов. Так, в 1998 году в Москве Российской академией наук (Институтом этнологии и антропологии) была издана энциклопедия «Народы и религии мира», где указывается, что, по мнению исследователей, потомки коренного населения Карпатской Руси, частично Киевской Русы е за самоназванием русины, то есть русичи, галицкие и буковинские русины как жители основных исторических регионов современной Западной Украины, которые также проживают в Польше, Словакии, Сербии, Франции, США и др. странах, невзирая на долговременное существование в составе разных государств, оторванность от России, сохранили российское этническое самосознание, русский язык и православную веру (Народы и религии мира. 1998, 449).

И. Буркут пишет, что не трудно представить, как воспримут сознательные галицкие украинцы — греко-католики — то, что московские научные работники приписывают им вроде бы сохраненное «российское этническое сознание, русский язык и православную веру» (Буркут, 2009, 7).

В монографии представлен анализ литературы и источников по данной проблематике. Путем анализа исторических и народоведческих трудов В. Шухевича, И. Франко, Р. Ф. Кайндля, трудов канадского исследователя П. Магочи, чешского славяноведа И. Попа, львовского исследователя Е. Наконечного, закарпатского литературоведа О. Мишанича, киевского этнолога Г. Скрипник, буковинского историка О. Добржанского представлена история русинства и этнонима «русин».

Автор монографии использовал широкий круг источников. Это летописи, сообщения путешественников, публицистические произведения и письма деятелей русинского движения, документы и материалы современных русинских организаций, юридические источники (конституционные и

законодательные акты в странах проживания русинов), материалы периодической прессы разных стран.

При исследовании русинства автор, в первую очередь, обратил внимание на исторические аспекты развития русинов и русинства, соответственно и назвав первый раздел «Русины и русинство — исторические аспекты», где прослеживает происхождение этнонима «русины» и его начальную историю, зарождение и развитие политического москвофильства, традиционную трактовку термина «русин» и судьбу этнонима «русин» в годы Первой мировой войны. Тут же показана русинская эмиграция в США и Канаде.

Относительно происхождения названия «русины», автор отмечает, что в этом вопросе остается немало дискуссий и гипотез, но большинство исследователей, как и сам автор монографии, считают этот этноним генетически связанным с термином «Русь» — во всех возможных его значениях (географическом, политическом, этническом).

Рассматривает И. Буркут также варианты этнонима *русины*: руснаки (русняки), русские люди и др. При этом приводит ряд точек зрения ученых разных исторических периодов (лингвиста Г. Геровского, филолога Г. Костельника и др.).

Важным, по нашему мнению, в книге является рассмотрение вопроса об отождествлении многими российскими историками населения Киевской Руси и России, утверждение ими генетической связи между «русинами» и «россиянами» и формирование концепции «единого русского народа — великороссов, малоросов и белорусов». Автор книги подает точки зрения на этот вопрос российских историков Карамзина, Погодина и, опираясь на материалы и исследования разных авторов XIX–XX ст. (российско-украинского этнографа Г. Булашова, американского историка Е. Кинана, украинского историка О. Толочко и др.) делает вывод, что нельзя отождествлять ни два, ни три восточнословянских народа как одно этническое целое в прошлом. Подчеркивается исключительная этносозидательная роль для российского народа неславянского населения Северо-восточной Европы (ерзя, мокша и др.), фактическая ассимиляция последними славянского населения и создания на этой основе московского, существенно отличного от украинского, а с конца XVIII ст. российского, за названием, народа.

Это отличие отмечали ученые и путешественники еще в первой половине XIX ст. Автор приводит пример из книги немецкого антропогеографа Иогана Георга Коля, который в 1838 году, путешествуя по Галичине и Буковине, отметил характерные черты украинцев. И. Коль отметил следующее: «Их язык, конечно, существенно отличается от великорусского, и это является более важным, чем отличие диалектов, но мы все же очень часто разговаривали с ними русским языком. Существенные отличия российских и рутенских тулупов, по-видимому, передают приблизительный масштаб отличий обоих народов в одежде, характере и языке» (Буркут, 2009, 34; Німецький вчений Йоган Коль.., 2007, 55). К приведенному в книге примеру можно прибавить еще достаточно наглядную черту отличий украинцев и россиян, указанную И. Колем: «Рутены также не имеют в своем характере той обворожительности и привлекательности к чужим, как и к великороссам, когда-то на рутенской земле все было рутенським: крестьянин, аристократия, духовенство и даже князья края. Еще и до сих пор некоторые знатные семьи гордятся тем, что ведут род от старых князей Галича. Рутенский крестьянин постоянно заботится о соблюдении старых обычаев, с людьми чужого рода женится еще реже, чем поляки, мадьяры, словаки и другие соседние народы. Прежде всего он боится завязать отношения с поляками, которых, как и россиян, он ненавидит и имеет к ним естественное отвращение. Как и шляхтичи, он оставался полностью рутенським в языковом отношении, одежде и обустройстве» (Німецький вчений Йоган Коль.., 2007, 55-58).

В книге дается анализ политического москвофильства со времен его зарождения (середина XIX ст.). При этом автор основательно подошел к выяснению причин симпатий русинов на западноукраинских землях как к российской армии, которая в июне в 1849 года осуществила интервенцию в революционную Венгрию, так и к российским войскам в период Крымской войны в 1854 году. Описывая этническую ситуацию на западноукраинских землях во второй половине XIX ст., И. Буркут отмечает: «Этнический ренессанс у западноукраинского населения происходил на фоне униженного положения этого этноса. На Закарпатье русины, по-прежнему, находились в полной зависимости от венгерской элиты. Господствующие позиции в Галичине сохранила польская шляхта. А на Буковине даже усилились позиции крупных землевладельцев румынского происхождения, которые осуществляли шаги в направлении румынизации буковинских украинцев, прежде всего контролируя местную православную церковь. Конечно, эти факторы неминуемо должны были вызывать сопротивление среди русинов, в среде которых в результате «весны народов» постепенно росло национальное сознание. Однако оно еще не могло четко оформиться и найти адекватные ориентиры, поэтому поиск таких ориентиров и заводил часть русинов на окольные пути «единственного русского народа» (Буркут, 2009, 40).

В монографии отражена роль передовой галицкой интеллигенции в развитии москвофильства. Проанализирована общественно-политическая деятельность известных исторических фигур: Ивана Наумовича, Богдана Дидицького, Ивана Гушалевича, Якова Головацкого, а также пророссийской направленности галицких обществ «Согласие» и «Общества М. Качковського».

Достаточно объективным является анализ автором монографии причин активизации и оформления украинского национального движения, начиная с 60-х годов XIX ст. При этом автор показал, что наряду с объективными причинами оформления украинского национального движения, стимулирующим фактором для последнего была антиукраинская политика российского царизма (наступление на украинский язык и украинское книгоиздание: Эмский эдикт, Валуевский указ).

