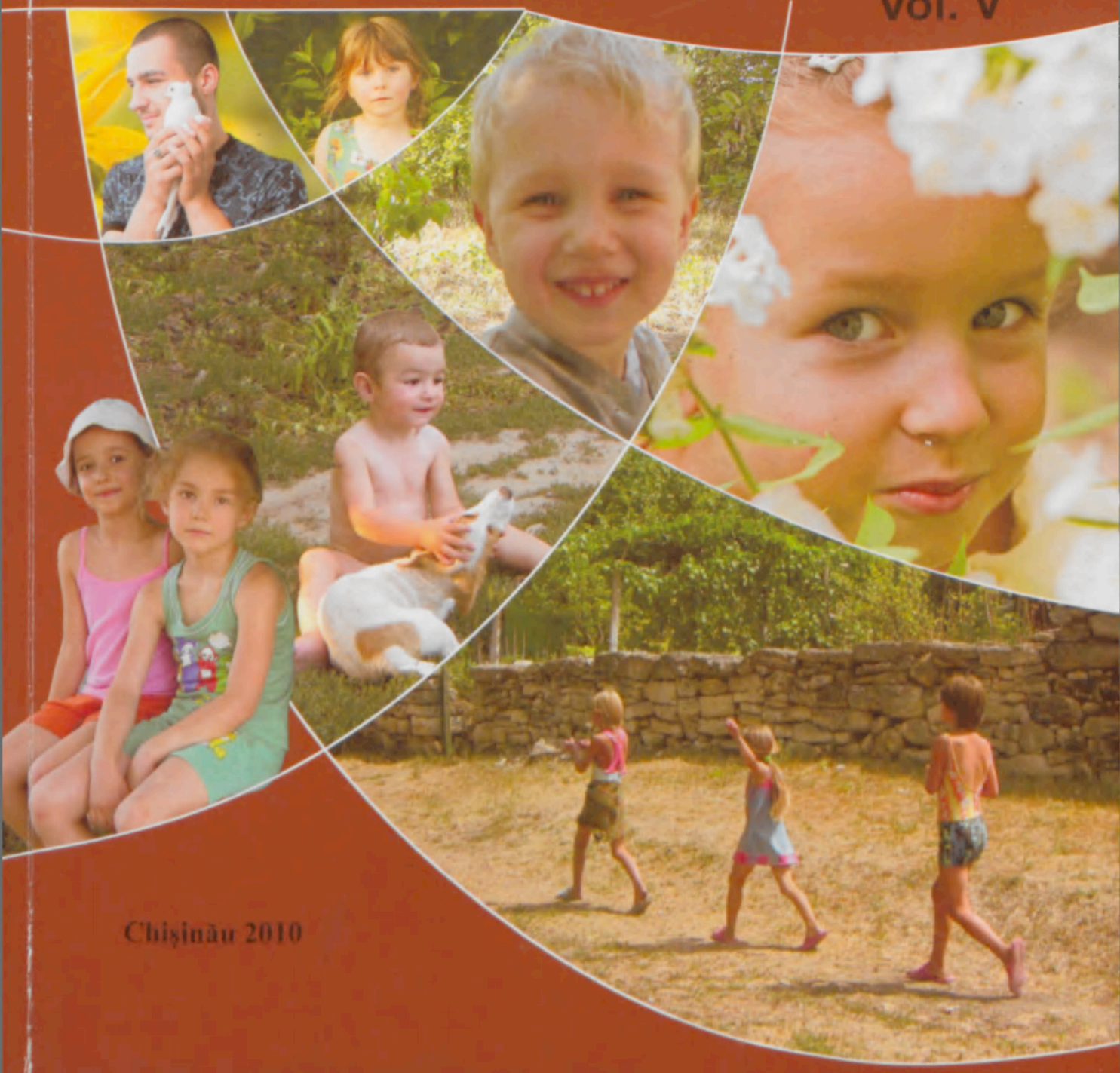
Academia de Ştiinţe a Moldovei
Institutul Patrimoniului Cultural
Centrul de Etnologie

Журнал этнологии и культурологии
Journal of Ethnology and Culturology

Revista *de* etnologie *şi* culturologie

Vol. V



Chişinău 2010



ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE

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

528382
BIBLIOTECA ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "A.LUPAN" a ASM

CHIŞINĂU, 2010

ISSN 1857-2049

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

Редакционная коллегия:
докт. проф. И. Гиною (Румыния)
докт. хаб. М. Н. Губогло (Россия)
докт. хаб. В. Дергачев
докт. Я. Дерлицки (Польша)
Н. 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, *отв. секретарь*
акад. А. А. Скрипник (Украина)
докт. хаб. В. П. Степанов, *гл. редактор*
докт. А. В. Шабашов (Украина)
докт. И. И. Шихова
докт. хаб. З. Шофрански

Redactorul volumului: **Diana Nicoglo**
Recenzenţi: doctor habilitat în istorie **N. Cervencov** (Republica Moldova)
doctor în etnologie **Ia. Derliţchi** (Polonia)

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

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

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

Redactori: N. Cara, V. Chirtoagă, D. Nicoglo, V. Stepanov, I. Şihova, T. Zaicovschi
Machetare: Renata Raţa

На обложке: (фото В. Степанова, Р. Гердан)

Tiraj: 220 ex.

Tipografia Î.S. F.E.-P. "Tipografia Centrală"
str. Florilor 1

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.

© Diana Nicoglo, 2010
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2010

CUPRINS
СОДЕРЖАНИЕ

Colegiul de redacţie. Academicianul Constantin Popovici la 85 de ani 5
Lista selectivă a lucrărilor academicianului Constantin Popovici 6

ETNOLOGIA COPILĂRIEI
ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА

Ghinoiu I. Gaia. Zeiţa-pasăre în jocurile de copii 9
Bejan-Volc Iu. Relaţiile părinţi-copii: dimensiuni ale sinelui 16
Зиневич Н. Детство как концепт культуры (междисциплинарный аспект изучения) 20
Duminica I. Romii ciurari din satul Chetrosu, raionul Drochia. Aspecte social–spirituale în constituirea identităţii etnice a copiilor romi 30
Bîtcă A. Copilul în Dacia Romană 36
Никогло Д. Е., Сырф В. И. Гагаузская колыбельная песня. Фольклорная и литературная традиции 40
Лукьянец О. С. Традиционные методы воспитания в молдавской крестьянской семье (XX век) 51
Postolachi-Iarovoi E., Iarovoi V. Importanţa etnografiei şi culturii naţionale în formarea generaţiei tinere 56
Osadci R. Folclorul copiilor. Aspecte ale funcţiei formative. Povestea 61
Квилинкова Е. И. Народные способы лечения детских болезней у гагаузов 65
Кауненко И. И. Психологические особенности этнических стереотипов старших школьников на современном этапе 71
Иванова Н. Оппозиция «Мы – Они» в детских рисунках (этнологический аспект) 77
Гашпер Л. В., Каунова Н. Г. Социально-психологические проблемы этнического и личностного самоопределения подростков на современном этапе 79
Кожухарь В. Г. Этнология в процессе обучения и воспитания детей-украинцев в системе доуниверситетского образования Республики Молдова 85
Банкова Э. С. Общее и особенное в детской одежде болгар и гагаузов Молдовы 89
Ковалов А. И. Ребенок и его социализация в календарной обрядности болгар Республики Молдова 93
Душакова Н. Детское пространство в восточнославянском жилище (к историографии вопроса) 97
Rocaciuc V. Imaginile copiilor în arta plastică moldovenească 99
Condraticova L. Bijuteriile pentru copii – capriciu în vogă sau tendinţă artistică 103
Ţarălungă A. Educaţia tradiţională a copiilor prin intermediul dansului folcloric 109
Прокоп С. П. Судьба ребенка в цыганской литературе Молдовы 112
Шихова И. И. Мир местечкового детства в прозе Я. Тихмана 118
Кушнир Ж. И. Жизнь и деятельность доктора Моисея Вайншельбойма в аспекте охраны детства 122
Брик Е. П. Еврейские традиции и их особенности в общинах Молдовы: аспект детства 127
Старков В. Ігри мого дитинства (дитячі ігри в Києві в середині XX ст.) 131

ISTORIA ŞI RELAŢIILE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Степанов В. П. Создание Молдавской Демократической Республики – эхо прошлого в современности 134
Галущенко О. С. Молдавская государственность к востоку от Днестра в межвоенный период 142
Хайдарлы Д. И. Молдавские цинуты центральной части Пруто-Днестровского междуречья. Численность и этнический состав населения (конец XVI – начало XIX вв.) 159
Остапенко Л. В. Социально-экономические позиции молдаван: прошлое и настоящее 166
Магола А. Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича 176

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Миглев И. В Търсене на Софинден – Великден на мъртвите 182

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Шишкан К. Б. В лучах украинской культуры 193
Шорников П. М. Энциклопедия гагаузской жизни 194
Кожокарь Е. Рецензия на учебное пособие Боршевского А., Сосна Б., Ротару И. «Права человека» 197

JUBILEE
ЮБИЛЕИ

Зайковская Т. В. Луминица Харлампиевна Друмя, с юбилеем! 198
Боршевский А. П., Степанов В. П. Кустрябовой Степаниде Федоровне – 80 лет 199

Date despre autori 201
Сведения об авторах 202

Date despre colegiul de redacţie 203
Сведения о редколлегии 204



Academician Constantin Popovici

ACADEMICIANUL CONSTANTIN POPOVICI LA 85 DE ANI

Mult stimate Domnule academician Constantin Popovici!

Din numele colectivului Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AŞM Vă felicităm călduros cu împlinirea onorabilei vîrste de 85 de ani din ziua naşterii. Această zi este şi un frumos prilej de a exprima înalta apreciere a întregii Dumneavoastră activităţi de către comunitatea ştiinţifică din ţară şi de peste hotare.

Sunteţi apreciat ca doctor habilitat în filologie, profesor, academician al AŞM şi membru de onoare al Academiei de Ştiinţe a Şcolii Superioare din Ucraina, Doctor Honoris Causa al Universităţii Naţionale din Cernăuţi, membru al Uniunii Scriitorilor din Moldova şi din Ucraina, membru al Uniunii Jurnaliştilor care aţi contribuit mult la dezvoltarea ştiinţei academice şi la activizarea vieţii social-culturale în Republica Moldova.

Ca savant cu renume mondial Dumneavoastră V-aţi validat calităţile de cercetător polivalent prin scrierea a peste 500 de lucrări ştiinţifice, inclusiv peste 60 de cărţi (monografii, culegeri tematice, schiţe, publicistică, literatură artistică) axate, în special, în studierea relaţiilor literare moldo-ucrainene-ruse, folclorului şi literaturii artistice ucrainene contemporane. Desfăşurînd o activitate ştiinţifică titanică, Dumneavoastră V-aţi manifestat într-un larg diapazon ştiinţific de investigaţii teoretice şi aplicate în domeniul literaturii universale, dar mai ales în eminescologie şi în comparativistică la nivelul literaturilor Est-Europene, abordînd totodată o varietate de probleme legate de procesul literar român, rus şi ucrainean.

Fiind un savant notoriu aţi fost mereu prezent la elaborarea a tot ce s-a întreprins şi se face în procesul de valorificare şi promovare a literaturii şi patrimoniului cultural în întregime din Republica Moldova.

Autor, coautor, coordonator, îndrumător, redactor – acestea sunt doar câteva din poziţiile şi calificativele care Vă revin în tot procesul de făurire a literaturii. Graţie numeroaselor şi profundelor idei ştiinţifice puse în circulaţie de Dumneavoastră, V-aţi învrednicit de un renume binemeritat în comunitatea ştiinţifică internaţională.

Prodigioasa activitate pedagogică a Dumneavoastră este bine cunoscută. V-aţi manifestat ca un îndrumător al tinerilor savanţi, participînd activ în procesul didactic la universităţile din Cernăuţi şi Chişinău, şi la pregătirea cadrelor ştiinţifice. Pentru această activitate remarcabilă V-au conferit titlul ştiinţific de profesor universitar.

Domnule academician, Vă cunoaştem foarte bine şi ca un manager ştiinţific excelent. Anume graţie eforturilor Dumneavoastră în 1991 prin Hotărîrea Guvernului Republicii Moldova şi în conformitate cu Programul complex de stat pentru funcţionarea limbilor pe teritoriul RM a fost fondată Secţia de studiere a minorităţilor naţionale, statutul căreia a fost schimbat în 1992 pe Institutul Minorităţilor Naţionale, care în 1999 a fost renumit în Institutul de Cercetări Interetnice al A.Ş.M. Şi toate aceste etape Dumneavoastră le-aţi trecut, fiind nu numai fondatorul unei instituţii de excepţie pe plan mondial, dar şi ca un participant activ la procesul de cercetare, demonstrînd elocvent prin lucrările Dumneavoastră un exemplu de un enorm randament şi asiduitate.

Vă dorim, domnule academician Constantin Popovici, din toată inima, sănătate, cele mai frumoase realizări creatoare şi mulţi ani de activitate ştiinţifică.

Дирекция и коллеги Центра этнологии Института культурного наследия АНМ сердечно поздравляют академика Константина Федоровича Поповича с 85-летним юбилеем.

Доктор хабилитат филологии, профессор, академик АНМ и Почетный академик Академии наук Высшей школы Украины, доктор Honoris Causa Национального университета г. Черновцы, член Союза писателей Молдовы и Украины, член Союза журналистов, К. Ф. Попович внес весомый вклад в развитие академической науки и в активизацию социально-культурной жизни в Молдове.

Господин Попович проявил качества многогранного исследователя, написав более 500 научных работ, в том числе 50 книг (монографии, тематические сборники, очерки, публицистика и художественная литература), освещающих молдавско-русско-украинские литературные взаимосвязи, а также фольклор и современную украинскую художественную литературу. Академик К. Попович много усилий приложил в деле организации науки, продвижения популяризации литературы в Молдове. Исследования К. Ф. Поповича привлекают своей теоретической обоснованностью и широтой охватываемых в них научных проблем, дающих ключ к пониманию природы литературных процессов, диалогу культур.

К. Попович проявил себя как наставник учащейся молодежи, активно участвуя в учебном процессе Черновицкого и Кишиневского университетов, а также в подготовке научных кадров высокой квалификации. Учениками академика считают себя многие сложившиеся, самостоятельные исследователи – доктора, доктора хабилитат и профессора, в свое время слушавшие мудрые лекции и писавшие под руководством ученого диссертационные исследования. Многому можно научиться у этого человека, познакомившись с его книгами и статьями.

Долгие годы с 1991 по 2000 гг. К. Попович бессменно возглавлял Отдел по изучению национальных меньшинств, позже преобразований в одноименный Институт, который в начале 1999 г. получил новое название – Институт межэтнических исследований АНМ.

С учетом основного состава немолдавского населения были сформированы пять структурных подразделений, которые представляют наиболее многочисленные национальные образования Молдовы: Отдел русистики, Отдел украинистики, Отдел гагаузоведения, Отдел болгаристики, Отдел евреистики. Все перечисленные подразделения, вместе с Секцией этнологии молдавского населения входят в настоящее время в структуру Центра этнологии Института культурного наследия АН Молдовы, в котором плодотворно продолжает трудиться академик Константин Попович.

Дорогой наш аксакал, академик Константин Федорович Попович! Сегодня Вы находитесь на этапе высших научных достижений.

Мы от всей души желаем Вам неиссякаемой творческой энергии, здоровья и долголетия!

Mulţi ani trăiască, domnule academician!

LISTA SELECTIVĂ A LUCRĂRILOR ACADEMICIANULUI CONSTANTIN POPOVICI
СПИСОК ИЗБРАННЫХ ТРУДОВ АКАДЕМИКА К.Ф. ПОПОВИЧА

1. Cărţi
Книги

1. *Страницы дружбы: Молдавско-русские литературные связи.* – Кишинев: Госиздат Молдавии, 1958. – 239 с. – Соавторы: И. Вартичан, И. Грекул.

2. *Жизнь и творчество М. Эминеску:* (Лекция.). – Кишинев, 1959. – 25 с. – (О-во по распр. полит. и науч. знаний).

3. *Дружба вечная и нерушимая*: (Лекция для Общества по распространению политических и научных знаний). – Кишинев, 1960. – 25 с. (О-во „Знание" МССР). – Соавтор И. Сорока.

4. *Социальные мотивы в поэзии Михаила Эминеску*: Автореф. дис. ...канд. фил. наук. – Кишинев: Штиинца, 1961. – 23 с.

5. *Литературное наследие молдавского народа.* – Кишинев: Штиинца, 1962. – 72 с. – Соавторы: И. Вартичан, И. Василенко, Ф. Левит.

6. *Социальные мотивы в поэзии Михаила Эминеску* / Под ред. И. Вартичана. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1963. – 212 с.

7. *Clasicii moldoveni despre cler si religie*: (Lectie-broşură). – Chişinău, 1966. – 18 p. – (Societatea „Ştiinţa" din RSSM). – Coautor I. Soroca. – Cu alfabet rusesc.

8. *Mihail Eminescu: Studii şi articole.* – Chişinău: Cartea moldovenească, 1966. – 166 p. – Cu alfabet rusesc.

Cuprins: M. Eminescu. – P. 3-4; Cuvîntul ce exprima adevărul. – P. 5-21; Generaţii antitetice („Epigonii"). – P. 22-43; Cîteva particularităţi artistice ale poemului „Împărat şi proletar". – P. 44-57; Două poezii sociale. – P. 58-66; Eminescu şi Gogol. – P. 67-82; „Demonul" lui Lermontov şi „Luceafărul" lui Eminescu. – P. 83-120; Operele lui Eminescu în traduceri ruseşti şi ucrainene. – P. 125-139; Doi mari prieteni (Eminescu şi Creangă). – P. 140-148; Revizorul şcolar. – P. 149-165.

9. *Motive anticlericale şi ateiste în literatura clasică moldovenească.* – Chişinău: Cartea moldovenească, 1966. – 86 p. – Cu alfabet rusesc.

10. *Ion Creangă şi basmul est-slav*: (Studiu de literatură comparată) / Red. I. Varticean. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1967. – 212 p. – Cu alfabet rusesc.

11. *Clasicii moldoveni despre cler şi religie.* – Chişinău: Lumina, 1969. – 166 p. – Cu alfabet rusesc.

12. *Din trecutul cultural şi literar al poporului moldovenesc.* – Chişinău: Cartea moldovenească, 1969. – 143 p. – Coautori: I. Varticean, I. Vasilenco şi F. Levit. – Cu alfabet rusesc.

13. *Из культурного и литературного прошлого молдавского народа.* – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1969. – 136 с. – Соавторы: И. Вартичан, И. Василенко, Ф. Левит.

14. *Жизненный и творческий путь Михаила Эминеску*: Автореф. дис. ... докт. филол. наук. – Кишинев: Партиздат, 1972. – 52 с.

15. *Eminescu. Viaţa şi opera.* – Chişinău: Cartea moldovenească, 1974. – 576 p. – Cu alfabet rusesc.

16. *Украинский театр в Кишиневе*: (Вторая половина XIX – начало XX вв.) / Под ред. И. К. Вартичана. – Кишинев: Штиинца, 1974. – 218 с.

17. *Frăţia popoarelor – frăţia literaturilor*: (Material în ajutorul lectorilor). – Chişinău, 1976. – 24 p. (Soc-tea „Ştiinţa" din RSSM). – Coautori: S. Pînzaru, P. Savca. – Cu alfabet rusesc.

18. *Eminescu. Viaţa şi opera.* – Edit. a 2-a, revăzută şi compl. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1976. – 576 p. – Cu alfabet rusesc.

19. *О взаимном сближении и обогащении братских литератур*: (Лекция). – Кишинев, 1976. – 37 с. – (О-во „Знание" МССР). – Соавторы: С. Пынзару, П. Савка.

20. *Зарево над Днестром*: Роман / Авториз. пер. с укр. Ю. Грекова. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1977. – 167 с.

21. *Страницы литературного братства*: (По материалам молд., рус. и укр. лит.) – Кишинев: Лит. артистикэ, 1978. – 212 с.

Содерж.: Достижения и перспективы. – С. 3-25; А. С. Пушкин в Молдавии. – С. 26–39; М. Ю. Лермонтов и молдавская классическая литература. – С. 40-81; Н. В. Гоголь и М. Эминеску. – С. 82-93; Т. Г. Шевченко в Молдавии в дооктябрьский период. – С. 94-106; Рассказ В. Александри „История одного золотого" в сравнительно-типологическом плане. – С. 107–123; Русские и украинские фольклорные сюжеты и элементы в сказках И. Крянгэ. – С. 124-208.

22. *Aprecieri si medalioane literare.* – Chişinău: Lit. artistică, 1979. – 231 p. – Cu alfabet rusesc.

Cuprins: Izvoarele prieteniei. – P. 3–40; Poezia orală – expresie a vieţii poporului. – P. 41–60; Iar raza ei abia acum... – P. 61-69; Etapele principale ale creaţiei lui M. Eminescu. – P. 70–78; Eminescu şi Creangă. – P. 79–83; Ion Creangă: (Izvoare şi realizări). – P. 84-96; Cu lira nordică pe plaiul doinelor moldave. – P. 97-109; Poetul îndoielii şi răzvrătirii. – P. 110–124; Clopotarul dimineţilor ce aveau să vină. – P. 125–132; Titan al literaturii universale (I. S. Turghenev). – P. 133–139; Interpretul durerilor şi visurilor spulberate (Dostoievski). – P. 140–148; Marele scriitor al pămîntului rus (L. Tolstoi). – P. 149–169; Pribeag filosof si cîntăreţ al năzuinţelor strivite (G. Skovoroda). – P. 170–176; Umanist, iluminist şi patriot (I. P. Kotlearevski). – P. 178–183; Cobzarul si rapsodul ţărănimii oropsite. – P. 184-196; Cîntăreaţa făcliilor de veghe (L. Ukrainka). – P. 197–203; Prozator realist şi crainic al mulţimii (I. Neciui-Levitki). – P. 204–209; Koţiubinski, autor al ciclului moldovenesc. – P. 210–216; Pietrarul si apărătorul destinelor proletarizate (I. Franko). – P. 217–229.

23. *Mihail Eminescu.* – Chişinău: Cartea moldovenească, 1980. – 176 p. – Cu alfabet rusesc.

24. *Тревожный рассвет*: Роман. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1980. – 728 с.

25. *Михаил Эминеску. Жизнь и творчество* / Авториз. пер. с молд. А. Бродского. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1982. – 438 с.

26. *Бентежний світанок*: Роман. – Ужгород: Карпати, 1983. – 543 с.

27. *Clasicii moldoveni despre cler şi religie.* – Edit. a 2-a. – Chişinău: Lumina, 1983. – 103 p. – Cu alfabet rusesc.

28. *Тревожный рассвет*: Роман. – 2-е изд. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1983. – 670 с.

29. *M. Eminescu. Viaţa şi opera în documente, mărturii, ilustraţii.* – Chişinău: Lumina, 1985. –219 p. – În limbile: mold., rusă, engl. şifr.

30. *Трудные судьбы*: Роман. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1985. – 535 с.

31. Михаил Эминеску. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1986. – 160 с.

32. Память времени: Воспоминания и документальные очерки. – Кишинев: Картя молдовеняскэ, 1986. – 202 с.

33. *Zori în frămînt*: Roman / Trad. din l. rusă de A. Cupcea. – Chişinău: Lit. artistică, 1987. – 624 p. – Cu alfabet rusesc.

34. *Eminescu. Viaţa şi opera.* – Edrţ. a 3-a. – Chişinău: Lit. artistică, 1988. – 558 p. – Cu alfabet rusesc.

35. *Тревожный рассвет*: Роман / Авториз. пер. с укр. Ю. Грекова; Предисл. А. Романец. – 3-е изд. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1989. – 576 с.

36. *M. Eminescu. Viaţa şi opera în documente, mărturii, ilustraţii*: Album / Edit. nouă îngr. si completată de C. Popovici. – Chişinău 1990. – 327 p.

37. *Український театр на кишинівській сцені* / Ред. К. С. Чернега. – Chişinău: Ştiinţa, 1995. – 216 с.

38. *Скривджені долі*: Роман у трьох частинах. – Ужгород: „Карпати", 1998. – 378 с.

39. *Сторінки літопису*: (До українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови) / Відповідальний за випуск Ігор Васільєв. – Кишинів: „Парагон", 1998. – 241 с.

Зміст: Замість вступу. – С. 4-10; На крилах пісни вікової. – С. 11-46; Перші шукачі скарбів народних. – С. 47-58; А в пісні- кохання і розпач, відгомін буремних подій, надія і віра в прийдешнє. – С. 59-73; Пісенне відлуння землі. – С. 74-89; Казки Іона Крянге в контексті східнослов'янського фольклору: „Іван Торбинка", „Деніле Препеляк", „Коза і троє козенят", „Гаманець з двома грошами".

40. *Литературная тетрадь*: (Страницы русской литературы Молдовы). – Кишинэу: „Парагон", 1999. – 239 с.

Содерж.: Предисловие. – С. 5-15; „Твоей молвой наполнен сей предел...". – С. 16-30; К вопросу о типологической идентичности поэм „Демон" М. Лермонтова и „Лучафэр" М. Эминеску. – С. 31-77; Гоголевские мотивы в контексте молдавских реалий. – С. 78-89; Русский роман Молдовы (1945-1980). – С. 90-238; Об авторе. – На последней обложке.

2. C. Popovici — alcătuitor şi redactor
К. Попович — составитель и редактор

41. *Marcov N. Opere* / Îngrijire şi pref. de L. Barschi şi C. Popovici. – Chişinău: Edit. de Stat a Moldovei, 1957. – 323 p. – Cu alfabet rusesc.

42. *Poezie populară moldovenească* / Ale. şi ingrijirea de G. G. Botezatu, M. G. Savina şi G. A. Timofte; Red. şi art. introd. de C. Popovici. – Chişinău: Edit. de Stat a Moldovei, 1957. – 470 p. – Cu alfabet rusesc.

43. *Istoria literaturii moldoveneşti*. – Vol. I. Literatura moldovenească de la începuturile ei pînă la revoluţia din octombrie / Red.: G. F. Bogaci, V. Coroban, C Popovici. – Chişinău: Edit. de Stat a Moldovei, 1958. – 563 p. – Cu alfabet rusesc.

44. *Mihail Eminescu în amintirile contemporanilor* / Ale., art. introd. şi coment. de C. Popovici. – Chişinău: Edit. de Stat a Moldovei, 1958. – 246 p. – Cu alfabet rusesc.

45. *Poezie populară moldovenească* / Alc. şi ingrijirea de G. G. Botezatu, M. G. Savina, G. A. Timofte; Red. şi art. introd. de C. Popovici. – Edit. a 2-a revăz. şi compl. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1960. – 524 p. – Cu alfabet rusesc.

46. Relaţii literare moldo-ruso-ucrainene = Молдавско-русско-украинские литературные связи / Coleg, de red.: I. Varticean, C. Popovici, S. Cibotaru. – Chişinău: Ştiinţa, 1962. – 172 p. – Cu alfabet rusesc.

47. *Eminescu M. Articole şi scrisori* / Alc., art. introd. şi coment. de C. Popovici. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1963. – 251 p. – Cu alfabet rusesc.

48. *Региональное совещание по молдавско-русско-украинским языковым, литературным и фольклорным взаимосвязям*: Тезисы докл. / Отв. ред.: Т. Ильяшенко, К. Попович, Р. Удлер. – Кишинев, 1963. – 90 с.

49. *Савка П. Молдавская советская литература на языках народов СССР* / Под ред. К. Ф. Поповича. – Кишинев: Картя молдовеняска, 1963. – 76 с.

50. *Studii de literatură şi folclor* / Coleg, de red.: I. Varticean, V. Coroban, C. Popovici ş. a. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1963. – 175 p. – Cu alfabet rusesc.

51. *Eminescu M. Articole şi scrisori*. – Ediţ. a 2-a / Alc., art. introd. şi coment. de C. Popovici. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1965. – 250 p. – Cu alfabet rusesc.

52. *Poezie populară moldovenească* /Alc. şi ingrijirea de G. G. Botezatu, M. G. Savina şi G. A. Timofte; Red. şi art. introd. de C. Popovici. – Edit. a 3-a. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1965. – 414 p. – Cu alfabet rusesc.

53. *Părintele Chiseliţă şi alţii: Clasicii moldoveni despre religie şi cler* / Alc.: C. Popovici şi I. Soroca. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1965. – 247 p. – Cu alfabet rusesc.

54. *Hîncu A. Balada populară „Mioriţa"* /Red. resp. C. Popovici. Chişinău: Cartea moldoveneasca, 1967. – 260 p. – Cu alfabet rusesc.

55. *Молдавско-русско-украинские литературные и фольклорные связи*: Вып. 2-й / Под ред. И. Вартичана, Г. Богача, К. Поповича. – Кишинев: Картя молдовеняска, 1967. – 220 с.

56. *Eminescu în amintirile contemporanilor*. – Edit. a 2-a revăz. şi compl. / Alc. C Popovici. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1968. – 427 p. – Cu alfabet rusesc.

57. *Национальное и интернациональное в литературе и языке*: Науч. конф. по проблеме „Национальное и интернациональное в литературе и языке": Тезисы докл. и сообщ. / Ред. кол.: С. Бережан, К. Попович, Х. Корбу и др. – Кишинев: РИСО, 1969. – 95 с.

58. *Eminescu M. Opere alese*: În patru vol. Vol. 3: Proză literară / Alc., art. introd. de C. Popovici. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1971. – 324 p. – Cu alfabet rusesc.

59. *Eminescu M. Opere alese*: În patru vol. Vol. 4. Publicistica literară şi corespendenta / Alc., art. introd. şi coment. de C. Popovici. – Chişinău: Cartea moldovenească, 1971. – 191 p. – Cu alfabet rusesc.

60. *Relaţii literare moldo-ruso-ucrainene*: Indice bibliogr. / Alc., art. introd. şi coment. de P. Savca; Sub red. lui C. Popovici. – Chişinău: Ştiinţa, 1973. – 208 p. – Text în limb. mold. şi rusă. – Cu alfabet rusesc.

61. *Matcovschi A. Prezente moldoveneşti în publicaţiile ruse din anii 1880-1905* / Sub red. lui C. Popovici. – Chişinău: Ştiinţa, 1976. – 219 p. – Cu alfabet rusesc.

62. Великий Октябрь и расцвет социалистической культуры Молдавии / Ред. кол.: А. М. Лазарев, Д. Т. Урсул, К. Ф. Попович и др. – Кишинев: Штиинца, 1977. – 192 с.

63. *Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей*: (С древнейших времен до середины XIX века) / Ред. кол.: К. Ф. Попович (отв. ред.), Г. Г. Ботезату и И. Д. Чабан и др. – Кишинев: Штиинца, 1978. – 236 с.

64. *Молдавско-русско-украинские литературные связи второй половины XIX в.* / Ред. кол. И. К. Вартичан, К. Ф. Попович и др. – Кишинев: Штиинца, 1979. – 284 с.

65. *Яцимирский Александр Иванович*: (Библиографический справочник) / Сост. А. Матковски; Под ред. К. Ф. Поповича. – Кишинев: Штиинца, 1979. – 112 с.

66. *Coroban V. Creaţia lui M. Eminescu în şcoală* / Rec. C. Popovici. – Chişinău: Lumina, 1980. – 109 p. – Cu alfabet rusesc.

67. *Спатару Г. И. Историческая молдавская народная драма* / Отв. ред. К. Ф. Попович. – Кишинев: Штиинца, 1980. – 96 с.

68. *Эминеску М. Избранное* / Сост. вступ, ст. и коммент. К. Поповича. – Кишинев: Лит. артистикэ, 1980. – 527 с.

69. *Eminescu M. Opere*: În trei vol. / Col. de red.: C. Popovici, H. Corbu, E. Levit. – Chişinău: Lit. artistică, 1981. – Vol. 1. – 303 p.; Vol. 2. – 494 p.; Vol. 3. – 351 p. – Cu alfabet rusesc.

70. *Eminescu M. Opere*: în trei vol. Vol. 3: Proza / îngrijirea textului de C. Popovici. – Chişinău: Lit. artistică, 1981. – 351 p. – Cu alfabet rusesc.

71. *Relaţii folclorice moldo-ruso-ucrainene* = Молдавско-русско-украинские фольклорные взаимосвязи: (Studii, materiale, bibliografie) / Col. de red. G. Botezatu ş. a.; Recenzată şi recomandată pentru editare de C. Popovici, A. Matcovschi şi P. Stoianov. – Chişinău: Ştiinţa, 1981. – 254 p. – Cu alfabet rusesc.

72. *Штрихи к портрету* / Сост. Ю. Греков; Рец. К. Попович. – Кишинев: Картя молдовеняска, 1981. – 349 с.

73. *Молдавско-русско-украинские литературные связи начала XX в.* (1901-1917) / Ред.: И. Вартичан, И. Затушевская, К. Попович и др. – Кишинев: Штиинца, 1982. – 263 с.

74. *Folclor din Bugeac* / Alc.: G. G. Botezatu, I. V. Buruiană, N. M. Băieşu; Rec. C. Popovici. – Chişinău: Ştiinţa, 1982. – 429 p. – Cu alfabet rusesc.