И. Буркут попробовал оценить роль славянофильства конца XIX — начала XX ст. в деле подчинения славянских народов российскому. По нашему мнению, автору рецензированной книги удалось показать не только негативные стороны славянофильства относительно украинского и других славянских этносов, но и обратить внимание на объективно позитивные моменты. Он пишет: «Но славянофильство не стоит рассматривать лишь через призму политических требований. Более того, ни в коем случае его нельзя возводить к примитивным политическим схемам. Оно было сложным и многогранным явлением, которое оставило значительный след в истории самой России, а также в истории других славянских народов. Представители этого направления немало сделали для изучения российского, украинского и белорусского фольклора и этнографии, но трактовали собранный фактический материал, выходя не из реальных фактов, а из собственных абстрактных концепций» (Буркут, 2009, 69).

Отдельный раздел монографии посвящен формированию и состоянию современного русинства. Автор книги констатирует, что на территории современной Украины русинами твердо и последовательно считают себя 10 183 лица, живущие в Закарпатье (по переписи населения 2001 г.). Этноним «русин» в наше время использует часть населения Словакии, Чехии, Венгрии, Польши, Румынии, а также потомки переселенцев из Закарпатья и Пряшовщини на территории Сербии и Хорватии. Русинами называет себя часть потомков переселенцев из западноукраинских земель в Канаде, США, Австралии и другим странам. Сторонники политического русинизма считают, что в мире потенциально есть 1,6 — 2 млн. русинов. Так, канадский научный работник П. Магочи относит к русинам все население Закарпатской области Украины (977 тыс.), часть населения Словакии, Сербии и Хорватии (более 160 тыс.). Однако, как указывает И. Буркут, в своем монографическом исследовании, общее количество русинов в мире может достигать немногим более 100 тыс. (Буркут, 2009, 153-154). Это, в известной степени, подтверждается последними по времени переписями населения в славянских странах, проведенными в начале XXI ст.

Для лучшего понимания проблемы русинства автор книги решил научно разобраться с этнологическим вопросом существования субэтносов в рамках отдельного этноса. Для этого он подверг анализу этнографические группы украинцев — бойков, лемков, гуцулов, которые издавна живут в Карпатах. Необходимость такого исследования обусловлена тем, что отдельные современные исследователи русинов (П. Магочи) считают, что лучше делить русинов Закарпатья и соседних стран Европы не на русинов, бойков, лемков, гуцулов, а следовать за схемой немецких и венгерских ученых конца XIX ст., где карпатские русины разделяются на западную и восточную группы.

Автор книги провел анализ особенностей культуры этих этнографических групп, использовав предыдущие исследования как отечественных, так и зарубежных авторов, и резюмировал, что эти этнографические группы являются неотъемлемой частью украинского этноса. И. Буркут пишет: «Подобно бойкам и лемкам, карпатские гуцулы сохраняют своеобразные этнографические черты, но считают себя неотъемлемой частью украинского этноса. Этноним *русины* в их среде постепенно исчезает приблизительно в то же время, что и в населении равнинных местностей Галичины и Буковины, только с некоторым опозданием. Ведь архаичные черты более всего консервируются в среде, которая существует замкнуто и имеет слабые связи с другими, себе подобными» (Буркут, 2009, 106).

Отдельно автор исследовал русинов Сербии, Хорватии, Боснии, Герцеговины как самых давних украинских диаспор в мире (начало переселения русинов из Карпат и Прикарпатья приходится на середину XVIII ст.). При этом наилучшее, по нашему мнению, исследовано этническое и культурное развитие русинов на Дунае — поселение русинов Бачки и Срему.

Заслуживает внимания исследование положения русинов Сербии, Хорватии и Боснии во время балканских войн 90-х годов XX ст. Известно из материалов прессы и судебных процессов над лидерами Сербии и других балканских стран об «этнических чистках», преследование этнических меньшинств (преимущественно мусульманских), а вот как жилось в это время украинцам-русинам в этом регионе мира, какими были политические ориентации русинских общин и их лидеров, сведений недостаточно. Поэтому исследование И. Буркутом русинского сообщества этого периода и этого региона является чрезвычайно ценным.

Отдельно автор монографии исследовал этническое развитие и политическое положение русинов Словакии, Чехии, Польши, Венгрии, Румынии, России и Молдовы.

И. Буркутом выделен в отдельный раздел вопроса современного русинизма: создание русинских организаций, формирование русинской политической мифологии, зарождение и развитие современного русиноведения и др.

В конце книги автор отмечает, что активная стимуляция проблемы современного русинства со стороны зарубежных сил проявляется, в частности, в развертывании международного русинского движения и координации его деятельности. И. Буркут отмечает тенденцию создания главного центра этого движения в Закарпатье, в г. Мукачево. При этом русинское движение проявляется в двух направлениях — движение народоведов, филологов, историков, краеведов, заинтересованых в сохранении и развитии духовных сокровищ автохтонного населения Закарпатья, и движение политиканов сепаратистского характера, что должно предопределять дифференцированное отношение украинского общества к русинству.

Что касается критических пожеланий к рецензируемой книге, то отметим следующее:

– по нашему мнению, желательно было бы шире показать роль коммуно-социалистической идеологической машины СССР 80-х годов XX ст. в становлении политического русинизма, поскольку в работе акцент сделан преимущественно на общественные настроения и внешние факторы относительно становления политического русинизма в последние десятилетия XX ст. (до провозглашения независимости Украины);
– фотоиллюстративный материал, который использовал автор монографии, не имеет привязки к источнику происхождения, соответственно, снижается научная ценность труда. Правда, к позитиву отнесем то, что автор пытался максимально привлечь ранее не публикуемые фотографии из жизни русинских общин и фотопортреты известных деятелей русинства.

Общий вывод относительно рецензированной книги является позитивным. Книга И. Буркута действительно является первым комплексным научным исследованием проблематики русинства и может быть полезной для научных работников-политологов, этнологов, историков, филологов, для всех, кто интересуется этнополитическими процессами в Украине и мире. Надеемся, что она будет должным образом оценена не только в Украине, но и мировой исторической и политической наукой.

Публикация книги Игоря Буркута «Русинство: прошлое и современность» является чрезвычайно актуальной и нужной как в Украине, так и за рубежом, в частности, в соседних государствах: Венгрии, Словакии, Молдове, Румынии, Польше, России.

Литература

Буркут І. Русинство: минуле і сучасність. Чернівці: Прут, 2009.

Мишанич О. Карпато-русинство, його джерела й еволюція у XX ст. // Карпатська Україна. 1992, 19 листопада.

Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 1998.

Німецький вчений Йоган Коль про Буковину та Галичину. Передмова П. Брицький, переклад на українську мову П. Бочан. Чернівці, 2007 (Die Bukowina, Galizaien, Krakau und Mahren. Drezden und Leipzig, 1841).

Тиводар М. Політичні та теоретичні аспекти етнічних процесів на Закарпатті XX ст. // Срібна Земля. 1994, 12 лютого.