75. *Coroban V. Scrieri alese* / Pref. de A. Gavrilov; Col. de red.: C. Popovici ş. a. – Chişinău: Lit. artistică, 1983. – 411 p. – Cu alfabet rusesc.

76. *Клейман Р. Я. Сквозные мотивы творчества Ф. М. Достоевского в контексте литературных связей*: Автореф. дис. ... канд. фи-лол. наук / Науч. руководитель К. Ф. Попович. – Киев, 1983. – 17 с.

77. *Junghietu E. V., Moraru S. G. Căutătorii de perle folclorice*: (Texte folclorice culese de scriitori moldoveni) / Sub red. lui G. Botezatu; Rec. si recomand, pentru'editare C. Popovici s. a. – Chişinău: Ştiinţa, 1984. – 213 p. – Cu alfabet rusesc.

78. *Радек Л. С. Герцен и Тургенев* / Отв. ред. К. Ф. Попович. – Кишинев: Штиинца, 1984. – 175 с.

79. *Шаг за шагом* / Сост. Ю. Греков; Рец. К. Ф. Попович. – Кишинев: Картя молдовеняска, 1984. – 287 с.

80. *Botezatu E. N. Prezenţi în front*: (Literatura moldovenească în anii Marelui Război pentru Apărarea Patriei) / Red. H. G. Corbu, Rec: C. Popovici ş. a. – Chişinău: Ştiinţa, 1985. – 181 p. – Cu alfabet rusesc.

81. *Клейман Р. Я. Сквозные мотивы в творчестве Достоевского в историко-культурной перспективе* / Отв. ред. К. Ф. Попович. – Кишинев: Штиинца, 1985. – 200 с.

82. *Куруч Л. Молдавское стихосложение*: (История, теория, типология) / Отв. ред. И. Д. Чобану; Рец. К. Ф. Попович и др. – Кишинев: Штиинца, 1985. – 235 с.

83. *Literatura şi arta Moldovei: Enciclopedie*: în 2 vol. / Red. vol. 1: H. Corbu, V. Andon, C. Popovici ş. a.; Red. vol. 2: H. Corbu, A. Babii, C. Popovici s. a. – Chişinău: Red. princ. a ESM, 1985-1986. – Cu alfabet rusesc.

84. *Cibotaru S. Scrieri alese* / Coleg, de red.: C. Popovici, V. Beşleagă, A. Gavrilov; Pref. de H. Corbu. – Chişinău: Lit. artistică, 1985. – 448 p. – Cu alfabet rusesc.

85. *Если вглядишься*: (Публицист, сб.) / Сост. Ю. Греков; Рец. К. Попович. – Кишинев: Картя молдовеняска, 1986. – 351 с.

86. *Из литературного наследия бессарабских писателей XIX века* / Сост.: С. Г. Пынзару, В. М. Чокану; Отв. ред. К. Ф. Попович. – Кишинев: Штиинца, 1986. – 224 с.

87. *Сравнительно-типологическое изучение русского и молдавского языков* / Ред. кол.: Л. И. Донецких, А. П. Евдошенко (отв. ред.), В. А. Иванова, К. Ф. Попович, Н. Д. Раевский. – Кишинев: Штиинца, 1986. – 74 с.

88. *Istoria literaturii moldoveneşti*: în trei vol. / Col. princ. de red.: E. Botezatu, P. Botu, C. Popovici s. a. – Chişinău: Ştiinţa, 1986-1988; Vol. 2: De la 1840 pînă la 1917 / Col. de red. al vol.: B. Istru, H. Corbu, C. Popovici ş. a. – Chişinău: Ştiinţa, 1988. – 700 p. – Cu alfabet rusesc.

89. *Русская литература Советской Молдавии*: (Материалы и исследования) / Ред. кол.: К. Попович (отв. ред.) и др. – Кишинев: Штиинца, 1988. – 165 с.

90. *Junghietu E. Desluşiri: Articole despre folclor* / Red. G. Botezaţii; Rec: C. Popovici ş. a. – Chişinău: Ştiinţa, 1989. – 303 p. – Cu alfabet rusesc.

91. *Istoria jurnalisticii democratice moldoveneşti din sec. XIX-XX*: Programă pentru studenţii facultăţii de jurnalistică / Red. E. C. Ciornaia; Rec. C. Popovici. – Chişinău, 1989. – 34 p. – Cu alfabet rusesc.

92. *M-or troieni cu drag: Aduceri aminte...*: Eminescu văzut de contemporani / Selecţie, coment. şi postfaţă de C. Popovici. – Chişinău: Lit. artistică, 1989. – 424 p. – Cu alfabet rusesc.

93. *Трубецкой Б. Из истории периодической печати Бессарабии, 1854-1916 гг.* – 2-е изд., перераб. и доп. / Отв. ред. Н. В. Бабилунга; Рец.: Д. Коваль, К. Попович. – Кишинэу: Штиинца, 1989. – 273 с.

94. *Pînzaru S. Fenomenul literar basarabean de pînă la 1918. Corelaţia autohton-alogen*: Referat (în baza lucrărilor publicate) prezentat pentru obţinerea gradului ştiinţific de doctor habilitat în filologie / Referenţi oficiali: N. Corlăteanu, C. Popovici, M. Cimpoi. – Chişinău, 1995. – 64 p.

95. *Satul Petrunea la cîntec şi la joc*: Din istoria şi poezia populară a satului Petrunea – Glodeni / Coleg, de red.: Popovici C. (redactor-şef), Botezatu G. G., Cernega E. S. s. a.; Alc.: Botezatu G. G., Cernega E. S., Popovici C. F. s. a. – Chişinău: Tipografia Academiei de Ştiinţe, 1995. – 256 p.

96. *Співає Стурзовка*: Збірка українського та молдавського фольклору с Стурзовка Глоденьського району Молдови / Ред. кол.: К. Ф. Попович, Я. П. Мироненко, К. С. Чернега; Укладачі: К. Ф. Попович, К. С. Чернега, Я. П. Мироненко и др.; Вступ, ст. К. Ф. Попович. – Кишинів, 1995. – 182 с

97. *В земле наши корни*: История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района: Исследования и материалы / Авторы и составители: К. Ф. Попович (гл. редактор), Я. П. Мироненко (муз. ред.), Е. С. Чернега (лит. ред.), В. Г. Кожухарь, В. Д. Панько; Книга издается на средства акционерного общества „Данульское", Председатель правления Е. М. Мартышек. – Кишинев: Штиинца, 1997. – 289 с.

ETNOLOGIA COPILĂRIEI
ЭТНОЛОГИЯ ДЕТСТВА

I. GHINOIU

GAIA
ZEIŢA-PASĂRE ÎN JOCURILE DE COPII

Asemănător limbii vorbite, jocurile şi folclorul copiilor sunt mari depozite de relicve preistorice. Pentru demonstrarea acestei ipoteze, aducem în discuţie câteva argumente convenţionale (arheologice, istorice) şi neconvenţionale (biologice, etnografice, folclorice) referitoare la supravieţuirea zeiţei mame neolitice cu chip de pasare în jocul de copii *gaia*. Dintre jocurile vechi ale copiilor s-a păstrat, până la mijlocul secolului al XX-lea, şi unul cu semnificaţie funerară, *de-a gaia (de-a mama gaia, de-a baba gaia, gaia şi cloşca, de-a puia gaia)*. Pasărea de pradă *gaia* care, conform unor texte din cântece funerare, scoate sufletul din trup la moartea oamenilor, o identificăm, pe criterii etnologice, cu zeiţa neolitică *Gaea*. Ca personificare a morţii, zeiţa cu chip de pasăre apare frecvent în cultura populară cu numele *gaia* (gaica, gaiul, gai, cocoşel de gai, daiul, cocoşgaia, cocoşdaia, cocoşdai) şi cu numele altor păsări prădătoare (corboaica [1], bufniţa [2], vulturul [3] şi altele).

În cuvântul introductiv la ediţia românească a volumului *Civilizaţie şi cultură* renumitul arheolog, antropolog şi paleolingvist american de origine lituaniană, Marija Gimbutas, afirma, pe temeiul unui impresionant material documentar, descoperit în special după al II-lea război mondial, că spaţiul carpato-danubian este *vatra a ceea ce numim Vechea Europă, o entitate culturală cuprinsă între 6500-3500 î. H., axata pe o societate matriarhală, teocratică, paşnică, iubitoare şi creatoare de artă, care a precedat societăţile indo-europenizate patriarhale de luptători din epocile bronzului şi fierului* [Gimbutaş, 1989, 49]. Pornind de la această constatare, am formulat două ipoteze de lucru:

1. dacă spaţiul carpato-danubiano-pontic a fost neîntrerupt locuit, atunci cultura populară ar trebui să confirme, prin analogii, sau să infirme, prin lipsa acestora, descoperirile arheologice referitoare la viaţa religioasă a vechilor europeni, în general, la credinţa în zeiţa-pasăre neolitică, în special;
2. dacă asocierea imaginii Universului cu *oul* este numitorul comun al mitologiilor Lumii, este de presupus că vieţuitoarea care se naşte din ou şi creează ea însăşi oul, *pasărea*, să fi reprezentat marea divinitate a vechilor europeni, cea care dă şi ia viaţa, aşa cum în folclorul românesc *barza*, pasăre de baltă, aduce copiii la naştere, iar *gaia*, pasăre de pradă, ia sufletele la moarte.

Spre deosebire de zeii civilizaţiei clasice greco-romane care intraseră, încă din antichitate, prin relaţiile incestuoase şi nesfârşitele lor uzurpări şi înşelăciuni, într-un proces ireversibil de disoluţie, zeii civilizaţiei carpato-dunărene continuă să-şi mai facă apariţia, când şi când, în peisajul spiritual românesc. Ei au, alături de sfinţii creştini, zile de celebrare în calendarul popular, sunt respectaţi şi temuţi, li se jertfesc animale (porcul la Crăciun, mielul la Sângiorz, berbecul sau oaia la Sâmedru), sunt invocaţi să dezlege ploile (Caloianul, Paparuda), să afle ursita (Sântandrei, Sânvăsâi, Maica Precesta) etc.

Culturile neolitice din sud-estul Europei, care au premers cu câteva milenii civilizaţia antică greco-romană, au fost raportate de savantul la care ne-am referit mai sus la culturile neolitice din Orientul Apropiat (Anatolia, Levantul, Mesopotania) şi la cele megalitice din vestul Europei. Cu argumente arheologice, paleoantropologice şi paleolingvistice se demonstrează că pe arealul unde se plasează geografic România, Republica Moldova, vestul Ucrainei, Ungaria, Cehia, Slovacia, Serbia, Croaţia, Macedonia, Bulgaria, Albania, Grecia, inclusiv insulele egeene şi sud-estul Peninsulei Italice, s-a dezvoltat de timpuriu (7000-3500 î. H.) un mare complex cultural şi religios, pe care l-a numit *vechea civilizaţie europeană* [Gimbutaş, 1989, 52-53]. Relativ recent, în zona Porţilor de Fier, pe malul românesc al Dunării, la Schela Cladovei, a fost descoperită o nouă cultură neolitică (8000-6500 î. H.) [4], care coboară începuturile civilizaţiei vechii Europe cu încă un mileniu în urmă. În această largă perspectivă a mileniilor de civilizaţie şi cultură europeană nu este lipsit de interes să amintim că înşişi grecii, popor din marea familie indo-europeană, au pătruns în teritoriul care le poartă numele, Grecia, venind din nord, unde se presupune că au locuit un timp, între Carpaţi şi Dunăre [Pippidi, 1976, 312-313). Pe baza materialului arheologic, copleşitor prin varietate şi importanţă ştiinţifică, Marija Gimbutas defineşte vechea Europă ca pe o societate agrară, lipsită de fortificaţii elaborate şi arme de luptă, în care rolul principal îl jucau femeile. Oamenii culturilor neolitice erau meşteri neîntrecuţi, arta cucuteniană de prelucrare a lutului atingând perfecţiunea, şi, probabil, înclinaţi spre meditaţie, însuşire superb ilustrată de statuete din lut precum *Gânditorul de la Hamangia*. Semnele de pe vasele ceramice şi, mai ales, cele de pe plăcuţele de la Tărtăria (5300-5200 î. H.) atestă existenţa unei scrieri sacre care *precede cu câteva milenii pe cea sumeriană şi elimină ipoteza conform căreia civilizaţia războinică şi violentă a sumerienilor ar fi fost cea mai timpurie pe glob* [Gimbutaş, 1989, 65]. Întrebarea la care trebuie să se răspundă fără echivoc este simplă: a fost

posibilă distrugerea definitivă a civilizaţiei carpato-dunărene în mileniile 4-3 î. H., când s-au infiltrat în mai multe valuri indo-europenii, războinici călări cu arme eficiente de metal?

Vechii europeni au avut o religie politeistă dominată de zeităţi feminine redate prin figurine din lut, reliefuri, picturi pe vase (zeiţa-pasăre, zeiţa naşterii şi vieţii, doica şi mama, doamna albă sau moartea, zeiţa gravidă, zeiţa-şarpe, zeiţa regenerării şi transformării, precum şi câteva divinităţi masculine), grupate de Marija Gimbutas în trei categorii: atotdăruitoarea; zeiţa regenerării şi transformării; zeităţi ale fertilităţii (feminine şi masculine).

Din primul şi cel mai important grup, cel al *atotdăruitoarei*, face parte şi *zeiţa-pasăre*, în dublă ipostază: generatoare şi curmătoare de viaţă. Acest grup vechi de divinităţi, probabil moştenire paleolitică, cuprinde păsări de baltă (cocori, gâşte, raţe) decorate cu meandre şi zigzaguri (imagine a cursurilor de ape), linii paralele (căderea ploii), plase şi table de şah (înfăţişând izvoare, apa vieţii, lichidul amniotic). Zeiţa-pasăre generatoare de viaţă are cioc sau nas ascuţit, gât lung şi sâni femeieşti. Ea aduce ploaia, apa, laptele, roadele pământului, iar prin oul său, imagine cu care se confundă uneori, este implicată în cosmogonia vechii Europe.

În ipostază de divinitate a morţii, zeiţa-pasăre este reprezentată în nud, cu un mare triunghi pubian, cu braţele încrucişate şi cu mască pe figură. Accentul pus pe vulvă, nu pe sâni, izvor al laptelui, sugerează că prioritar nu mai este aspectul hrănitor al zeiţei acvatice, ci al reintegrării mortului în pântecele primordial, Pământul-Mamă [Gimbutaş, 1989, 83-89]. Substitutele principale ale zeiţei morţii sunt păsările de pradă: vulturul, bufniţa, corbul, şoimul, gaia. Dintre păsările răpitoare, de zi sau de noapte, toate implicate în obiceiurile de înmormântare şi, firească, în psihologia românească a morţii, gaia exprimă, prin comportament şi înfăţişare, cel mai bine statutul de zeiţă a morţii.

Se cunoaşte că oamenii culturilor preistorice au practicat variate şi ciudate rituri funerare. Unul dintre acestea a fost expunerea cadavrelor pentru a fi excarnate de păsările cerului. În unele zone ale Asiei Centrale, unde obiceiul a supravieţuit până la începutul secolului al XX-lea, cadavrul era căţărat în copaci pentru a fi preluat, prin excarnare, de zeiţa-pasăre.

Zeiţa morţii în ipostaza păsării de pradă a fost descoperită în mormintele de la Çatal Hüyük din Anatolia Centrală (mileniul VII î. H.), unde este reprezentată de un vultur cu picioare omeneşti care ciuguleşte din cadavre. Cu aceeaşi funcţie, vulturul a fost atestat în Egipt (zeiţa Mut are cap de vultur), în spaţiul grecesc (în *Odiseea* zeiţa Athena se preschimbă în vultur) etc. Totuşi, frecvenţa maximă a atestărilor arheologice, cu evidente analogii etnografice, o înregistrează zeiţa-pasăre metamorfozată în cunoscuta răpitoare de noapte, bufniţa.

În Panteonul românesc [Ghinoiu, 2001, 215] zeiţa-pasăre este o divinitate prezentă în două ipostaze: zeiţă a regenerării (barza) şi zeiţă a morţii (gaia, corboaica, vulturul), sinonimă cu Gaea. În toate variantele Cântecului de zori, aceste păsări fantastice, singurele care aud toaca bătută în cer la miezul nopţii pentru a trezi, la rândul lor, cocoşii obişnuiţi de pe pământ, sunt reprezentări ale zeiţei-pasăre în ipostaza morţii. Asemănător Ursitorilor, zeiţe ale destinului, care nu sunt auzite de oricine când ursesc copilul la naştere, cocoş gaiul este văzut şi auzit la moartea omului numai de persoana decedată. În general, moartea apare în cântecul de zori în unul sau două episoade: cu chip de pasăre, când scoate sufletul din corp, şi cu chip de femeie, când scrie sufletul mortului pe răbojul morţilor.