E. BALAN

UNELE SUGESTII PRIVIND ROLUL FAMILIEI RURALE ÎN EDUCAŢIA GENERAŢIEI ÎN CREŞTERE

Luând în consideraţie rolul primordial al familiei în educaţia făuritorilor zilelor de mâine — copiilor ţării noastre, am găsit de cuviinţă să răsfoim din nou cartea, semnată de doctorul habilitat în sociologie, d-na Iulia Bejan-Volc: „Cine suntem noi? Ce ştim noi unul despre altul?" — Chişinău, 2002, 146 p. şi să venim cu unele sugestii referitoare la menirea acestui studiu.

Trăgându-şi obârşia dintr-un pitoresc sat moldovenesc de pe malul Nistrului — Molovata, din preajma Orheiului, autoarea parcurge cu sufletul şi destinul toate etapele de formare a personalităţii copilului într-o familie cu bogate şi nobile tradiţii, specifice mediului rural autohton. Astfel, în profundă cunoştinţă de cauză, din interior, autoarea ne prezintă tabloul irepetabil al educaţiei copiilor de la ţară.

În viziunea autoarei şi, pe bună dreptate, lucrarea în cauză reprezintă un studiu interdisciplinar, ce ţine de un domeniu nou în ştiinţa mondială — genderologia, având ca scop să facă cunoscut cititorul cu diverse aspecte ale relaţiilor „părinţi — copii" şi constituie un model de cercetare gender.

Cartea întregeşte o sinteză a diverselor viziuni personale ale tinerilor (feţe şi băieţi) din mediul rural, care pun în centrul atenţiei personalitatea părinţilor, ce reprezintă un constructor social — obiectul de cercetare al studiului respectiv, esenţa căruia este identificată în cadrul procesului interacţional, ce are loc între membrii familiilor rurale.

Autoarea îşi desfăşoară studiul în baza unui bogat material empiric, culegând adevăruri inedite şi formulând concluziile respective reieşind din răspunsul tinerilor de 16-20 de ani la întrebările:

— Care este portretul social-psihologic al părinţilor (mamei, tatei)?

— Cum vă vedeţi voi în „funcţie" de mamă şi tată?

Modelând portrete social-psihologice tipice în baza relatărilor tinerilor din mediul rural, autoarea înzestrează textul lucrării cu un nepreţuit tezaur spiritual, îmbrăcându-l în haina adâncului respect, dragostei şi ataşamentului faţă de părinţi — dătători de viaţă şi ocrotitori neosteniţi ai viitorului generaţiei în creştere.

Lucrarea reprezintă un crâmpei, un segment veridic al vieţii familiale rurale în actualitate cu mulţimea ei de faţete încântătoare şi nenumăratele probleme, care ne îngrijorează şi ne îndeamnă să medităm neîntârziat asupra lor, să căutăm şi să găsim ieşire din impas.

Dezvăluindu-ne specificul vieţii familiale de la ţară în relaţiile „părinţi — copii", care ne uimeşte mereu, vorba lui Ion Creangă, cu „micile bucurii şi marile ei griji", autoarea vine în faţa cititorului cu o serie de concluzii şi recomandări judicioase şi de bun augur, care au menirea să ocrotească, să consolideze şi să dezvolte în continuare bogatele şi frumoasele tradiţii strămoşeşti care sălăşluiesc din generaţie în generaţie în modul de trai al satelor noastre din adâncurile timpurilor în raporturile „părinţi—copii", servind drept model demn de urmat şi pentru copiii noştri.

Autoarea se întreabă pe sine şi ne întreabă pe noi, cititorii lucrării sale, cei născuţi la ţară şi nu numai „Cine suntem noi? Cine sunt părinţii noştri? (mama şi tata), care sunt caracteristicile social-culturale de identificare ale acestora etc.? La aceste întrebări încearcă să răspundă autoarea prezentei lucrări, acestea constituind suportul analitico-ştiinţific al studiului în cauză. Autoarea invită cititorul să facă cunoştinţă cu o cercetare a problemei, care ţine de un concept teoretic în genderologie, cu unele forme de stereotipuri gender rural şi anume în cadrul relaţiilor „părinţi-copii".

Astfel, dat fiind faptul, că obiectul de studiu al lucrării îl constituie familia rurală — părinţii (mama şi tata) în viziunea copiilor, comportamentul individual se prezintă în dependenţă de gen, iar raporturile dintre membrii familiei rurale alcătuiesc ipoteza ştiinţifică de bază a studiului.

În opinia autoarei, problema interacţiunii dintre „rol-funcţie-conduită" în relaţiile „părinţi-copii" constituie o încărcătură filosofică, bazată pe o inegalitate social-funcţională, pe un model asimetric şi semiotic, pe un specific tradiţional rural.

Din aceste considerente, orientând cercetările sale spre o analiză concretă a situaţiilor de acţiune şi comportament, autoarea dezvăluie o tendinţă a tinerilor de a se autoafirma şi a conştientiza modul de viaţă familial.

În consecinţă, investigaţiile pe teren, testările a peste 400 de tineri de vârsta 16-20 de ani din localităţile rurale ale Republicii Moldova confirmă ipotezele, că procesul de autocunoaştere vine din interiorul individului, care îşi proiectează „eul" său în familie şi că aici, în familie, are loc în permanenţă un fenomen continuu — un dialog cu sine şi cu membrii superiori ai acestei celule sociale. Este incontestabil faptul că raporturile, atitudinile, acţiunile, conduita, într-un cuvânt, „cei şapte ani de acasă" atrag după sine calitatea vieţii fiecăruia prin modul lui de a gândi, de a simţi şi a se realiza.

Analizând materialele de teren, autoarea confirmă şi argumentează problema stratificării rolurilor şi identificării stereotipurilor de gender rural, relevând factorii obiectivi şi subiectivi, ţinând cont de un principiu esenţial-diferenţierea de rol-gen şi comportament-normă, care depind de orientările valorice ale membrilor superiori ai familiei, de schimbările social-culturale şi de politica social-economică a statului în perioada de tranziţie la noile relaţii de piaţă.

Aşadar, caracterul cercetărilor ţine, îndeosebi, de analiza factorilor ce reglează şi dirijează comportamentul individual al femeilor şi bărbaţilor, al tinerilor (fiice şi feciori) din familiile rurale.

Autoarea constată acel adevăr, că ultimii peste douăzeci de ani sunt caracterizate prin procese de deetatizare a culturii şi prin pierderi din cultura tradiţională sub influenţa factorilor migraţionali şi tendinţelor cultural-europene modernizate. Dar şi în acest caz, cultura tradiţional—patriarhală influenţează activ asupra proceselor ce se desfăşoară în spaţiul rural în condiţiile actuale.

În linii generale, realitatea înconjurătoare emană diverse fenomene, care dezvăluie sursele universalităţii familiei, în general şi cele ale familiei rurale, în special, scoţând în relief portretul social-psihologic al părinţilor şi cel al copiilor şi anume conceptul de viaţă, aspiraţiile şi orientările lor valorice.