În spaţiul carpato-dunărean, deşi au fost identificate în morminte schelete de păsări de pradă, dar şi în culturile neolitice aproape lipsite de morminte [Preda, 1994], precum Cucutenii, ipoteza expunerii cadavrelor pentru a fi preluate de zeiţa-pasăre nu este încă acceptată oficial de arheologi.

ARGUMENTE ORNITOLOGICE

Gaia este o pasăre răpitoare de zi care face parte, alături de vulturi, acvile, ulii şi şoimi din ordinul *Falconiformes*, spre deosebire de buha mare, cucuveaua, bufniţa, striga, care sunt răpitoare de noapte, grupate în ordinul *Strigiformes*. E o pasăre cu statură robustă şi aerodinamică, unghii (gheare) ascuţite şi tăioase la cele patru degete, cioc puţin curbat şi turtit lateral, penaj colorat care variază cu vârsta. Simţul său cel mai dezvoltat este văzul. In România sunt cunoscute trei specii, dintre care numai două prezintă importanţă deosebită pentru acest studiu:

Gaia roşie (Milvus milvus), cu penaj roşcat, pictat cu brun, şi cu coadă scobită. Cuibăreşte în pădurile carpatice, iar toamna se îndreaptă spre iernare în sud-estul Europei, Turcia, Africa de nord-est. în iernile blânde, unele exemplare rămân pe meleagurile de vărat;

Gaia brună (Milvus migrans), cu penaj brun. roşcat pe piept şi cu coada mai puţin scobită ca a găii roşii. Cuibăreşte în copacii din pădurile mai joase şi migrează toamna în Asia de sud-vest şi Africa Centrală [Dmitrie, 1997, 99-100].

Această pasăre, gaia, a îndeplinit criteriile de bază după care oamenii culturilor preistorice şi-au ales, din lumea vieţuitoarelor, divinităţile:

1. era misterioasă atât prin apariţia şi dispariţia neaşteptată din peisajul cotidian, datorită migraţiei, cât şi prin ascensiunile ce le face în zbor până dispare în înaltul cerului. Dacă suntem de acord cu specialiştii că bioritmurile de reproducere, inclusiv rutele de migraţie generate de acestea, sunt extrem de stabile în timp, atunci zonele de cuibărit ale găii din ţinuturile central- şi sud-est europene trebuie să fi rămas aceleaşi, din neoliticul Vechii Europe până astăzi;
2. dintre răpitoare, gaia este cea mai frumoasă şi mai plăcută pasăre, aleasă de altfel ca model de Brâncuşi pentru măiestrele sale;

3. prevesteşte ploaia şi, împreună cu aceasta, rodul şi fertilitatea în verile secetoase şi zilele caniculare aşa cum o făcea, fără îndoială, şi cu milenii în urmă;
4. este puternică, crudă, rapace, invincibilă;
5. şi-a impus numele în memoria oamenilor prin propriul ei glas *ga! ga!*, când invocă ploaia în zilele caniculare ale verii. Este atât de puţin probabil ca oamenii să o fi numit vreodată altfel decât gaia, aşa cum se recomandă cu propriul ei glas.

ARGUMENTE ETNOFOLCLORICE

Conform obiceiurilor şi tradiţiilor populare, în spaţiul carpatic zeiţa-pasăre preia atât sufletul la moartea omului, cât şi trupul părăsit de suflet. Credinţa că sufletul are înfăţişarea unei păsări care zboară a atras atenţia primilor etnografi şi folclorişti români: *La moartea cuiva este obiceiul de a deschide fereastra odăii îndată ce s-a constatat moartea. Se face acest lucru ca sufletul răposatului să zboare* [Ciauşanu, 1914, 141]. *Românii din Ţara Românească fac mortului o apărătoare din pânză, cât corpul lui de lungă, la care adaugă aripi asemenea din pânză* [Marian, 1892, 86]. Paharul cu apă, colacul sau felia de pâine stau puse la intrarea în casă, deasupra pragului uşii, pentru pasărea-suflet, şase săptămâni, cât se crede că mai rămâne sufletul mortului după înmormântarea trupului. Pe coama acoperişului din şiţă sau şindrilă pot fi văzute ciudate figuri cioplite, numite, în Gorj, *păsări ale sufletului* etc. Dar etnologul care a sesizat, la mijlocul secolului trecut, implicarea păsării în obiceiurile funerare, numind-o *pasăre-suflet*, a fost etnologul Gheorghe Pavelescu. Grupăm câteva din credinţele despre zeiţa-pasăre în metamorfozele ei fundamentale pentru existenţa omului: aducătoare de viaţă (ciclul păsărilor de apă) şi de moarte (ciclul păsărilor de pradă).

Zeiţa-pasăre dătătoare de viaţă

O zicală populară spune că *Auzind zbierând o gaie, e nădejde să avem ploaie*. Pentru caracterul ei de pasăre prădătoare, gaia are un statut privilegiat, bine reliefat de zicala *Gaia repede se iartă, iar porumbiţa se ceartă!*, altfel spus, deşi stricătoare, omul este mai îngăduitor cu personificarea răului decât cu cea a binelui. Motivul pentru care românul judecă cu unităţi de măsură diferite cele două păsări îl aflăm din legendele în care Dumnezeu ar fi invitat vieţuitoarele să-l ajute, după priceperea şi puterea fiecăreia, la actul creaţiei. Dintre toate vietăţile, gaia îl refuză: *când a făcut Dumnezeu toate izvoarele şi fântânele, toate râurile şi păraiele, toate albiile şi vadurile apelor, a chemat şi păsările să-i ajute a le face. Toate păsările câte se află în lume au sărit îndată şi i-au ajutat a le săpa şi a le îndrepta, numai gaia n-a voit să-i ajute, ci a zis că ea nu se va întina pe picioare săpând la fântâni şi izvoare* [Marian, 1892, 164-167]. O ofensă mai mare decât aceasta adusă demiurgului nici că se poate! Gaia îşi permite însă o asemenea atitudine întrucât ea îi vorbeşte lui Dumnezeu de la egal la egal, de la zeiţa-mamă, mai veche, la zeul-tată întronat în locul ei. Cu toate acestea, gaia este singura pasăre care are calea deschisă spre împărăţia cerească: *Când strigă gaia vara pe secetă mare, apoi negreşit trebuie să se schimbe vremea, căci ea numai când e tare setoasă obişnuieşte să strige şi să ceară de la Dumnezeu ploaie, ca plouând să poată bea apă de pe aripile sale, şi Dumnezeu în scurt timp după aceasta trimite ploaie, căci aşa i-a făgăduit El, că-i va trimite când se va înălţa spre cer şi i se va ruga Lui* [Marian, 1892, 169]. Ca vestitoare a ploii dorite în verile secetoase, gaia este amintită şi în expresiile populare: *Auzi zbierând o gaie, e nădejde să avem ploaie!* Anunţând ploile repezi şi abundente din timpul verii, gaia este cunoscută şi sub numele de *puhoieriu* [Marian, 1892, 164-177], aducătoare de puhoaie de apă, de inundaţii.

Zeiţa-pasăre vorbeşte oamenilor tocănind. Bătutul toacei este o practică magică de invocare a zeiţei-pasăre prin lovirea ritmică cu unul sau două ciocane din lemn a unei scânduri, de obicei din paltin. Instrumentul, al cărui nume în limba română reprezintă chiar sunetul produs în timpul bătăii, redă glasul păsării de baltă, barza. Spre deosebire de pasărea de pradă gaia, întâlnită mai ales în contexte funerare, barza este simbol al fertilităţii şi al abundenţei, o pasăre-oracol care prevesteşte: timpul *Daca berzele pleacă din vreme se zice că iarna va fi grea, dacă pleacă târziu, iarna va fi scurtă şi călduroasă;* belşugul *Dacă un om vede mai multe berze primăvara, va face multe care de porumb ;* norocul *Se crede că va fi mare noroc în casa pe care barza îşi face cuib;* ursita *oamenii care văd o singură barză, zic că rămân singuri, mai cu seamă fetele şi băieţii rămân necăsătoriţi. Cine vede întâia oară primăvara o singură barză, zice că e semn de moarte;* incendiul *Dacă se aprinde undeva o casă, vesteşte oamenii prin* ***tocănitul*** *cu ciocul lor* şi altele.

Toaca este întâlnită în toponimia sacră a Carpaţilor, în denumirea populară a aştrilor, în basme şi zicale, în obiceiuri şi practici magice (colindatul cu toaca în noaptea de Joimari, alungarea norilor ameninţători, aducători de grindină şi vijelie pe timpul verii, şi a vârcolacilor când mâncau în timpul eclipselor Soarele şi Luna etc.). Prin bătaia în lemn cu degetul, românul invocă divinitatea cu propriul ei glas pentru alungarea sau prevenirea răului. Cu acelaşi glas divin Biserica Creştină de rit oriental cheamă credincioşii la rugăciune, anunţă începutul zilei rituale şi principalele momente liturgice. Se poate aprecia că arealul unitar al toacei, creştin şi precreştin, se suprapune peste arealul civilizaţiei vechii Europe.

Sub formă de mască zoomorfă, zeiţa acvatică este nelipsită din obiceiurile de Crăciun. Astfel, turca, perechea feminină a taurului, care colindă împreună cu anturajul său divin, ceata de feciori, nu poartă, aşa cum ne-am fi aşteptat, cap de taurină sau bovină, ci un cioc de pasăre de baltă cu care vorbeşte, în legea ei, tocăind. Purtătorul măştii, turcaşul, are, precum zeiţa al cărei rol îl joacă, libertăţi depline: nu se supune vătafului, sperie

prin gesturi imprevizibile femeile şi copiii, muşcă pe cei din jur cu ciocul, execută dansul său solitar, numit *Jocul cel mare*, în centrul satului, în cel mai solemn moment al colindatului. I se interzicea, în schimb, să vorbească omeneşte în timp ce purta masca, să însoţească ceata de feciori când mergea la biserică şi la casa preotului. Asemănător turcii, la Crăciun şi Anul Nou apar şi alte măşti compozite, cu cioc de pasăre, cu coarne de vită şi picioare de om, care se numesc capră, brezaie, boriţă şi altele [Ghinoiu, 1997, 44-45, 205].

Zeiţa-pasăre aducătoare de moarte

În contextele ceremoniale şi rituale zeiţa-pasăre este atestată ca reprezentare a atotdăruitoarei, generatoare de viaţă, dar şi a morţii. Prototipul zeiţei-pasăre în ipostază a morţii este pasărea de pradă *gaia*, care urmăreşte neîncetat omul, dându-i rotocoale deasupra capului. In evul mediu, ea a fost supranumită *pasărea turcului* întrucât turcii descopereau ascunzişurile băjenarilor din poienile pădurilor observând zborul pe cer al găii, pasăre cunoscută de la ei de acasă. Expresiile populare : *A da de gaia*, sinonimă cu *A da de dracu* , *sau Vezi că te ia gaia* , sperietoare pentru copiii neascultători, sunt cunoscute astăzi în toate zonele etnografice româneşti.

Semnificaţia funerară a jocului *de-a gaia* se desluşeşte uşor din prezentarea sumară a desfăşurării acestuia. După ce se aleg dintre ei doi copii mai voinici, aceştia îşi împart rolurile, unul de gaie, altul de cloşcă, şi îşi alcătuiesc două cete egale ca număr. În timp ce copiii se ţin cu mâinile de brâul celui din faţă, gaia se aşează pe pământ şi sapă cu un băţ o groapă (mormânt ?!). Cloşca, apropiindu-se cu puii şirag, intră în vorbă cu gaia:

- Ce faci acolo?
- O groapă!
- Dar în groapă ce ai să faci?
- Un foc.
- Da cu focul ce ai să faci?
- Pun ceaunul (în unele variante ceaunul este înlocuit cu tigaia).
- Da cu ceaunul ce ai să faci?
- Opăresc un pui de-al tău!

Gaia se ridică şi îi dă cloştii băţul cu care a săpat groapa. Cloşca, împreună cu puii săi, îl scuipă şi îl aruncă cât mai departe, în vreme ce gaia aleargă după băţ, cloşca cu şiragul său se învârte în jurul gropii şi cântă , *De trei ori pe după groapă*, croncănă, cârâie şi îi fac în necaz găii. încep apoi ostilităţile: gaia încearcă să ia puii cloştii şi invers. Lupta, dusă cu înverşunare, este însoţită de frica nemăsurată a copiilor că vor ajunge în *ghearele morţii*. Când gaia şi cloşca rămân fără pui, cei doi copii se iau la trântă, urmând ca învingătorul să se facă cloşcă în al doilea joc [Marian, 1883, 168-169].

Referindu-ne la *Cântecul de zori*, menţionăm încă o dată că în toate variantele, aceste păsări fantastice, singurele care aud toaca bătută în cer la miezul nopţii pentru a trezi, la rândul lor, cocoşii obişnuiţi de pe pământ, sunt reprezentări ale zeiţei-pasăre în ipostaza morţii. Precizăm că sub numele de Cântec al zorilor se înţeleg textele rituale de mare vechime şi tulburătoare frumuseţe interpretate la unison sau antifonic de un grup de femei în diferite momente ale ceremonialului funerar. Zorile sunt zeiţe ale destinului invocate în unele cântece funerare din *Cartea românească a morţilor*[5] să-i dea răgaz sufletului ca să-şi pregătească cum se cuvine despărţirea de lumea de aici şi plecarea în lumea de dincolo. Melodia impresionează prin arhaicitatea sonorităţilor, iar textul prin puterea lui evocatoare. În imaginarul popular, zorile sunt zâne surori, de obicei trei, care hotărăsc, prin însăşi apariţia lor înainte de răsăritul soarelui, ieşirea sufletului din existenţă şi plecarea lui în postexistenţă. Bătrânele le cântă stând cu faţa la răsărit, cu o lumânare şi un fir de busuioc în mână. Detaşate de tragedia familiei îndoliate, acestea roagă zorile, în variantele gorjene, să nu se grăbească să răsară, sau le întreabă, în variantele mehedinţene şi, uneori, în cele bănăţene, de ce s-au grăbit să apară în ziua plecării defunctului. Când sunt implorate să întârzie se aduce ca argument timpul scurt pe care îl are defunctul să pregătească ospăţul funerar, turta de ceară din care se confecţionează statul sau toiagul mortului, pânza ce o va întinde peste ape ca substitut al podului, mijlocul de transport, carul cu boi, scrisorile către rude ca să vină la ospăţul funerar şi să-şi ia rămas bun de la soţul, soţia, copilul, părintele plecat (Gorj, Mehedinţi, Caraş-Severin, Timiş, Bihor, Hunedoara, Alba, Sibiu) [Ghinoiu, 2008, 65].

Moartea, înţeleasă ca personificare a divinităţii care ia sufletele oamenilor, este implicată, de la variantă la variantă, în unul sau două episoade legate de deces:

1. scoaterea sufletului prin cântec sau strigăt la fereastră din adăpostul antropomorf (trup, casă, lumea cu dor, existenţă) pentru a fi integrat în adăpostul geomorf (mormânt, cimitir, lumea fără dor, postexistenţă);
2. scrierea sufletului pe răbojul morţilor.
   Observaţia poate fi ilustrată prin zeci de exemple oferite de excelenta tipologie a Cântecelor funerare de zori şi de brad [Kahane, 1988].

Cântecul ăl mare
(Bârghiş, jud. Sibiu)

Strigă **Moartea** la fereastră:
- Ia-mi ieşi, Ană, pân-afară!
- Aş ieşi, nu pot ieşi
Că nu mă pot despărţi
De drag soţiorul meu,
Ş-a strigat ş-a treia oară:
- Ia-mi ieşi, Ană, pân-afară!

Ea afară a ieşit,
Pragul uşii l-a păşit,
Din picioare-a îmbrâncit,
La inimă s-a slăbit.
Cocoş Gaia a cântat,
Sufletul i l-a luat.
[Kahane, 1988, 642]

Legat de numele de Cocoş Gaia din acest cântec funerar, unul din subiecţi a ţinut să explice culegătorilor: *O fi aia care ia sufletul la morţi* [Kahane, 1988, 728].

Cântecul âl mare
(Scoreiu, jud. Sibiu)

Sus în poartă, sus în Rai,
Cântă, cântă, **Cocoş Gai;**
Cântă ziua, toată ziua
Ş-încă noaptea, toată noaptea.
Nime-n lume nu-l aude,
Far' Măria jalnica,
Nu mă scrie cu morţii,
Da mă scrie cu viii.
- Bucuros, dragă, te-aş scrie,
Da tare ai întârziat
Cerneala am gătat
Şi condeiu s-a stricat
[Kahane, 1988, 635].

Ea-l aude şi se roagă:

- Drăguţă Sfântă Mărie,

Când zeiţa morţii are înfăţişare antropomorfă, aceasta este numită *Zâna Bătrână, Maica Precesta, Maica sau Doamna Irodie, Sfânta Mărie* etc. şi are, ca atribuţie principală, scrierea morţilor pe răboj:

Zâna bătrână (Zorile din casă)
(Cireşu, Jud. Mehedinţi)

- Scoală, Ioane, scoală,
Scoală de te uită
Sus la răsărit,
Vezi cine s-o ivit:
Un pom înflorat,
Cu frunza măruntă,
Cu umbra rotundă;
Dar la umbra lui
Cine se umbrea?
O ***Zână Bătrână***
Cu condeiu-n mână,
Cu hârtia-ntr-alta,
Pe tine să te treacă.
Roagă, dragă, roagă,
Pe tine să te treacă
La vii, nu la morţi.
Dacă n-ai rugat,
Ieri-de-alaltăieri,
Hârtia s-a umplut,
Condeiu s-a frânt,
Pe tine te-a trecut,
La morţi, nu la vii
[Kahane, 1988, 622].

Ca practică magică, blestemul cu moartea face adesea aluzie la diferite rituri funerare, în special la înhumare *(Mânce-te pământul!, înghiţi-te-ar pământul!)* şi incinerare *(Ardi-te-ar focul!)*. Dar în blestemele cu moartea din folclorul erotic românesc sunt invocate şi păsările prădătoare pentru a excarna, precum zeiţa-pasăre neolitică, pe cei care despart îndrăgostiţii:

Cine desparte doi dragi,
Tragă-i corbii carnea-n fagi
Oasele pe sub copaci;
Cine desparte doi dulci,
Tragă-i corbii carnea-n lunci
Oasele pe sub butuci
[Ispas, 1989, 27].

Ducă -i corbii carnea-n văi,
Oasele prin copaci,
.....
Pune-i, Doamne, carnea-n fagi
C-a despărţit doi iubiţi
Şi oasele prin copaci
Ca doi lăstari înfloriţi [Ispas, 1989, 27].
Cui a despărţit doi dragi;
Cum am rămas eu cu dor!

Nu există domeniu al spiritualităţii româneşti mai bogat în reprezentări ale zeiţei-pasăre ca plastica populară: sculptura în lemn, ceramica, încondeiatul ouălor etc. Cele mai convingătoare rămân, în acest sens, cimitirele din Oltenia şi sudul Transilvaniei, unde pasărea-suflet este redată *pars pro toto* prin cioplire, traforare şi pictură pe stâlpii funerari (cruci sau stâlpi propriu-zişi). La confluenţa Jiului cu Dunărea, pasărea sculptată, traforată sau pictată apare în zbor descendent, orientat spre pântecele Pământului, reşedinţa zeiţei neolitice, nu spre înaltul Cerului, reşedinţa zeului indo-european de mai târziu. În cele mai multe cimitire din Oltenia şi din alte zone ale României, cele două scânduri unite în vârf, adesea traforate în formă de aripi de pasăre, unesc braţele crucii în formă de unghi isoscel, desenând, împreună cu stâlpul propriu-zis, împlântat în pământ, o săgeată orientată spre cer. Astfel, cimitirul are imaginea unui stol de păsări, grupate, precum oamenii din vatra satului, adunaţi pe familii şi spiţe de neam. Spre deosebire de pasărea-suflet în mişcare, în zbor ascendent sau descendent din cimitirele de la sud de Carpaţi, în sudul Transilvaniei, de pildă în satul Loman de pe valea Sebeşului, pasărea sculptată şi vopsită în negru se odihneşte în vârful stâlpului funerar. Apariţiile vulturului pe monumentele funerare închinate eroilor şi pe stema României nu sunt străine de cultul neolitic al zeiţei-pasăre.

Una dintre cele mai cunoscute practici magice fără de care românul nu concepe trăirea sărbătorii centrale a calendarului festiv creştin este *ciocnitul ouălor.* Oul de Paşte, substitut al divinităţii primordiale, ales pentru sacrificiu, în forma tradiţională a obiceiului la Miezul Păresimilor (ziua de miercuri de la mijlocul Postului Paştelui) gătit, prin vopsire şi încondeiere, cu cele mai frumoase straie în Săptămâna Patimilor, este jertfit cu violenţă, prin lovire în cap, după slujba de Înviere a Mântuitorului Iisus. Un număr impresionant de motive ornamentale de pe ouăle încondeiate reprezintă pasărea sau părţi ale păsării: coada rândunicii, cocoşul, creasta cocoşului, creasta găinii, cucul, cuibul, **gaia,** păunul, vulturul şi altele. Foarte interesant era obiceiul ca la Miezul Păresimilor, când se alegeau ouăle fără rod pentru a fi vopsite şi încondeiate, să se pună cloşca pe cuibul cu ouăle roditoare. După trei săptămâni, cât durează clocitul găinilor, în ziua de Paşte, când se jertfea ritual oul, pe bătătură apăreau puii. Simbolismul spargerii de două ori a oului de Paşte, la moartea şi naşterea divinităţii, este superb exprimat de versurile unui cunoscut cântec de petrecere: *Aşa-i lumea trecătoare/Unul naşte, altul moare.* Prin preluarea arhetipului neolitic, divinitatea antropomorfa creştină, Iisus, Fiul Omului, părăseşte mormântul şi se întoarce la viaţă precum puiul ieşit din găoacea oului.

În concluzie, zeiţa-pasăre este prezentă în peisajul spiritual românesc în ipostazele care au consacrat-o în vechea Civilizaţie Europeană: dăruitoare şi acaparatoare de viaţă. Uneltele ei însoţitoare sunt *ciocul, aripa şi gheara.* Prin simbolul inconfundabil al ciocului, zeiţa-pasăre este o apariţie obişnuită în obiceiurile de Crăciun

şi Anul Nou (turca, capra, brezaia), când masca cu picioare de om are nume de animal (capră, turcă) şi cioc de pasăre de apă. Numele ciocului a devenit, de altfel, simbol al virilităţii şi, în limbajul copiilor, sinonim cu falsul şi unealta cu care barza le aduce, pe coşul casei, fraţiori şi surioare. Ciocul zeiţei-pasăre neolitice a fost înlocuit de cornul animalelor. Prin imitarea glasului ei divin, zeiţa-pasăre este invocată prin bătutul toacei de lemn, adesea prin bătutul cu degetul în lemn, pentru rezolvarea unor probleme presante

Din motive lesne de înţeles, simbolul cel mai important al zeiţei generatoare de viaţă a devenit oul de găină, gătit cu măiestrie, prin vopsire şi încondeiere, şi sacrificat pentru a renaşte la Paşte. Găina este nelipsită în ceremoniile din ciclul vieţii (naşterea, căsătoria, înmormântarea) şi din cel calendaristic. În ceremonialul nupţial, după ospăţ, dezvelirea miresei şi actul nupţial, urma a doua zi, în sudul României, explozia de bucurie exprimată de două spectaculoase ceremonii: *Rachiul roşu* şi *Jocul găinii.* Găina a devenit simbol al zeiţei-mumă: ea poartă în pântece oul, tânăra nevastă casa copilului; în ou se adăposteşte puiul, în casa copilului fătul. Deşi la nunţile din Caraş-Severin lipseşte *Jocul găinii,* petrecerea care urmează după nuntă la socrii mici se numeşte, sugestiv, în unele sate, *Clocitul ouălor.*

În ipostaza morţii, zeiţa-pasăre este reprezentată de diferite păsări prădătoare, de noapte şi de zi. Unele, bufniţa şi cucuveaua, anunţă, prin cântec, sosirea iminentă a morţii, altele, gaia, corboaica, vulturul, preiau sufletul şi, prin ritul funerar al excarnării, trupul părăsit de suflet. Uneltele morţii neolitice (geomorfe), *ghearele* pentru preluarea trupului şi *aripile* pentru transportul sufletului, au fost schimbate de zeiţa antropomorfa, moartea indo-europeană, cu secera şi coasa. Gaia păstrează amintirea zeiţei-pasăre neolitice din care s-au desprins arborii genealogici ai mitologiilor indo-europene, inclusiv ai panteonului greco-roman.

Note

[1] Corboaica este zeiţă-pasăre în *Cartea românească a morţilor* care ia sufletul şi graiul muribundului. În unele Cântece de Zori din Oltenia, după ruga adresată mortului ... *Scoală, Vasile, scoală,/ Scoală şi mulţumeşte,/ La străin, la vecin,/ Cui a făcut bine,/ De-a venit la tine,/ Că şi-au mai lăsat/ Lucrul lor de ziuă,/ Hodihna din noapte,* acesta relatează întâlnirea cu *Moartea* venită acasă în ipostază de pasăre: - *Nu pot să grăiesc,/ Să le mulţumesc./ Le-o mulţumi Domnul,/ Că el mi-a dat somnul;/ Le-o mulţumi Sfântu,/ Că el mi-a luat gându./ Mie mi-a venit,/ Ieri, de-alalteieri,/ O corboaică neagră/ Pe sus învolbând,/ Din aripi pleznind,/ Pe mine m-a pleznit,/ Graiu mi-a pierit,/ Nu pot să grăiesc,/ Să le mulţumesc...* (Runcu, jud. Gorj).

[2] Bufniţa este zeiţă-pasăre a morţii şi regenerării, substitut al zeiţei Atena în Panteonul grec, al zeiţei Minerva în Panteonul roman şi al mesagerului morţii în Panteonul românesc. Local, în ţinutul Năsăudului, este numită *pasărea morţilor.* Bufniţa, pasăre prădătoare de noapte, cu ochi mari şi privirea fixă, anunţă, prin cântecul ei lugubru, sosirea iminentă a Morţii. Dar, asemănător şi altor vietăţi oracol, ea prezice nu numai moartea oamenilor ci şi vremea bună sau rea, roadele bogate sau sărace.

[3] Vulturul este substitutul sufletelor morţilor pe monumentele comemorative ale eroilor, pe stema României, pe tricolorul Republicii Moldova şi, uneori, pe stâlpii funerari din cimitire. Riturile funerare precreştine, inclusiv excarnarea cadavrelor de păsări şi animale carnivore, sunt amintite de părinţii bisericii creştine în legătură cu judecata universală. Popoarele care au practicat ritul excarnării de păsările de pradă aveau convingerea că morţii nu ajung în lumea sufletelor dacă sunt în carne şi oase. De aceea corpurile morţilor erau fie excarnate de păsări, fie depuse în morminte pentru a cădea singură carnea după oase.

[4] Radu Florescu, *Note* la lucrarea citată a Marijei Gimbutas, p. 266.

[5] *Cartea românească a morţilor* cuprinde texte funerare cântate la înmormântare. Acestea se pot grupa după mai multe criterii: funcţie, destinaţie, timp şi loc de transmitere a mesajelor. După forma de expunere, acestea pot fi bocete cu texte improvizate ad-hoc (jelitul, strigătul de durere) şi cântece funerare propriu-zise (bocet versificat, zori, cântecul bradului, cântec de priveghi). Locul iniţierii, prin expunerea mesajului cântat, este strâns legat de secvenţele înmormântării: se cântă afară, la stâlpul, pe prispa sau în jurul casei; în casă, la căpătâiul mortului; pe drum, la intrarea bradului coborât din munte; pe ultimul drum al mortului; în cimitir. Timpul transmiterii mesajelor este ales în raport de momentul diurn (dimineaţa, miezul zilei, miezul nopţii), de desfăşurarea celorlalte acte rituale şi ceremoniale ale înmormântării (imediat după înmormântare, la confecţionarea crucii, stâlpului, sicriului şi săpatul gropii, la gătitul mortului şi aşezarea lui pe laviţă sau în sicriu, la intrarea rudelor în curtea sau casa mortului, la aducerea bradului în sat, la gătitul lui în curtea mortului etc.) şi, după înmormântare, dimineaţa, la tămâiatul mormântului, la pomeni, la zilele morţilor, la moartea altui consătean. Textele rituale pregătesc în cele mai mici amănunte plecarea mortului pentru a ajunge cu bine în lumea de dincolo. Aria lor de răspândire este compactă în sud - vestul şi centrul României (Gorj, Mehedinţi, Caraş-Severin, Timiş, Bihor) şi relativ compactă în sudul Transilvaniei (sudul judeţelor Alba, Hunedoara, Sibiu, Braşov). Dar, acest areal trimite puternice prelungiri în nord (Bistriţa-Năsăud, Mureş) în judeţele din Moldova (Suceava, Botoşani, Neamţ, Iaşi, Vaslui, Vrancea, Galaţi) şi din Republica Moldova, iar în sud, la românii din Banat.

Literatura

Ciauşanu Gh. *Superstiţiile poporului român în asemănare cu a altor popoare vechi şi nouă.* Bucureşti, Academia Română,1914.

Dimitrie R. *Păsările lumii,* Bucureşti, Editura Albatros, 1977.

Ghinoiu I. *Obiceiuri populare de peste an. Dicţionar,* Editura Fundaţiei culturale române, *Bucureşti, 1997.*

Ghinoiu I. *Panteonul românesc. Dicţionar,* Bucureşti, Editura Enciclopedică, 2001.

Ghinoiu I. *Mică enciclopedie de tradiţii româneşti*, Editura Agora, Bucureşti, 2008.

Gimbutas M. *Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, traducere de S. Paliga, prefaţă şi note de R. Florescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1989.

Ispas S. *Lirica de dragoste. Index motivic şi tipologic*, IV, (S - Z), Bucureşti, Editura Academiei, 1989.

Kahane M., Georgescu L. *Cântecul Zorilor şi Brădului. (Tipologie muzicală)*, Bucureşti, Editura Muzicală, 1988.

Marian Sim. Fl. *Înmormântarea la români*, Bucureşti, Editura Lito-Tipografia Carol GObl, 1892.

Marian Sim. Fl. *Ornitologia poporană română*, Cernăuţi, R. Eckhardt, 1883.

Pippidi D. M. (coordonator ştiinţific). *Dicţionar de istorie veche a României (Paleolitic – sec. X)*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1976.

Preda C. (coordonator ştiinţific). *Enciclopedia arheologiei şi istoriei vechi a României*, Editura Enciclopedică, 1994.

Rezumat

Asemănător limbii vorbite, jocurile şi folclorul copiilor adăpostesc numeroase relicve preistorice. Dintre jocurile vechi ale copiilor a fost ales pentru demonstraţie unul cu semnificaţie funerară, *de-a gaia (de-a mama gaia, de-a baba gaia, gaia şi cloşca, de-a puia gaia)* care s-a practicat în anumite zone etnografice din România până la mijlocul secolului al XX-lea. Pasărea de pradă *gaia* care, conform unor tradiţii, scoate sufletul din trup la moartea oamenilor, este identificată pe criterii etnologice cu zeiţa neolitică *Gaea*. Ca personificare a morţii, aceasta zeiţă cu chip de pasăre apare în cultura populară cu numele *gaia* sau amalgamat de la gaia (gaica, gaiul, gai, cocoşel de gai, daiul, cocoşgaia, cocoşdaia, cocoşdai) şi cu numele altor păsări prădătoare (corboaica, bufniţa, vulturul şi altele).

Cuvinte-cheie: gaia, jocurile copiilor, zeiţă, păsări prădătoare, peisajul spiritual românesc, simbolul fertilităţii.

Резюме

Как и разговорный язык, детские игры и фольклор имеют много доисторических корней. Из старинных детских игр, мы выбрали одну для примера, которая носит погребальный характер *de-a gaia* (*de-a mama gaia, de-a baba gaia, gaia şi cloşca, de-a puia gaia*). В нее играли в некоторых областях Румынии еще в I-ой половине XX веке. Хищная птица gaia (галка), которая, согласно некоторым поверьям, забирает душу в момент смерти, идентифицируется по этнографическим критериям с неолитической богиней *Gaea*. Персонифицируя смерть, эта богиня с лицом птицы появляется в народной культуре под именами *gaia* и другими именами: *cocoş* – петух (gaica, gaiul, gai, cocoşel de gai, daiul, cocoşgaia, cocoşdaia, cocoşdai) или именами других хищных птиц she-raven, owl, vulture and others).

Ключевые слова: *gaia*, детские игры, богиня с лицом птицы, хищные птицы, румынская духовность, символ плодовитости.