În deplină concordanţă cu obiectivele, scopurile şi sarcinile propuse, lucrarea a fost structurată în Prefaţă (Introducere), două capitole, divizate respectiv în secţiuni (paragrafe), dintre care Capitolul I conţine şase paragrafe, iar Capitolul II — trei paragrafe, după care urmează — Concluziile, Bibliografia, Cuprinsul.

Fiecare compartiment al lucrării este înzestrat cu o încărcătură teoretică şi aplicativă bine închegată în aspect logic, stilistic şi de conţinut.

În Capitolul I „Realităţi. Conexiuni. Interferenţe", autoarea, pornind de la conceptul „Noi despre noi înşine şi despre alţii", opinează: „Construcţia gender rural este un aliment social-biologic, un fenomen social-psihologic, constituie relaţii, fapte şi întâmplări — conexiuni şi interferenţe, care elucidează închipuirile noastre despre alţii, ne alimentează cu imagini despre noi înşine. Cum derulează aceste fenomene în familia din mediul rural, care este tehnologia formării tipurilor şi categoriilor de gender, conţinutul noţiunii ce include individualităţi social-culturale ale membrilor familiei din localităţile rurale — acestea sunt unele ipoteze lucrative ale capitolului respectiv" (p. 15).

În consecinţă, sintetizând informaţiile obţinute de la tinerii intervievaţi, autoarea evidenţiază tipuri de personalităţi—părinţi, în special, mame, în conştiinţa socială a generaţiei tinere, prezentându-ne stereotipuri de gândire şi comportament tradiţional, modele de raporturi interpersonale, viziuni, atitudini, orientări valorice.

În Capitolul II cu genericul: „Portrete, reproduceri, studii de caz", autoarea susţine ideea de respectare a pluralismului formelor social-culturale familiale, argumentând această teză prin schimbarea orientărilor valorice ale membrilor familiei rurale în perioada de tranziţie la relaţiile de piaţă, a democratizării societăţii şi a influenţei civilizaţiei europene.

În consecinţă, autoarea concluzionează: „Astfel, dacă modelul de trai, primit de multe familii rurale, constituie o normă civilizată de relaţii *intra* şi *interpersonale*, bazată pe tradiţiile strămoşeşti, este firească, în primul rând, atingerea unui mod progresiv de viaţă familială, o continuitate de valori ale neamului, o formă de identitate dintre prezent şi trecut etc." (p. 137)

În acest context, în viziunea autoarei, fiecare dintre noi avem o obligaţiune — de a nu adera la curentele degradante, cultivate (uneori) de anumite forţe din Occident, aşa cum se doreşte (la o adică) „de unii pentru a fi acceptaţi în Europa".

În ultimul compartiment al lucrării „Concluzii", autoarea ne prezintă o trăsătură-cheie, specifică studiului în cauză: analiza identităţii gender şi a idealului gender în relaţiile „mamă — tată — copii", care constituie conceptul de viaţă familială a tinerilor (fete şi băieţi) din satele republicii.

Prin intermediul metodelor selectării, clasificării şi descrierii, au fost depistaţi factorii decisivi ce formează portretul social-psihologic al părinţilor în viziunea copiilor. În opinia autoarei, „individualităţile social-culturale ale femeilor şi bărbaţilor din mediul rural constituie un sistem de reflexe, o formă de comportament, o luare de atitudine, o reacţie etc., repetate conform împrejurărilor şi deprinderilor tradiţionale, acestea fiind unele forme de stereotipuri gender rural" (p. 141).

Una din concluziile determinante ale acestui studiu este aceea că: „Lanţurile de interferenţă între comportamentul mamei şi al tatei faţă de copii, al copiilor faţă de părinţi, al părinţilor unul faţă de altul determină conţinutul „celor şapte ani de acasă" (p. 142).

Cât priveşte modelele explicative, de tipul: „Cum îmi văd părinţii..." şi: „Cum mă văd pe mine însumi", acestea fiind, în viziunea autoarei — „studii de caz", ele confirmă dorinţa tineretului de la sate (în număr de aproximativ 80%) de a se lua măsuri neîntârziate întru „însănătoşirea materială şi spirituală a familiei (p. 142).

Împărtăşim şi noi îngrijorarea autoarei faţă de neglijarea, iar pe alocuri, chiar pierderea valorilor strămoşeşti, diluarea fenomenului continuităţii. Astfel, aproximativ 60% de fete şi băieţi, conform rezultatelor cercetărilor de teren, efectuate de cercetătoare, cunosc arborele genetic atât, cât ţine de reprezentanţii a doua generaţii — mamă, tată şi bunei. Ceilalţi tineri, aproximativ 40%, n-au fost în stare să alcătuiască genograma familiei, menţionând doar reprezentanţii unei generaţii: mamă/tată şi pe careva alţi consângeni. În consecinţă, procesul de întrerupere a continuităţii familiale constituie primul pas spre izolarea, înstrăinarea unuia faţă de altul, faţă de valorile tradiţionale ale strămoşilor şi cele ale neamului în ansamblu. Acest disconfort familial grăbeşte, la rândul său, procesul de migrare din ţară. (p. 142)

Şi totuşi, informaţiile de teren, obţinute de autoare, ne mărturisesc că există şanse reale de a stopa aceste tendinţe negative din viaţa satelor noastre şi a familiei rurale.

Autoarea consideră că: „Este de datoria noastră „să ne deşteptăm", iar la nivel de stat e necesar să se elaboreze un Program Naţional cu privire la eradicarea sărăciei materiale şi spirituale a familiei în genere şi a celei rurale, în special". (p. 143)

Considerăm că e de datoria noastră să susţinem autoarea în această năzuinţă profund civică, care este atât de actuală şi astăzi, ca şi mai odinioară, când a apărut în lumină cartea.

Suntem, la rândul nostru, ferm convinşi, că, dacă „veşnicia s-a născut la sat" (Lucian Blaga), ar fi cazul să fim şi noi părtaşi la consolidarea şi ocrotirea ei şi să punem, deci, şi noi umărul la această cauză nobilă, aducându-ne contribuţia, de care dispunem, la prosperarea de astăzi şi cea de mâine a satelor noastre, a populaţiei rurale, a familiei rurale, în special a generaţiei în creştere, a viitorului ţării, deci şi al nostru al tuturor.

Să începem poate cu răsfoirea iarăşi şi iarăşi la momentul oportun şi în contextul potrivit a aceastei cărţi scrise cu mult suflet, dragoste şi speranţe pentru viitor, semnată de cercetătoarea Iulia Bejan-Volc, doctor habilitat în sociologie. Şi să-i urmăm exemplul cu noi şi noi publicaţii la această temă majoră, multi-aspectuală şi interdisciplinară, a cărei actualitate va persista în toate vremurile şi în toate circumstanţele, reprezentând amplu şi profund o veritabilă continuitate în cercetarea patrimoniului cultural-spiritual al spaţiului rural autohton.

Н. КАРА, А. КОВАЛОВ

Новаков С. З., Гургуров Н. Н.
СЕЛО КОРТЕН. ВРЕМЕНА И СУДЬБЫ. Кишинев, 2009, 536 с.
(17 очерков и 14 приложений, включающих документы, примечания и фотоиллюстрации)

Известный не только в нашей стране, но и за ее пределами ученый-болгарист, доктор истории С. З. Новаков подготовил к своему 75-летнему юбилею замечательный подарок — написал новую книгу. В прошлом году были напечатаны лишь сигнальные экземпляры, а основной тираж, если решатся финансовые проблемы, будет издан до конца текущего года. Этот труд — «Село Кортен. Времена и судьбы» — является логическим продолжением многолетних научных изысканий Савелия Захаровича и его давнего соавтора — Николая Николаевича Гургурова (также уроженца с. Кортен), ярким проявлением их любви и интереса к родному селу и его жителям, к прошлому и настоящему своей родины — Молдовы — и исторической родины — Болгарии. Это и есть та «живая» история, когда в судьбах обыкновенных сельчан, словно в капле воды, отражаются судьбы государств и народов, мировые войны и революции. В этой книге даже схемы и таблицы перестают быть просто статистикой. Достаточно, например, заглянуть в приложение с именами депортированных кортенцев (в списке 365 человек, практически все распространенные в Кортене фамилии), чтобы представить себе масштабы и характер происходившего в республике в целом — ведь это далеко не самое крупное по численности населения село. Насколько более личным станет представление об этих событиях у каждого юного кортенца, когда на уроке истории в этом списке он найдет не только знакомые или, может быть, даже собственную фамилию, но и узнает о поводах для репрессий: от обвинений в пресловутом «кулачестве» до «коллаборационализма» (слово, которого депортированные крестьяне наверняка и не знали). Авторы книги заслуживают благодарности не только за их вклад в историческую науку, но и за тот вклад, который останется в душах молодых соотечественников.

Книга С. З. Новакова и Н. Н. Гургурова — фундаментальный научный труд. Название книги, как и обозначенный жанр, — очерки, — только отчасти отражает ее содержание, так как на самом деле перед нами — энциклопедия, дающая сведения о жизни болгар бессарабской диаспоры (а не только кортенцев) во всех ее проявлениях на протяжении почти двух столетий. В то же время все повествование, основанное на строго документальных источниках, пронизано глубоким чувством любви авторов к своему народу — бессарабским болгарам, народу с богатой культурой, традициями и такой трудной судьбой. История болгар села Кортен представлена на фоне истории метрополии (Болгарии), истории России, Советского Союза и современной Молдовы — в разные периоды их жизни в составе разных государств. Описанные здесь истории отдельных людей складываются, словно части мозаики, в историю народа. Каждый, кто считает себя потомком болгар-переселенцев на земле Молдовы, благодаря этой книге обретет знание о своем народе, обретет историческую память, без чего невозможна полноценная личность. Этот труд, несомненно, будет интересен и кортенцам Республики Болгария, которым в книге посвящено немало страниц.

Книга насыщена обширными фактическими данными по всем сферам и формам традиционной жизни болгар диаспоры. Особую ценность представляет то, что жители Кортена в Молдавии многое узнают не только об истории и современной жизни «материнского» для них с. Кортен в Болгарии, но и о «дочерних» селах, то есть тех, которые были основаны, в свою очередь, выходцами из с. Кортен (Республика Молдова).

Завершают книгу приложения к основному тексту, которые содержат богатый архивный материал. Эти документы, а также карты и иллюстрации помогают читателю ярче представить то, что стремились показать авторы. Думаем, что книга С. З. Новакова и Н. Н. Гургурова займет свое достойное место в библиотеке каждого болгарина Молдовы.

ZINA ŞOFRANSKY: CURAJUL OPŢIUNII PERSONALE

Mă gândesc uneori la capacitatea omului de a-şi realiza destinul, depăşind obstacolele vieţii, în condiţiile unor perioade istorice foarte diferite şi a celor mai diverse medii socio-culturale.

Reiterez în memorie povestirile bunicăi mele după mamă, născută în Basarabia, într-o familie de origine mazilească, cu vreo 10 ani înainte de Marea Unire: o femeie care şi-a făcut studiile, şi-a întemeiat o familie şi o gospodărie, şi-a trăit tinereţea într-o ţară civilizată europeană, precum era atunci România şi care a ajuns la nici 40 de ani văduvă de război, singură pe lume cu doi copii, cu toate celelalte rude deportate în Siberia şi Kazahstan sau plecate peste Prut, sau — adevăr vorbind — moarte, căci fiind mai înaintate în vârstă, n-au fost în stare să depăşească schimbarea. Ea ştia că trebuie să-şi salveze copiii de la foame şi să le ofere studii, pentru a le deschide o cale în viaţă.

Îmi vin în minte amintirile tatălui meu, născut în Republica Autonomă Moldovenească, într-o familie de gospodari cu trei copii, căreia Puterea Sovietică i-a luat casa, care a supravieţuit câteva rânduri de foame şi un război... Uneori îmi vorbea despre profesorul său de limba română (în timpul respectiv numită limba maternă în sistemul de instruire al RASSM), care s-a ras pe cap atunci când a fost înlocuit alfabetul latin cu cel rusesc (poate de deznădejde, poate în semn de protest...), după care moment n-a mai fost văzut de nimeni niciodată, deşi lumea din sat îşi tot amintea de el.

Pe vremuri, în copilărie, îmi părea că bunica mea şi tatăl meu, şi mulţi alţii vorbesc despre ceva din altă lume, iar realitatea în care trăiesc eu este pozitivă şi nu se va schimba. Nişte lucruri am învăţat, totuşi: că omul trebuie să fie înţelept şi corect în orice condiţii, să aibă curajul de a deschide ochii, de a discerne circumstanţele, conform sistemului propriu de valori şi de a-şi promova opţiunea personală, dacă argumentele celorlalţi, diferite de ale sale, nu-l conving. Abia atunci, omul poate fi împăcat cu sine însuşi şi cu Dumnezeu, fiind convins că, chiar dacă uneori a greşit, a procedat într-un anume fel pentru că la acel moment a considerat că aşa este corect.

Colega mea Zina Şofransky (cu numele de domnişoară Chitoroagă) o fi deprins aceleaşi învăţături de la cei care au crescut-o, au educat-o şi au instruit-o. Cu vreo 25–30 de ani în urmă, când am cunoscut-o, m-a fascinat prin simţul artistic rafinat şi cunoştinţele în domeniul etnografiei, prin capacitatea de a deveni agreabilă, — calităţi, ce î-au permis să colecteze pe teren (aproape gratuit) sute de exponate pentru Expoziţia Etnografică a Muzeului de Arheologie şi Etnografie al AŞM, expoziţie pe care tot Domnia sa a amenajat-o şi pentru fiecare detaliu al căreia a optat cu multă insistenţă (ca să nu zic: "cu îndârjire"). Imediat după inaugurarea expoziţiei, a venit rândul solicitărilor de consultaţii şi n-am auzit ca cineva vreodată să fi fost refuzat sau să nu fi fost satisfăcut de nivelul ştiinţific al consultaţiei ce i s-a oferit.