Summary

Similarly to the spoken language, children's games and folklore have many prehistoric relics. We choose to exemplify, among the old children's games, one with funeral meaning, *de-a gaia* (*de-a mama gaia, de-a baba gaia, gaia şi cloşca, de-a puia gaia*) spread in some ethnographic areas of Romania in the first part of the XX century. The bird of pray *gaia* (the jackdaw), which according to some traditions takes the soul out of the body at death by ethnological criteria, is identified with the Neolithic goddess *Gaea*. As personification of the death, this goddess with the face of bird appears in the popular culture with the name *gaia* or as lexical variants, sometimes combined with *cocoş* – rooster (gaica, gaiul, gai, cocoşel de gai, daiul, cocoşgaia, cocoşdaia, cocoşdai) or bearing the names of other birds of pray (she-raven, owl, vulture and others).

Key words: gaia, children's games, goddess, birds of pray, Romanian spirituality, fertility symbol.

Iu. BEJAN-VOLC

RELAŢIILE PĂRINŢI-COPII: DIMENSIUNI ALE SINELUI

Satul este considerat de Dimitrie Gusti şi urmaşii săi ca o unitate socială, prin care-şi duce viaţa o societate de oameni, este oglinda cu credinţă a macrocosmosului naţional în calitatea sa de microcosmos social, îşi desfăşoară firesc manifestările sale economice, spirituale, morale, culturale etc. Scopul urmărit de noi constă în a scoate în evidenţă o serie de similitudini şi divergenţe în relaţiile *„părinţi-copii"* din comunităţile rurale. Studiul se încadrează în spaţiul teoretic al domeniilor ştiinţifice adiacente: etnologie, antropologie, psihologie socială, etnosociologie, sociolingvistică etc.

În această ordine de idei credem că expunerile copiilor, ce vizează „portretul psihologic" al părinţilor, ne vor furniza informaţii cu privire la stereotipurile de comportamente şi de gândire, vor semnifica tendinţe şi afirmări, caractere şi conflicte etc. Subliniem, că problematica aspectelor gender în relaţiile *„părinţi-copii"* este foarte complexă, are diverse marcaje, care se interpretează din mai multe perspective teoretico-metodologice.

Aşa cum specialiştii agreează ideea că toţi oamenii sunt diferiţi şi relaţiile între genuri la fel sunt mult diferite, asemănările şi deosebirile în formula *„părinţi-copii"* ar putea să nu fie mult specifice în contextul relaţii, atitudini, comportamente. Referindu-ne la relaţii, avem în vedere învăţarea rolurilor sociopsihologice ale membrilor familiei (părinţi, copii), care să permită o reglare a comportamentelor corespunzător normelor tradiţional-culturale acceptate în societatea rurală. E firesc ca să ţinem seama şi de factorii ereditari, care joacă un rol însemnat în modul de trai al membrilor familiei rurale. Astfel, înclinaţia spre relaţia şi modul în care comunicăm este influenţată de o mişcare dinamică interpersonală, care defineşte regulile relaţiilor între indivizi în familie şi societate.

Aşadar, modul în care copiilor li se propune să comunice informaţii, la ei pot să apară sentimente de satisfacţie şi insatisfacţie, pot fi influenţaţi de situaţia în care părinţii reacţionează la expresiile emoţionale ale copiilor lor, la modul în care aceştia îşi exprimă sentimentele şi la felul în care copiii îşi comunică propriile trăiri, dorinţe etc.

În acest context specialiştii din diverse domenii au identificat mai multe tipuri de relaţii între *„părinţi-copii"*:

- de antrenare a emoţiilor, o ocazie de a întări o relaţie, discutând cu copiii strategii pentru gestionarea situaţiilor de criză emoţională;

- de indiferenţă faţă de cazuri emoţionale, problematice, care nu trebuie luate în serios sau discutate, că acestea apar şi dispar de la sine. S-ar putea ca părinţii nici să nu posede informaţii despre cele întâmplate.

Cele relatate accentuează problema antrenării emoţiilor şi la părinţi, şi la copii în baza funcţiilor de referinţă, fiindcă naraţiunile între obiecţi presupun discutarea, ascultarea şi relaţionarea celor prezentate de unii sau de alţii. Deci, în contextul discuţiilor, apare şi funcţia de evaluare asupra celor auzite, evidenţierea semnificaţiilor imaginilor prezentate şi a comportamentului celora antrenaţi în discuţie.

Dintr-o perspectivă etnosocială dezvoltarea reprezentărilor sociopsihologice sunt direct legate de interacţiunile dintre *„părinţi-copii"* şi invers, acestea reprezentând o cauzalitate în spirală: reglările sociale permit noi forme de conversaţii, presupun noi competenţe individuale, care depind de norme şi imagini preexistente situaţiei în care se află cei doi subiecţi în acel moment.

Deci, obiectul şi ipoteza cercetării constituie o serie de diferenţe între *copii* şi *părinţi*, raportate la modul de trai rural. Variabilele independente de genul şi vârsta subiecţilor influenţează semnificativ asupra relaţiilor. Variabilele dependente ţin de factorii emotivi: *agreabil/dezagreabil, controlabil/incontrolabil, suportabil/insuportabil, orientat/dezorientat, provocat de cineva/provocat de noi înşine etc.*

Pentru o caracteristică mai detaliată a problemei reamintim că savantul francez J.Piaqet nu ezită să formuleze ipoteza unei corespondenţe între mentalitatea copilului şi mentalitatea primitivă, explicabilă prin constrângerea socială dominantă în spaţiul moral menţionând:

- Fără respectul unilateral al celui mic pentru cel mare, al copilului pentru părinţii săi – respect care este cu atât mai durabil cu cât societatea este mai simplă, aşa cum pare să indice respectul vârstei şi al bătrânilor în societăţile inferioare – nu vedem cum s-ar fi constituit morala şi logica proprii constrângeri sociale şi conformismului. [1, 1996, pag. 124]

Deci, susţinem că presiunea unui adult asupra unui copil este suficienţa pentru a declanşa în conştiinţa acestuia din urmă apariţia sentimentului de datorie sau de revoltă. Aşadar, o discuţie între părinţi şi copii generează reflecţii interioare, iar controlul reciproc generează necesitatea de a dovedi şi a obiectiva cum stau lucrurile, pe când schimbul de idei (păreri) presupune principiile contradicţiei şi identităţi ca regulatori, ca factori de ieşire din conflict sau de primire a unor decizii comune. Dat fiind că Emile Durkheim caută originea categoriilor fundamentale ale gândirii în structura relaţiilor sociale, noi, în această ordine de idei, ne propunem *să argumentăm noţiunea de conflict ca iniţiator al schimbărilor.*

Raporturile asimetrice dintre *copii* şi *părinţi* vor releva diferenţieri sociopsihologice, iar răspunsurile copiilor la diverse întrebări şi explicaţiile acestora vor asigura *elaborarea unor scheme-marcaje asupra formatului conflict-schimbare.* Această paradigmă enu-

mără mai multe entităţi identice raportate la un criteriu de care ţinem seamă, îndeosebi *în relaţia unuia faţă de altul*. Subliniem că diferenţierile într-un marcaj social-psihologic pot deţine mai multe criterii şi atunci e necesar să intervenim cu o cerinţă măsurabilă – aceasta, în cazul nostru, fiind *conceptul noţiune-obiect*, care fundamentează ideea paralelismului *noţiune – propoziţie* (frază), căci şi diferenţierile (asimetriile) de interpretare a relaţiilor „părinţi-copii" sunt grăitoare. Astfel, spaţiul semantic de cercetare a temei ne va constrânge la respectul faţă de prospeţimea schimbărilor la etapa tranzitivă.

Pentru a argumenta cele propuse de noi menţionăm, că *noţiunea* este o categorie – logică fundamentală, care reflectă însuşirile generale ale *unei clase de obiecte*, ce cuprind partea lor comună. *Obiectul*, la rândul său, este proiectat prin cuvânt sau sintagmă. *Noţiunile* evolutiv trebuie să reflecte cât mai adecvat *obiectul* cercetat, fixând *sfera* şi *conţinutul* acestuia, laturile care reflectă obiectele şi în care se regăsesc proprietăţile comune ale clasei de obiecte. Altfel spus, *conţinutul constituie totalitatea notelor unei noţiuni, iar sfera – totalitatea obiectelor la care raportăm conţinutul noţiunii*. Vorbind de relaţia dintre *noţiune* şi *cuvânt* (termen) subliniem, că nu toate cuvintele sunt noţiuni, această teză cere o argumentare de viitor.

În cazul nostru *noţiunea de conflict* explică situaţii de violenţă verbală şi fizică, dezacorduri, contradicţii inter/intrapersonale etc., iar *conţinutul paradigmei* „dimensiuni ale sinelui" influenţează asupra spaţiului conceptual „eu şi celălalt". În relaţiile *„părinţi-copii"*, dar în această ordine de idei, reprezentările tinerilor asupra relaţiilor cu părinţii *formează imaginea despre sine şi despre celălalt (mamă, tată)*.

Deci, obiectivele şi ipotezele lucrative ale cercetării constituie:

- studierea influenţei conceptului despre sine asupra modului de trai familial rural;
- relevarea diferenţelor privind nivelul stimei şi respectului faţă de ceilalţi (părinţi);
- analiza de conţinut a răspunsurilor date de copii (tineri) şi determinarea tendinţelor de schimbare în relaţiile *„părinţi-copii"*;
- elaborarea unui model multiaspectual al conceptului „realitate – schimbare" în relaţiile familiale rurale marcate în *dimensiuni ale sinelui şi ale celuilalt*.

În această ordine de idei *metodologia cercetării temei*, constituie un sistem corelat de metode şi principii de cercetare ştiinţifică, un ansamblu de reguli şi de norme ale organizării investigaţiei, în scopul de a descoperi cauzele în relaţiile conflictuale *„părinţi-copii"*, de a reliefa tendinţele de autoafirmare şi a releva dimensiunile sinelui şi ale celuilalt în relatările actorilor sociali – informatori (tineri în vârstă de 16-22 ani).

Metodele de culegere şi analiză a materialului enumără:

- imaginaţia şi creativitatea cercetătorului;
- metoda aleatorie (alegerea);
- culegerea informaţiei orale, scrise şi animate (situaţii, comportamente etc.);
- observaţia empirică şi comprehensivă, interviul;
- opinia experţilor (metoda sistem-clasificare);
- content-analiza, analiza descriptivă, comparativă, cantitativă şi calitativă.

Situaţia problematică a cercetării temei prevede găsirea unor soluţii de rezolvare şi ameliorare a conflictelor în relaţiile „copii-părinţi". Procedura de cercetare presupune căutarea şi determinarea unor anumite trăsături, caracteristici semnificative, care exprimă specificul căutărilor noastre cu ajutorul unui sistem de indicatori-expresii prin care se caracterizează fenomenul *„relaţie-schimbare"*, semnifică categoriile de vârstă ale tinerilor (elevi, studenţi) ce deţin anumite particularităţi (caracteristici) individuale – acestea orientându-ne să obţinem răspunsuri variate în căutările noastre.

Dimensiunile caracteristice sinelui şi celuilalt, în relaţiile *„părinţi-copii"* corelează cu noţiunea „Gura lumii", cu „ce spun vecinii, colegii etc." şi evidenţiază marcajul social-educativ, iar căutările noastre pornesc de la „cei şapte ani de acasă".

Menţionăm, că în studiile despre familie, inclusiv şi la savantul englez Herbert Spencer, găsim principiile generale şi urmărim procesele care guvernează toate forţele vii, inclusiv şi *teoria modernă a informaţiei* utilizată în acest studiu. Majoritatea „terapeuţilor de familie" sunt adepţi ai „teoriei sistemelor". Aceştia consideră că *varietatea unui sistem depinde de adaptabilitate şi este direct raportată la gradul de conflict şi tensiune*.

Teoreticienii ce studiază procesele conflictuale consideră că în familiile unde predomină stima şi respectul pentru sine şi celălalt conflictele se rezolvă prin negocieri (discuţii, coaliţii, compromisuri etc.). Este necesar să amintim, că violenţa în familie este o arie certă pentru un cadru conflictual ce se raportă la aspectul gender (relaţiile: mamă-tată, mamă-fecior, tată-fiică, soră-frate etc.). Pentru argumentarea empirică a celor relatate mai sus aducem unele exemple, care accentuează că similitudinile şi divergenţele dintre *„părinţi-copii"* au fost şi rămân obiectul de studiu în relaţiile familiale. Cele relatate în continuare evidenţiază dimensiunile sinelui şi ale celuilalt în viziunea tinerei generaţii.

Ce se întâmplă, oare, cu mamele noastre? – se întreabă copiii. Ce trebuie să facem?

- Unica calitate a mamei care nu-mi place este firea ei închisă. Niciodată nu spune că are probleme sau poate că o doare ceva, trăieşte după proverbul - "tac mă cheamă". Odată am văzut-o plângând şi nici până azi nu mi-a spus necazul. Stau de multe ori şi mă gândesc: - Nu din cauza mea, oare, a plâns? (Victor, 18 ani)
- De când tata a decedat, mama a devenit cea mai chinuită femeie pe care nu mi-am închipuit-o niciodată. (Elena, 19 ani).
- Mama ne spune deseori: - „Nu am nimic pe lume

BIBLIOTECA ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "ALEXEI MATEI"

mai scump decât vă am pe voi şi, doar, pentru voi trăiesc". A fost foarte osândită, acum suntem mari şi o ajutăm, se bucură de succesele noastre. (Fraţii Alina şi Nicu, 17 ani)

- Mamei îi este mult mai greu decât altă dată. Face lucrul acasă şi la serviciu. Împlineşte şi lucrul tatei, fiindcă tata „a dat-o cu băutul" şi şi-a luat grija de familie. (Gloria, 16 ani)

- De atâta oboseală şi de atâtea griji mama a devenit foarte nervoasă şi aceasta pe noi, copiii, ne afectează foarte mult. Simt, de parcă caut vinovatul pentru a mă răzbuna. (Ruslan, 18 ani)

Doamne, cât de chinuită este mama mea! – e „un strigăt la cer" al fiicelor şi feciorilor acestei ţări. Care ar fi, oare, schimbarea?

- Mama toată viaţa a fost obijduită de tata. A fost tratată cu indiferenţă şi a fost umilită ca personalitate, înjosită prin sudălmi şi de multe ori fiind supusă violenţei fizice. Ea, însă, a rezistat şi fără dragoste şi respect din partea lui, pentru că a dorit să ne crească cu tatăl adevărat. (Laura, 20 ani)

- Nu e bine că mama îşi duce viaţa pe vechi, nu se schimbă deloc, trăieşte ca în anii 60 - 70 ai sec. XX. Ea cu tata „sunt de-o teapă". Spun că la sat nu au loc schimbări, că nu trăim în Europa, că „până atunci va mai curge multă apă pe Nistru" şi că tineretul doreşte cu orice preţ să uite tradiţiile şi că „noi nu trăim nici pe nou, nici pe vechi". (Liviu, 17 ani)

- Cu mama ne certăm mereu. Ea nu simte pulsul vieţii. Nu se impune ca femeie, ca mamă, ca soţie. Nu înţeleg de ce a luat asupra sa toate grijile familiale. De aceea tata s-a apucat să facă multe nebunii, fiindcă are destul timp liber. (Tina, 19 ani)

- Mama mi-a găsit zilnicul şi l-a citit. Mereu mă cicăleşte, are material pentru discuţie. Îmi face scandal, pentru că prietenesc cu un băiat. Mamei nu-i place această istorie de dragoste. De când mi-a citit zilnicul, eu nu-i mai spun nimic despre viaţa mea intimă. Ar fi bine dacă mama ar fi mai tacticoasă, chiar dacă ştie ceva din secretele mele. (Maria, 16 ani)

- Mama este colerică „îi sare repede ţandăra", dar îi trece repede. Este „o fire bolnăvicioasă" şi are nevoie de multă linişte. Ea se amestecă prea mult în treburile bărbăteşti şi nu întotdeauna face bine. Mama insistă să fac lucruri, care nu-mi aduc plăcere. Ei îi lipseşte răbdarea şi nu întotdeauna mă înţelege şi mă poate ajuta. Ea priveşte tineretul de azi prin prisma trecutului ei şi nu-i place comportamentul nostru, o iritâ mult. (Alexandru, 18 ani)

- Mama mea deseori plânge şi-mi spune că n-a avut noroc în viaţă. Ei îi este frică să nu se întâmple şi cu mine aşa ceva. Îmi mărturiseşte despre toate când cinsteşte vreo 2-3 pahare de vin. Altfel tace, suferă şi plânge. Ea în copilărie a fost foarte rece cu mine, de parcă nici nu eram copilul ei. A fost tot timpul obijduită de tata, care sub influenţa alcoolului tare o mai bătea şi de aceea la 40 de ani mama arată o femeie bătrână. (Ecaterina, 20 ani)

Un tată bun este o familie sănătoasă, o moştenire bogată.