Mai târziu, oportunităţile au determinat deplasarea accentului în activitatea sa ştiinţifică de la cercetarea etnografică aplicată la cercetarea etnologică teoretică. Firea nonconformistă a doamnei Zina Şofransky s-a vădit şi în aceste circumstanţe de asemenea. Abordând unele teme, considerate de către mulţi cercetători minore sau deja studiate (cum ar fi "Ştergarul tradiţional", "Cromatica tradiţională" etc.), investigaţiile doamnei Zina Şofransky au demonstrat nivelul de anvergură şi importanţa acestora prin publicarea unui şir de articole ştiinţifice şi, mai ales, prin editarea mai multor monografii, ce înserează un material informativ enorm, sistematizat în tabele, precum şi valoroase studii comparatiste, interdisciplinare etc., concluzii ce scot în evidenţă actualitatea problemelor, luate în dezbatere.

O apreciez în mod deosebit pe colega mea, doamna Zina Şofransky, pentru capacitatea sa de a-şi stabili o ierarhie a valorilor, din care lipseşte orientarea conform opiniei de mulţime sau a criteriilor vanitoase. În consecinţa selectării corecte a problemelor de viaţă prioritare pentru fiecare segment de timp, Domnia sa a fost aptă "de a face ordine în haos", reuşind în timpuri foarte tumultoase să urce cu succes treptele ascensiunii în plan profesional, actualmente având gradul ştiinţific de doctor habilitat în istorie la specialitatea "Etnologie" şi deţinând funcţii de înaltă responsabilitate în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM, ale cărui angajate suntem.

Merită atenţie faptul că doamna Zina Şofransky concomitent cu avansarea pe tărâmul profesional, întotdeauna a ştiut să aibă grijă de armonia din casa şi familia sa. Colegele mai tinere au un model de frumuseţe feminină, nevastă şi mamă grijulie şi înţeleaptă, gospodină iscusită, cercetător ştiinţific exigent, organizator competent al procesului de cercetare şi, cel mai important — un om de omenie, care are curajul opţiunii personale.

Vă dorim succese, bucurii şi sănătate, stimată Doamnă Zina Şofransky!

R. OSADCI

САВЕЛИЮ ЗАХАРОВИЧУ НОВАКОВУ — 75 ЛЕТ

В научных кругах Молдовы, Болгарии, России, Украины и других стран Савелий Захарович Новаков, доктор истории, руководитель группы этнологии болгар Центра этнологии Института культурного наследия АНМ, известен как крупный историк, специалист в области социально-экономического развития болгарских и гагаузских поселений юга Бессарабии. Будущий исследователь родился 14 января 1935 г. в с. Кирютня (Кортен) Чадыр-Лунгского района МССР в болгарской семье, где чтили народные традиции и обычаи, хранили предания о своей истории. После окончания в 1953 г. средней школы он становится студентом исторического факультета Кишиневского Госуниверситета. Его учителями и наставниками в университете были видные историки, такие как Я. С. Гросул, Н. А. Мохов, И. И. Мещерюк, И. А. Анцупов, которые пробудили и развили в нем глубокий интерес к истории Бессарабии и переселившихся на ее территорию болгар и гагаузов. По окончании университета работал директором и учителем истории в средних школах сел Татар-Копчак и Кирютня (Кортен) Чадыр-Лунгского района (1958-1969). Учился в аспирантуре Института истории АН МССР (1969-1972), где подготовил диссертацию, которую успешно защитил в 1978 г. в Киеве. В то же время посольство США в Москве запросило для Библиотеки Конгресса 3 экземпляра этой книги.

В 1973-1977 гг. Новаков С. З. — младший научный сотрудник Института истории, а с 1978 по 1989 г. — ученый секретарь Отделения общественных наук АН МССР.

В 1989 г. по инициативе С. Новакова при Отделе этнографии и искусствоведения АН республики был основан Отдел болгароведения (болгаристики), которым он руководил по 1998 г. С апреля 1998 г. Новаков С. З. работает в качестве ведущего научного сотрудника, а с 2004 г. вновь возглавляет отдел.

В 1966 году, работая в школе в родном селе, С. Новаков подготовил и опубликовал в издательстве «Картя Молдовеняскэ» свою первую научно-популярную книгу — «Степной родник» (Краткая история с. Кирютня). Эта небольшая по объему книжка — первая в республике, написанная в послевоенные годы о прошлом и настоящем одного из сел Молдавии, — вызвала живейший интерес как у специалистов-историков, так и у широкого круга читателей, в особенности — у представителей болгарской национальности. К большой радости односельчан-кортенцев, Савелий Захарович издал книги «Прошлое и настоящее села Кирютня» (в соавторстве, 1980) и «Страницы истории и культуры села Кортен» (в соавторстве, 1995).

С 1989 года вся исследовательская и научно-организационная работа С. З. Новакова посвящена изучению проблем истории и культуры болгар и гагаузов на юге бывшей Бессарабии. Под его руководством и при его непосредственном участии были подготовлены, отредактированы и изданы три сборника научных статей, посвященных этой тематике. Главным результатом исследований за последние годы стала изданная в 2004 году в Кишиневе монография «Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел Южной Бессарабии (1857-1918 гг.)». В ней автор прослеживает развитие и становление аграрного капитализма не только на исследуемой территории, но и в целом в Бессарабии. Этот труд вносит неоценимый вклад в исследование аграрной истории края. Книгой заинтересовались и приобрели Посольства России, Болгарии, и других стран.

В 2009 г. был издан фундаментальный труд, написанный С. З. Новаковым в соавторстве с Н. Н. Гургуровым, — книга энциклопедического характера «Село Кортен. Времена и судьбы».

Савелия Захаровича Новакова, человека редкой работоспособности и преданности науке, отличают высокая научная дисциплина, требовательность к качеству выполняемой им работы. В то же время он добрый, отзывчивый, деликатный человек, заботливый отец и дедушка. Любовь к родной земле, к своим соотечественникам, к родному селу находит отклик и в сердцах его односельчан, которые относятся к Савелию Захаровичу с большим уважением и почтением.

Е. БАНКОВА

ВИКТОРУ ГРИГОРЬЕВИЧУ КОЖУХАРЮ — 50 ЛЕТ

В 2010 г. коллектив Института культурного наследия отметил 50-летний юбилей нашего коллеги Виктора Григорьевича Кожухаря, историка и этнографа-украиниста.

Родился Виктор Григорьевич 4 мая 1960 г. в украинском селе Воронково Рыбницкого района Республики Молдова. С детства он впитывал певучий украинский язык и многогранную культуру украинского народа. Заложенный его родителями Лидией Ивановной и Григорием Александровичем интерес к народной культуре, прошлому родной земли сказался, когда молодой Виктор выбирал свою профессиональную судьбу. В 1977 г. он поступил на исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, который успешно закончил в 1982 году. Путь в этнографию и историю украинства, в которых, собственно, раскрылись исследовательские способности Виктора Григорьевича в науке, оказался не близким. Закончив университет, историк попадает на кафедру истории КПСС Кишиневского Педагогического института им. И. Крянгэ. Молодого специалиста заметили, и через некоторое время он направляется в аспирантуру при кафедре политологии Кишиневского государственного университета. В нелегком 1991 году, когда началась первая волна исхода из науки, Виктор Кожухарь защищает диссертацию по теме «Система политического просвещения в Молдавской АССР (1924—1940 гг.)» в Одесском госуниверситете им. В. Мечникова и получает ученую степень доктора истории. Время было очень непростое, поэтому два последующих года прошли мимо науки. Работа в коммерческих структурах позволила прокормить семью. Однако мысль вернуться в науку не покидала. В 1993 г. мечта сбылась. Оставив более высокие доходы, Виктор Кожухарь возвращается к любимой истории, к тому ее разделу, который занимается вопросами этнической культуры и этнографии украинского населения. Работа буквально поглотила исследователя, усидчивость и трудолюбие дали свои результаты. Перу Виктора Григорьевича принадлежит ряд интересных и злободневных работ, затрагивающих вопросы истории украинского населения Республики Молдова, его культуры и современных этнических проблем. Среди них необходимо назвать такую его публикацию, как «Украинцы: прошлое и настоящее» (Мысль, № 3 (7), октябрь 1999. Кишинев. С. 88-89.). Здесь же следует указать и статьи автора, касающиеся историографии изучения украинского населения: «Проблемы исследования этнологии украинцев Молдовы (1950—1990 гг.)» (Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. I. Кишинев, 2000. С. 77-80), «Украиноведческие исследования в Молдове (1991–2001 гг.)» (Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. II. Кишинев, 2001. С. 20-22).

Наряду с названными для темы нашего разговора представляет интерес статья В. Г. Кожухаря «Украинцы Молдовы и процессы этнической интеграции» (Национальные образы мира: единство — разнообразие — справедливость. Материалы международной научно-практической конференции 22-23 октября 2003 г., Кишинев. Национальная комиссия по делам ЮНЕСКО в Республике Молдова, Конгресс русских общин Республики Молдова, Центр «Межкультурный диалог». Кишинев, 2003. С. 186-195.). Рассуждая в ней в традициях примордиализма, автор попытался дать характеристику общим тенденциям в сфере этнической мобилизации и межэтнической консолидации в республике, познакомил читателя с характеристикой ряда этнических процессов, рассмотренных Ю. В. Бромлеем, в преломлении к молдавским реалиям. Обратил внимание на основные проблемы украинского населения в сфере образования и воспитания, культуры и науки, а также в средствах массовой информации.

В. Кожухарь заявил о том, что для реализации стратегии интеграции молдавское сообщество должно идти двумя путями: с одной стороны, обеспечивать возможности для укрепления этнической идентичности путем создания условий со стороны государства и, соответственно, мажоритарного этноса для равноправного развития представителей всех народов, проживающих в республике, с другой — формировать у национальных меньшинств устремления к определенным самоограничениям в «объемах и масштабах возрождения своих этнокультурных и этноментальных характеристик».

С 1998 г. Виктор Григорьевич Кожухарь возглавляет Отдел истории, языка и культуры украинского населения Молдовы (ныне Сектор этнологии украинцев Центра этнологии Института культурного наследия АН Молдовы). Его перу принадлежат более 60 научных, научно-популярных и учебно-методических работ.

Этнография — не кабинетная наука. Мне неоднократно приходилось бывать с Виктором в этнографических экспедициях и разведках. Это надежный товарищ и принципиальный человек. За эти человеческие качества его уважают и ценят члены нашего коллектива.

На этом можно было бы остановиться, но у Виктора Григорьевича есть еще одна сфера деятельности, которая в немалой степени помогает ему в его научной работе. Виктор Кожухарь — активный член украинского этнокультурного движения. С 2000 г. он возглавляет Общину украинцев мун. Кишинев им. П. Мовилэ. В настоящее время в нее входит более 2000 индивидуальных и 300 коллективных членов. Согласно Уставу, основным видом деятельности Общины является содействие развитию культуры, образования и науки украинцев.

В отличие от других этнических образований, проживающих на территории Республики Молдова, у украинцев нет другой такой организации, объединяющей по этническому принципу силы научных кадров, призванных работать в деле возрождения этнической культуры своего народа. В силу того, что руководящий состав Общины украинцев мун. Кишинев состоит из супругов Кожухарей, профессионально занимающихся научной деятельностью в секторе этнологии украинцев, соответствующий научный интерес был внесен и в общественную работу.

За сравнительно небольшое время своего существования организация сделала немало. Деятельность в сфере культуры была отмечена активным участием в подготовке и проведении Дней, посвященных творчеству Т. Шевченко, Л. Украинки, И. Франко и других украинских мастеров пера; члены Общины устраивали литературные чтения, на которых звучало украинское слово, не раз привозили из Украины и передавали украинской библиотеке им. Л. Украинки учебно-методическую, художественную и научную литературу на украинском языке, а также участвовали во многих других культурных мероприятиях.

Немало сделав в сфере развития культуры горожан-украинцев, лидеры Общины не переставали заниматься

наукой. Организация провела первую международную научно-практическую конференцию «Украинцы Молдовы: история, современность, перспективы», по результатам которой был подготовлен и издан сборник статей под тем же названием на украинском языке. Члены Общины активно участвуют в организации и проведении международных и республиканских научных конференций по проблемам межэтнических отношений, регионального и международного сотрудничества в этой сфере как в Молдове, так и за рубежом. Его руководители принимают участие в научной экспертизе республиканских законодательных актов и мониторинге выполнения РМ подписанных ею международных правовых актов в сфере прав человека и национальных меньшинств.

Большое внимание Община уделяет деятельности в сфере образования. За годы своего существования ею были организованы курсы повышения квалификации для учителей украинского языка и литературы, из Украины в каждую русско-украинскую школу, в Славянский университет города Кишинева была доставлена библиотечка украинской литературы. В русско-украинских школах и лицеях были проведены литературные чтения, вечера молодых поэтов и другие мероприятия.

Так многогранно и творчески сумел раскрыться к своему 50-летнему юбилею наш именинник — Виктор Григорьевич Кожухарь, которому хочется пожелать крепкого здоровья и дальнейших успехов в научной и этнокультурной общественной деятельности.

В. СТЕПАНОВ

DATE DESPRE COLEGIU DE REDACŢIE

Procop S. *Redactor principal.* Doctor în filologie, conferenţiar, director interimar al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. *Redactor responsabil.* Doctor în filologie, conferenţiar, cercetător ştiinţific coordonator, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. tanzai57@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Covalov A. Cercetător ştiinţific, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. kavalov@mail.ru

Damian V. *Secretar responsabil.* Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. viktormd-ru@mail.ru

Dergaciov V. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific principal, Centrul de Arheologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. dergaciov@mdl.net

Derlişchi Ia. Doctor în etnologie, cercetător ştiinţific, Institutul de Etnologie al Academiei de Ştiinţe din Polonia (Varşovia).