- Tata este un bun familist, un prieten adevărat al nostru. O ajută mult pe mama. Îi face mereu mamei surprize. Este timid şi un pic zgârcit, e o fire calculată şi echilibrată. (Luminiţa, 17 ani)

- Tata este foarte autoritar. El nu iubeşte să repete cuvântul de două ori. Dar noi observăm - cu timpul devine mai loial. Tata este mai răbdător şi prin aceasta o cucereşte pe mama tot mai mult. (Ghenadie, 19 ani)

- Îl iubesc mult pe tata, este sufletul meu: mă ajută, mă alintă şi mă învaţă lucruri minunate. Este un gospodar minunat. Poate de atâta mă invidiază prietenii. (Lilian, 16 ani)

- Când s-a stins din viaţă tata era încă tânăr. A fost un om cu suflet mare. Ne iubea pe toţi la nebunie, iar pe mama „o pierdea din ochi" – până n-o săruta nu-i mergea nici un lucru. Dar... am pierdut mângâierile. Nu ne venim în fire nici până în prezent. Cât e de greu să trăieşti fără tată! (Olga, 18 ani)

- Cel mai bun om din sat este tăticul meu. Are studii superioare. Este foarte responsabil – „unde pune mâna, pune şi Dumnezeu mila". El totdeauna ne spune, că un specialist bun nu poate să rămână fără lucru. Consătenii foarte des se adresează la el după sfaturi. Ce bine ar fi dacă am avea mai mulţi taţi asemenea tatălui meu. (Vasile, 17 ani)

Modul de trai rural mai păstrează „învăţăminte" din legile nescrise ale neamului. Relaţiile părinţi-copii sunt un cod de principii pentru familiile contemporane.

- Părinţii mei sunt gata să facă orice pentru ca noi să ne simţim bine şi să avem de toate. Tata şi mama fac totul ca noi să prelungim studiile. Ei au grijă de noi chiar şi acum când suntem la casele noastre. (Soţii: Emilia, 19 ani şi Nicolae, 21 ani)

- Părinţii pentru mine sunt o sursă de existenţă. Tata şi mama sunt ca nişte străjeri, ne veghează mereu. Ei chiar şi la vârsta mea de şaptesprezece ani mă alintă, uneori mi-i ruşine, dar îmi dau seama repede, că părinţii sunt mereu cuprinşi de un puternic sentiment de dragoste. Înţeleg că în viaţă copiii au nevoie de „o rază de lumină", ca să-şi poată alege drumul dorit. Această luminiţă sunt părinţii, care ne dau viaţă şi care au grijă de noi. (Lucia, 17 ani)

- Părinţii au ştiut să împartă din dragostea lor nouă, celor trei fiice. Rolul în educaţia noastră l-au jucat ambii – niciodată nu s-au lăsat unul în baza altuia. Pe părinţii mei îi asemăn cu nişte furnici, care strâng fărâmătură cu fărâmătură pentru ca noi să avem tot ce este mai bun şi mai frumos. Ei, mama şi tata, au o inimă mare şi un suflet bogat, ştiu să înţeleagă durerile şi necazurile vieţii, să ne înţeleagă pe noi, copiii. Sunt optimişti, cred în ziua de mâine. Mi-aş dori să-i am mereu în preajmă şi la bine şi la rău. (Ion, 21 ani)

În expunerile copiilor descifrăm noţiunea „dimensiuni ale sinelui şi ale celuilalt", relevând aşa calităţi ca:

bunătate, încredere, onestitate, respect, prietenie, cumsecădenie etc., alături de: indiferență, gelozie, zgârcenie, ură, egoism etc. – toate trecute prin fenomenul *„relație-conflict-schimbare"*.

În această ordine de idei nu dorim să provocăm disensiuni, dar ne punem un anumit scop - de a analiza și a lua aminte despre ce ne atenționează fiicele și feciorii.

În viziunea mea, e bine să citim cu atenție ce ne spun ei - cei care ne sunt mai scumpi pe lume, pentru care trăim, muncim, iubim, ne căsătorim etc. - cărora le dăm viață, prin care ne vedem pe noi, dacă știm bine cine suntem.

Cât de frumos vorbesc copiii despre o mamă și un tată bun în adevăratul sens al cuvântului.

Ce triste̦te ne cuprinde când citim despre o mamă „fără de noroc" și un tată „dacă aș putea astfel să-l numesc". Știu bine, că „citindu-ne portretul", vom plânge de bucurie și de jale.

Copiii ne doresc numai bine. Ei au nevoie de dragoste și mângâiere, de căldura sufletească a mamei și a tatei și, mai apoi, de bucățica de pâine. Cât de mult își doresc ei să ne vadă sănătoși și fericiți, să se bucure mult de succesele noastre?!

Tinerii cu durere privesc la viața mamei și a tatei – ei așteaptă o schimbare.

- Eu priveam atent în ochii lor. Ei erau acei care sufereau de oboseala și triste̦te. Unii emanau dispoziție bună, curaj și speranțe în ziua de mâine. Sunt ferm convinsă că noi, părinții, dispunem de cele mai frumoase calități omenești și atunci mă întreb: De ce ne măcinăm nervii și otrăvim copilăria celor mai scumpi? Doar cu grija și mila părinților am crescut și noi, iar dacă a fost altfel, apoi să nu repetăm. Dați să încercăm ca să ne schimbăm atitudinea față de copii. Începutul ar fi – *o relație frumoasă între tata și mama bazată pe înțelegere și respect*. Copiii asemănător buretelui absorb tot ce văd, se adaptează repede la mediu familial. Noi, părinții, le dăruim pentru o viață ce e fără de preț - *„cei șapte ani de acasă". Altfel, care ne este menirea de mamă și tată atunci când lăsăm copiii noștri pe undeva sau dăm viață altora?.. Ce vină poartă ei pentru că noi am pierdut sufletul?.. Purtăm noi, oare, răspundere că fetele noastre au împânzit nu numai Europa, devenind marfă vie chiar și pentru localnici? Cât de tare ne doare capul că flăcăii tatei „au luat drumurile" și cine știe cu ce se ocupă?* Toate pornesc de aici, din casa părintească, de la **„cei șapte ani de-acasă"**.

- Ce minune este un copil!

Rezumat

Modelul de trai rural familial trebuie să constituie o normă civilizată de relații inter/intrafamiliale. Noțiunile «relație-conflict-schimbare" sunt nemăsurabile și atrag după sine noi și noi exigențe.

Cuvinte-cheie: Dimensiuni ale sinelui, relație, părinți-copii, informație, comunicare, comportament, asemănare, diferențe.

Резюме

Сельский семейный образ жизни является цивилизованной нормой в межличностных отношениях. Понятия «отношение-конфликт-изменение» неизмеримы и влекут за собой новые и новые требования.

Ключевые слова: Самовыражение, отношение, родители-дети, информация, сообщение, поведение, сходство, различие.

Summary

Rural family way of life is a standard of civilization in interpersonal relations. The notions "relation-conflict-transformation" are immeasurable and bring about an increasing number of demands.

Key words: self-expression, attitude, children-parents, information, message, behaviour, similarity, difference.

Н. ЗИНЕВИЧ

ДЕТСТВО КАК КОНЦЕПТ КУЛЬТУРЫ

(междисциплинарный аспект изучения)

В общественных и гуманитарных науках постепенно формировалось характерное для сегодняшней атмосферы движение к междисциплинарности, комплексному подходу к важнейшим явлениям жизни.

Проблема передачи накопленного опыта, его усвоения, исследуется многими науками. Проблема усвоения базовых текстов и традиции остро стоит в социологии, педагогике, актуальна она и в плоскости трансформации, усвоения ребенком в процессе народного (природного, повседневного, неформального, традиционного) воспитания основных ценностей этноса.

Дети являются носителями, хранителями и творцами собственной субкультуры, которая, как и любая субкультура, отличается, прежде всего, наличием собственной картины мира. Мировоззрение ребенка в значительной степени отличается от мировоззрения взрослого: между ребенком и реальностью выдвигается промежуточный мир, полуреальный, достаточно характерный для ребенка – мир эгоцентрического мышления и фантазии. Детский фольклор, который является языком детской субкультуры, служит важным способом формирования, сохранения и трансляции картины мира.

Сравнительно-исторические исследования детства и воспитания до последнего времени были незаслуженно забытым предметом этнографии, истории и других общественных наук. Современная постановка этих вопросов существенно отличается от традиционной, так как по сути является междисциплинарной.

Детские штудии заняли важное место среди актуальных и престижных междисциплинарных областей исследования, модифицирующихся в сравнительно-исторической, кросс-культурной перспективе и в процессе индивидуального развития личности, а также сообщающиеся с другими cultural studies с выходами на фольклористику, этнографию, демографию, историческую психологию, историю автобиографии, языкознание, историю права, женские исследования и исследования маскулинности, от педагогики и психологии до истории моды.

Междисциплинарный подход к этнографии детства И. С. Кона

Но какой бы не была ориентация историко-этнографических исследований детства, по мнению И. С. Кона они обязательно предусматривают три круга вопросов: свойственный данной культуре нормативный образ ребенка, присущий ей стиль воспитания и особенности собственного жизненного мира, или, говоря социологическим языком, субкультура детства. В изучении каждого из этих вопросов этнография тесно связана с другими общественными и гуманитарными науками.

Доминирующий в той или иной культуре образ детства является производным от нормативного канона и системы половозрастного символизма соответствующего общества.

Возрастной символизм, согласно И. С. Кону, включает: нормативные критерии возраста; употребляемую культурой возрастную терминологию и периодизацию жизненного цикла; возрастные стереотипы – черты и качества, приписываемые людям определенного возраста, выступающие в качестве всем понятной нормы; символизацию возрастных процессов – представлений о том, как происходит или должны происходить рост, развитие и переход индивида из одной возрастной категории в другую; возрастные обряды – специфический набор маркеров и ценностей, по которым представители данной возрастной категории или группы осознают и утверждают себя в качестве «мы», отличного от всех других возрастных общностей (Кон, 1981).

Как утверждает ученый, его интерес к молодежной и детской проблематике первоначально был абстрактно-теоретическим в контексте ряда универсальных, социальных и биологических категорий – пола и возраста (понятиям, их формированию, изменению и структурированию в ходе истории; категории «поколения», особенно в плане периодизации истории).

Одной из своих новых работ «Эпоху не выбирают. Автобиографические заметки» И. С. Кон утверждает, что не столько генерировал новые идеи, сколько обобщал, популяризировал и систематизировал известное, говоря о себе словами Лихтенберга: «Он был не столько собственником, сколько арендатором наук, которые преподавал, так как в них ему не принадлежало и клочка» (Лихтенберг, 1965, 100). Но эта работа была крайне необходимой и востребованной [1].

Так, в книге «Психология юношеского возраста» (1979) впервые в послевоенной советской литературе возрастные процессы и социализация юношества и само понятие юности были рассмотрены в широкой социально-исторической и междисциплинарной перспективе, с учетом психологии жизненного пути, обобщены данные о развитии самосознания, эволюции образа «Я», структуре общения, обществе сверстников и юношеской субкультуре, психосексуальном развитии и сексуальном поведении.

Об острой потребности всестороннего исследования детства он написал и во втором издании «Психологии старшеклассника» (1982): «Из-за не-

простительной скудости социально-педагогических и социально-психологических исследований групповой портрет «современного юноши», с которым соотносит и сверяет свои личные впечатления учитель, выглядит расплывчатым, недостаточно конкретным» [2].

Этнографией детства И. С. Кон заинтересовался в начале 1970-х гг., в связи с критикой «пеленочного детерминизма, историей русского детства, обнаружив, что ею никто не занимался всерьез с дореволюционных времен. «Сначала я надеялся, что пробел смогут восполнить историки педагогики, но эта иллюзия быстро рассеялась, – они занимались главным образом историей вырванных из социального контекста педагогических теорий. История воспитания, не говоря уже о культуре детства, была для них слишком сложна. Потом думал о кооперации с литературоведами, даже советовался с Ираклием Андрониковым – ведь даже детские и юношеские годы наших классиков, за редкими исключениями, очень плохо изучены, – но это тоже оказалось организационно сложным» (Кон, 1988).

Вместе с тем под видом критики «чуждых теорий» можно было знакомить с ними советских читателей и обсуждать новые для них проблемы. «Критика» заменяла советской интеллигенции недоступные первоисточники, закамуфлированное просветительство. По мере ослабления цензурных запретов, «критическая критика» превращалась в положительную разработку соответствующей проблематики либо в нормальную историю философии и науки. И. С. Кон не только излагал новейшие западные теории в собственных книгах, но и способствовал русским переводам лучших зарубежных книг [3].

В 1980 г. в серии «Памятники исторической мысли» удалось пробить издание «Идеи истории» Р. Дж. Коллингвуда, с предисловием бывшего аспиранта И. С. Кона – проф. М. А. Кисселя. Широкое внимание привлек и опубликованный в «Этнографической библиотеке» избранных сочинений Маргарет Мид «Культура и мир детства» (1988).

Интерес к истории семьи и детства побудил И. С. Кона сблизиться с делавшей первые шаги исторической демографией. В 1979 г. с А. Г. Вишневским был издан важный сборник переводов по исторической демографии, благодаря которому советские обществоведы впервые узнали разницу между понятиями «семья» и «домохозяйство».

Переход в Институт этнографии позволил И. С. Кону представить эту проблематику на другом, зарубежном как теоретическом, так и полевом этнографическом материале. Сотрудники сектора этнографии народов Зарубежной Азии, руководимого А. М. Решетовым, работали по составленной им концептуальной программе исследования. На ее основе были описаны по литературным данным и отчасти и по собственным наблюдениям ученых традиционные формы воспитания детей и подростков у целого ряда народов Восточной, Юго-Восточной, Южной и Передней Азии, а затем также Австралии, Океании и Индонезии. В первом из этих сборников (1983) И. С. Кон опубликовал большую историографическую статью, прослеживающую разные аспекты изучения культуры детства в гуманитарных и общественных науках.

По той же программе, но на собственных, оригинальных полевых материалах, сотрудники сектора народов Сибири провели исследование «Традиционное воспитание детей у народов Сибири» (1988), посвященное народной педагогике кетов, нганасан, ненцев, манси, нивхов, нанайцев, чукчей, коряков, тувинцев, телеутов, якутов и хакасов.

Хотя эти работы были описательными, они вызвали большой профессиональный и читательский интерес. Словосочетание «этнография детства», отвергнутое при первом обсуждении на редакционно-издательском совете как «непонятное», стало названием целой серии публикаций, книги стали библиографической редкостью, хотя речь шла о довольно далеких народах. Все рецензии были в высшей степени положительными (Комарова, 1985, 158-161; Кукаркин-Шапиро, 1989, 176-178) [4].

И. С. Кон проработал в ленинградском отделении Института этнографии десять плодотворных лет. Особенно тепло он отзывается о своем сотрудничестве с А. К. Байбуриным и др. По словам ученого, «уход в историко-этнографическую проблематику был осознанной внутренней эмиграцией, бегством от советской действительности. Я не собирался полностью свертывать прежнюю работу по социологии личности, молодежи, сексуальности, если бы ее удалось продолжить, но моя главная тематика должна была обращаться не к мертвому настоящему, а к живому историческому прошлому. Сравнительно-историческое изучение процессов социализации, возрастного символизма, народной педагогики как нельзя лучше отвечало этим требованиям. Эта тематика была всем интересна, не связана ни с какой политической конъюнктурой и к тому же органически вытекала из прошлых занятий» (Кон, 1999).

Для облегчения дальнейшей междисциплинарной кооперации социологии, этнографии и истории детства И. С. Кон также написал монографию «Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива» (1988), где теоретически, но на конкретном материале, рассматривается природа возрастных категорий, взаимодействие стиля социализации и принятого в культуре нормативного канона человека («имплицитной теории личности»), особенности социализации мальчиков и девочек, специфические особенности и закономерности развития отцовства и материнства и т. п. [5] Предсказание Я. Вальсинера относительно психологии оправдалось, но работа И. С. Кона была продолжена этнографами, культурологами и отчасти педагогами. В 1990-х гг. она была востребована также в рамках культурно-исторической

психологии, самым ярким представителем которой является А. Г. Асмолов.

Ф. Арьес и детская тематика в исторических исследованиях

Монография 1960 года «Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке» (Aries, 1960; Арьес, 1999), внедрившая детскую тематику в академический обиход и с тех пор стала трудом классическим, хотя и далеко не бесспорным. Автор этого труда Филипп Арьес, по самопрозванию – «историк по воскресеньям», в основное время возглавлял службу документации в Институте колониальных исследований, что не помешало ему стать одним из самых известных представителей Школы «Анналов».

В своей книге Арьес на примерах из разных сфер жизни и разных видов источников доказывает тезис, что понятие детства – не вневременная константа, имманентная человеческому сознанию, а исторически обусловленный концепт. «Открытие детства» в Западной Европе происходит только в XVI–XVII вв. вместе с открытием понятий частного и интимного и формированием современной семьи; до того имеет место «отрицание детства» – отсутствие самого этого понятия и особого отношения к детям. Понятие детства было признано исторически изменчивым (Зеленина, 2008).