Duşacova N. Doctorandă, Institutul Patrimoniului Cultural al AŞM. dushakova@list.ru

Ghinoiu I. Doctor în geografie, cercetător ştiinţific principal, secretar ştiinţific al Institutului de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (Bucureşti).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, Vice-director al Institutului de Etnologie şi Antropologie, Academia de Ştiinţe din Rusia (Moscova). Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. nikoglo2004@mail.ru

Plămădeală A.-M. Doctor habilitat în studiul artelor, director al Centrului Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Popovici C. Academician, doctor habilitat în filologie, profesor, cercetător ştiinţific principal, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Skripnik A. Academician, Academia Naţională de Ştiinţe din Ucraina. Director al Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică şi Etnologie „M. Rîlskii" a ANŞU. Redactor şef al Revistei «Народна творчість та етнографія» (Kiev).

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. stepansky@mail.ru

Şabaşov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie şi Etnologie a Universităţii Naţionale „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa)

Şihova I. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. shihova@gmail.com

Şofransky Z. Doctor habilitat în istorie, cercetător ştiinţific superior, Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. zina.sofransky@gmail.com

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар, и.о. директора Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Зайковская Т. *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Дамьян В. *Ответственный секретарь.* Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viktormd-ru@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Бухарест).

Губогло М. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Москва). Michael@Guboglo.msc.ru; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Дергачев В. Доктор хабилитат истории, конференциар, главный научный сотрудник Центра археологии Института культурного наследия АНМ. dergaciov@mdl.net

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Института этнологии АН Польши (Варшава).

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Кара Н. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Ковалов А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

Никогло Д. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Плэмэдялэ А.-М. Доктор хабилитат искусствоведения, директор Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Попович К. Академик, доктор хабилитат филологии, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Скрипник А. Академик Национальной Академии Наук Украины. Директор Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины. Главный редактор журнала «Народна творчість та етнографія» (Киев).

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского Национального университета им. И. Мечникова (Украина).

Шихова И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. shihova@gmail.com

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. zina.sofransky@gmail.com

DATE DESPRE AUTORI

Alenin I. Doctor în filologie, Universitatea Americano-Rusă (Rusia).

Balan E. Doctor în politologie, cercetător ştiinţific superior, Institutul Integrare Europeană şi Ştiinţe Politice al AŞM.

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Blajco V. Doctor habilitat în sociologie, Institutul Integrare Europeană şi Ştiinţe Politice al AŞM.

Borşevski A. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. anrex@mail.ru

Bric E. Doctor în economie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. beugeenp@yahoo.com

Buiskih Iu. Doctorandă la Universitatea Naţională „T. Şevcenco" (Ucraina).

Caunenco I. Doctor în psihologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. caunencoi@mail.ru

Chirtoagă V. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. chirtoagaval@hotmail.com

Cojolianco G. Doctor în istorie, Universitatea Naţională „Iu. Fedicovici"(Ucraina, Cernăuţi).

Cojuhari E. Doctor în pedagogie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. kcojuhari@gmail.com

Covalov A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. kavalov@mail.ru

Cuşnir J. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. mariwail@mail.ru

Cvilincova E. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. cvilincova@mail.ru

Duşacova N. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. dushakova@list.ru

Fulea L. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. fulea_87@mail.ru

Galuşcenco O. Doctor în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. galuscenco@mail.ru

Garusova O. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Hudayberdieva (Aşirgelidî-gîzî) O. Doctorandă la Universitatea Naţională „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa).

Ijboldina I. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. ijboldinairina@gmail.com

Iurcenco N. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Macovei T. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Miglev I. Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. nikoglo2004@mail.ru

Orlova T. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. ota_7@mail.ru

Osadci R. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. raisaosadci@yahoo.com

Procop S. Doctor în filologie, conferenţiar, director interimar al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. svetlanaprocop@mail.ru

Raţeeva E. Decan al Facultăţii Umanistice, Şcoala Superioară Antropologică. raceeva@mail.ru

Romanciuc A. Magistru în istorie, Şcoala Superioară Antropologică.

Sirf V. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sirf_vitali@rambler.ru

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. stepansky@mail.ru

Şabaşov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie şi Etnologie a Universităţii Naţionale „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa).

Şişcan C. Doctor în studiul artelor, conferenţiar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Ţurcan L. Doctorandă la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM.

Zaicovschi T. Doctor în filologie, conferenţiar, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM. tanzai57@mail.ru

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аленин И. Доктор филологии, Русско-американский институт (Россия).

Балан Е. Доктор политологии, старший научный сотрудник Института Европейской Интеграции и Политических Наук АНМ.

Бежан-Волк Ю. Доктор хабилитат социологии, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Блажко В. Доктор хабилитат социологии, Институт европейской интеграции и политических наук АНМ.

Боршевский А. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. anrex@mail.ru

Брик Е. Доктор экономики, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. beugeenp@yahoo.com

Буйских Ю. Аспирантка Национального университета им. Т. Г. Шевченко (Украина).

Галущенко О. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. galuscenco@mail.ru

Гарусова О. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. dushakova@list.ru

Зайковская Т. В. Доктор филологии, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. tanzai57@mail.ru

Ижболдина И. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ijboldinairina@gmail.com

Кауненко И. Доктор психологии, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. caunencoi@mail.ru

Квилинкова Е. Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. cvilincova@mail.ru

Киртоагэ В. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. chirtoagaval@hotmail.com

Ковалов А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kavalov@mail.ru

Кожолянко Г. Доктор истории, Черновицкий национальный университет им. Ю. Федьковича (Украина).

Кожухарь Е. Доктор педагогики, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. kcojuhari@gmail.com

Кушнир Ж. Доктор филологии, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. mariwail@mail.ru

Маковей Т. Доктор филологии, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Миглев И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Никогло Д. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Орлова Т. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. ota_7@mail.ru

Осадчи Р. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. raisaosadci@yahoo.com

Прокоп С. Доктор филологии, конференциар, и.о. директора Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. svetlanaprocop@mail.ru

Рацеева Е. Декан гуманитарного факультета, Высшая Антропологическая Школа. raceeva@mail.ru

Романчук А. Магистр истории, Высшая Антропологическая Школа.

Степанов В. Доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Сырф В. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sirf_vitali@rambler.ru

Фуля Л. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. fulea_87@mail.ru

Худайбердыева (Аширгельды-гызы) О. Аспирантка Одесского национального университета им. И. Мечникова (Украина).

Цуркан Л. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шабашов А. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского Национального университета им. И. Мечникова (Украина).

Шишкан К. Доктор искусствоведения, конференциар старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Юрченко Н. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Lei 35-00

BSCASM-S33624