Детей традиционно изображали либо как уменьшенных взрослых, либо типизированно (святые младенцы, ангелочки), и только с XVI в. появляются портреты и словесные описания реальных детей. Тогда же начинают шить особую одежду для мальчиков (причем платья, в отличие от штанов и курток для взрослых мужчин), девочек же до XVIII в. продолжают одевать как взрослых женщин. Нет сфер жизни, табуированных для детского внимания: от него не скрывают ни смерть, ни секс. Лишь в XVI–XVII вв. появляются идея детской невинности, требования стыдливости в общении с детьми и их этического воспитания. Средневековые школы эти были заведениями скорее сословными, чем возрастными, и их ученики легко могли выходить за пределы подросткового возраста.

В конце 1960–1970-х гг. стали выходить книги, также претендующие на глобальный хронотопический охват, как развивающие, так и опровергающие положения Ф. Арьеса. Среди первых труды Лоуренса Стоуна (Stone, 1977), относящие появление романтической любви и современной семьи с нежным и внимательным отношением к детям лишь к XVIII в. Критики упрекали Ф. Арьеса, во-первых, в нерепрезентативности источниковой базы: источники визуальные и литературные далеки от реальности, источники личного характера отражают практики и ментальность элиты, но не средних и низших слоев общества. Во-вторых, его обвиняли в пренебрежении социальным в пользу ментального, «Средневековая семья никогда не была эмоционально бедна; если она чем-то и бедна – так это источниками» (Herlihy, 1985, 158).

Первые исследования детства российскими этнографами и фольклористами

Первые исследования детства в этнографии и фольклористике XIX – начала XX вв. были, преимущественно сугубо описательными. Воспитание детей рассматривалось в контексте домашней жизни, семьи и ценностных установок того или иного народа либо региона.

В России во второй половине XIX ст. с появлением сборников «Детские песни» П. Бессонова (1868), «Детские игры, преимущественно русские» Е. Покровского (1887), «Народные колыбельные» А. Ветухова (1892) началось открытие детского фольклора. Первым, кто выделил детский фольклор в самостоятельную ветвь народной словесности, сделал попытку классифицировать собранный фольклорно-этнографический материал, был П. В. Шейн. Образцы фольклора из его сборников до сих пор актуальны для постижения генезиса отдельных элементов детской культуры.

Ключевая роль К. Д. Ушинского для истории всех педагогических и психологических исследований детства российской науке отчетливо прослеживается практически во всех публикациях, посвященных игре, детскому фольклору и миру детства в целом. Его считали своим научным предшественником все исследователи, обращавшиеся к проблематике игры и мира детства в XIX ст. и в 1920-е гг.

Егор Арсеньевич Покровский (1834–1895) собрал со всех концов России за несколько лет более 600 игр (Покровский, 1887). Творческое наследие ученого не до конца изучено. Материалы и игрушки из его коллекции попали в Архив Российского этнографического музея в ходе сложных музейных реорганизаций в Моске и Санкт-Петербурге в 1920–1940-х гг.

Роль центра притяжения интересов деятелей культуры и общественности играли отдельные журналы: созданный Е. А. Покровским «Вестник воспитания», журнал «Народная школа» и др., с 1890 г. периодическое издание отделения этнографии Императорского Русского Географического Общества «Живая старина». Эту же функцию в нач. XX в. выполнял Педологический институт Психоневрологической академии, созданной Бехтеревым, «Институт игры и праздников», основанный в 1920-е гг., работавший недолгое время .

К этому периоду относится создание и первые публикации самой цитируемой в исследования детства книги – «От двух до пяти» К. И. Чуковского. Фольклорно-этнографические и отчасти культурологические взгляды на детскую игру получили вы-

ражение в трудах 1920-х годов Г. С. Виноградова, относящихся к Иркутскому периоду его научной деятельности, когда впервые была поставлена задача целостного изучения традиционного и современного мира детства и народной педагогики.

Тесная связь российского опыта и зарубежных исследований прослеживается в истории этнографии детства, в частности в биографии О. И. Капицы (1866–1937). Ее деятельность связана с 1918 г. с Институтом дошкольного образования в Петрограде, Институтом детского чтения в Москве и Педагогическим институтом им. А. И. Герцена. Трудами Ольги Иеронимовны здесь был организован кружок по собиранию и изучению детского фольклора, а затем в 1927 г. Комиссия по детскому фольклору, быту и языку при Географическом русском государственном обществе.

Научно-педагогический институт по изучению детской игры и праздников руководимый В. Г. Марцем, работал в 1921–1922 гг.

Целое движение начала XX в. по изучению и возрождению народных игр и игрушек: Н. Д. Бартрам, В. Н. Всеволодский-Гернгросс, Я. И. Душечкин, Н. Заглада, Д. К. Зеленин, О. И. Капица, В. Г. Марц, Е. М. Пещерева, В. Н. Харузина и др. Включились в эту работу многие собиратели детского фольклора и практики воспитания в разных регионах России. Ценные материалы по традиционным играм, народным праздникам и детскому фольклору содержатся также в этнографических публикациях, краеведческих материалах – как опубликованных, так и архивных.

В 1920–1940 гг. этнография детства начинает наполняться теоретическим основанием, путем сочетания с исследованием т. наз. психологической антропологии, или теории культуры и личности. При этом в ней формируется два течения. Одни авторы, идя за теорией З. Фрейда, искали в сравнении детства разных народов в основном общие психологические константы и универсалии человеческого развития, такие как Эдипов комплекс; другие, прежде всего, М. Мид (Mead, 1928; Mead, 1930), отдавали предпочтение социокультурным доминантам, видя в особенностях воспитания ключ к пониманию национального характера и специфики исторического развития разных народов. Изучение «первобытного воспитания» также становится важным источником познания законов развития человека в возрастной и педагогической психологии. Потребность в теоретическом осмыслении стимулировала поиски и сбор значительного массива историко-этнографической информации, на основе сравнительно-теоретического анализа которых изучались такие явления культуры, как отношение к детям, способы ухода за ними, типы дисциплины и т. д.

Однако большинство исследователей еще не разделяли формы воспитания и поведения детей, которые они наблюдали среди социальных установок и культурных стереотипов, образов детства, бытовавшие в идеологии и массовом сознании народов. Отсюда – ребенок и его поведение описывались или внешне, с точки зрения взрослых членов общины, или изнутри, с позиций предположений его собственного внутреннего мира.

Как только предметом изучения стало детство у индустриально развитых наций, палитра значительно усложнилась, выявив, что педагогические установки и реальная воспитательная практика народов имеет многочисленные религиозные, этнические, стратовые и др. вариации.

Изучение культуры детства Г. С. Виноградовым

Первым ученым, который основательно подошел к проблеме изучения детства и его культуры на территории бывшего СССР, привел накопленные знания в упорядоченную систему и начал исследование новых составляющих детской субкультуры, стал Г. С. Виноградов (1886–1945). Его работы «Русский детский фольклор», «Детский быт и фольклор», «Детская сатирическая лирика», «Детский народный календарь», «Детские тайные языки» и другие аккумулировали собирательский исследовательский опыт.

Народную педагогику ученый понимал так: «У народа были и есть известные представления, взгляды на жизнь, на воспитание и обучение появляющихся новых поколений, известные цели и задачи воспитания и обучения их, известные средства и пути воздействия на юные поколения и т. д. Совокупность и взаимозависимость их дают то, что следует назвать *народной педагогикой* (Виноградов, 1926, 9).

В 1922 г., издав методику и программу «К изучению детских народных игр у бурят», ученый интенсивно собирал игры, включая материалы о них в свои исследования по игре, и другим аспектам народной культуры: русским говорам (1924 г.), детским тайным языкам (1926 г.), детскому календарю и др.

У исследователя проявилось стремление ученого связать теорию с практикой воспитания уже не только традиционной, но и современной школьной. На возможность этого он указывал уже в программе по изучению игр (Виноградов, 1922, 4-6), в «Народной педагогике» (Виноградов, 1926, 19-21) и др. В понимании Г. С. Виноградова это означало опору на педагогов и других интеллигентных людей в каждой местности. Специально для педагогов были даны дополнительные положения и советы: требуется не стихия собирательства, а соединение строго научного этнографического подхода с массовым содействием населения и прежде всего педагогов (Виноградов, 1922, 6-11). В итоге складывался не просто этнографический, а скорее уже этнопедагогический подход.

Первый том «Русского детского фольклора» (Виноградов, 1930) целиком посвящен «игровым прелюдиям» (считалки, жеребьевки и т. п.), на которые и в капитальном труде Е. А. Покровского отведено лишь неполных 10 страниц. Можно представить, каков был в целом объем материалов по игре, к сожалению, переставших после 1930 г. издаваться, а потом уничтоженных или затерянных в годы войны и пока еще не найденных.

Образцом полноты и цельности сделала методику Г. С. Виноградова ее четкая целенаправленность: «изучать *все детские игры*» (Виноградов, 1922, 7), причем добиваться «всестороннего и обстоятельного» их изучения (Виноградов, 1922, 3).

Для Г. С. Виноградова безусловной является релевантность детской этнографии. Он одним из первых он высказал мысль о том, что субкультура детства имеет самобытные, не свойственные взрослым черты и особенности, обусловленные совокупностью особенностей детского возраста. «Неизвестную страну, – писал он, – населяет недолговечное племя, каждый представитель которого живет по 12–14 лет. У него имеются свой жизненный устав, своя общественность, определенный круг знаний, достаточно своеобразный язык, свое искусство».

Долгие десятилетия само имя Георгия Семеновича Виноградова (1886–1945) относилось к числу незаслуженно забытых или, по крайней мере, полузабытых [6], и перелом в его дальнейшей судьбе обозначился лишь со второй половины 1980-х гг. – в связи с проведением Виноградовских чтений [7].

Первые чтения памяти Г. С. Виноградова состоялись 14–15 апреля 1987 г. [8]. Проходили I и II чтения в Пушкинском Доме (Институт русской литературы) АН СССР и Ленинградском Гос. Институте театра, музыки и кинематографии с участием специалистов из разных регионов.

Начиная с третьих (Москва, 1989 г.), материалы их публиковались, что составило более 13 томов, сложившись в целое направление по изучению не только творческого наследия Г. С. Виноградова, но и по дальнейшему развитию разрабатывавшихся им идей и подходов (Мир детства и традиционная культура, 1990). Без учета данных материалов уже вряд ли возможно представить с необходимой полнотой современное состояние фольклористики, этнографии, этнопсихологии, этнопедагогики да и некоторых других отраслей науки и культуры.

Виноградовские чтения посвящены проблемам субкультуры детства, в частности вопросам генезиса и мифологическо-ритуальных истоков детского фольклора и обрядов. На конференциях звучат доклады представителей не только России, но и Украины, Белоруссии, Казахстана, а также стран Прибалтики. Культуре детской среды были посвящены отдельные материалы III (Мир детства и традиционная культура), IV (Дети и народная культура), V (Дети и народные традиции), XI (Традиционная культура и мир детства) и XII (Детский фольклор и культура детства) Виноградовских чтений.

Современные российские исследования детства

И. Кону удалось, как уже было сказано, опубликовать русский перевод некоторых разделов классической книги Филиппа Арьеса, с которой начинается современная история детства, а затем и некоторых статей на эти темы. Так что молодой историк-русист, который увлекся бы этой проблемой, мог немедленно приступить к работе, не нуждаясь даже в знании иностранных языков. Но ни молодых, ни старых историков-русистов, интересующихся тем, как воспитывали детей наши предки, в советское время не обнаружилось. И. С. Кон объясняет это тем, что у историков России не было ни вкуса к социальной истории, ни необходимого для подобных занятий общенаучного кругозора, каким располагали, например, востоковеды и медиевисты-западники.

В советской исторической науке проблематика детства отражена в историко-демографических исследованиях (Бессмертный, 1991; Габдрахманов, 1996); реферативных работах, обзорах достижения западной историографии (Пушкарева, 2000; Репина, 2002); сборниках «очерков по истории частной жизни» (Женщина, брак, семья 1993; Человек в кругу семьи, 1996; Человек в мире чувств, 2000).

С конца 1980-х гг. история детства в тематическом багаже исторической антропологии относится к ее социальному направлению. Как это бывает с любой обширной проблематикой в науке, тема детства дробится: происходят предметная дифференциация и хронотопическая локализация. Время широких обобщений и амбициозных универсалистских концепций сменяется case studies, более частными и предметными исследованиями.

В своем историографическом обзоре работ по теме за последние пятьдесят лет Г. Зеленина приводит ряд подтем, выделившихся в истории детства (и на пересечении с другими направлениями): материнство, отцовство и взаимоотношения родителей с детьми; инфантицид и различные формы насилия по отношению к детям; сиротство и формы призрения и усыновления детей; роды и родовспоможение, контрацепцию и аборты; детские и юношеские обряды перехода; воспитание и социализация ребенка, воспитание маскулинности и феминности и др.

Что касается локализации, то помимо работ по проблематике детства и отдельных ее аспектов на материале различных конфессий, наций, стран в различные эпохи исследование детства становится неотъемлемым компонентом микроисторических case studies, посвященных социальным и родственным отношениям в том или ином узком регионе в тот или иной ограниченный период времени (Зеленина, 2008).

В конце 1990-х гг., появились первые оригинальные российские исследования по истории русского детства (О. Е. Кошелева, Н. В. Богатырь и др.), о необходимости которых И. С. Кон писал еще в 1970-х. гг. В системе гендерных исследований совершен прорыв в изучении истории русского материнства (Н. Л. Пушкарева). Некоторые свежие идеи развиваются в рамках так называемой педагогической антропологии, хотя контуры ее не всегда отчетливы. Это позволяет надеяться на дальнейший прогресс в данной области знания.

В 1990-е гг. детство становится предметом как конвенциональных этнографических исследований (на материале традиционных обществ (Мир детства, 1991; Рахимов, 1998; Кустова, 2000)), так и истории (исторической антропологии), культурологии (Борисов, 1991), фольклористики (в том числе и работ по городскому фольклору), в меньшей степени – гендерных исследований.

В процессе знакомства с современной библиографией изучения детства в российской науке бросается в глаза широкая разработка этой тематики советологами. Советское и постсоветское детство лучше всего описано и осмыслено в категориях исторических, антропологических, социологических и фольклористических.

Такое распределение исследовательского внимания объясняется Г. Зелениной как хорошей обеспеченностью источниками (включая средства «устной истории»), так и наличием соблазнительного для ученого зазора между оптимистической официальной риторикой и мрачной «реальностью», воспринимаемой ретроспективно, а зачастую еще и через ряд фильтров.

Различные аспекты проблематики детства этой эпохи регулярно затрагиваются в тематически насыщенных междисциплинарных сборниках статей: о педагогических стратегиях и гендерных моделях социализации, о детях в неполных, гомосексуальных, религиозных/традиционных, иммигрантских и разных других семьях, о рефлексии детского опыта в кино и литературе, о молодежных субкультурах и т. д. – на советском и постсоветском пространстве (Мальчики и девочки, 2004; Семейные узы, 2004; Отцы и дети, 2005).

Расширились и фольклористические исследования образа ребенка и ритуалов детства, как в традиционной русской, так и в советской культуре (Баранов, 1998, 110-122; Родины, дети, повитухи, 2001; Белоусова, 2003; Бернштрам, 1998). Особую популярность снискали работы по фольклору субкультур: советского детсада и школы, пионерии, хиппи и др. (Щепанская, 1993, 2004; Лойтер, 1995, 1996; Головин, 1997; Русский школьный фольклор, 1998; Белоусов, 2002). Академическое изучение советского детства соприкасается и подпитывается «народными мемуарами» [9].

Было успешно защищено несколько кандидатских диссертаций: «Представления и верования, связанные с рождением ребенка. Современная городская культура» (Белоусова Е., 1999), «Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам)» (Баранов, 2000), «Феномен детства в традиционной культуре монгольских народов» (Бутуева, 2004).

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. увидели свет книги М. П. Чередниковой, С. М. Лойтер, М. В. Осориной, посвященные среди прочего существованию язычества в границах детской субкультуры. Эти работы позволяют очертить общий смысл детской культуры, которая пополняется на протяжении всего социогенеза: традиционные *народные игры*; детский *фольклор* (зазывалки, потешки и приговорки, «страшилки», считалки, дразнилки, обрядовые тексты и т. д.); детский *правовой кодекс* (знаки собственности, право старшинства, право на использование грибного/ягодного местечка), тесно связанный с детскими обрядами *инициации*; детское *словесное творчество* (неологизмы, тайные языки); *эстетические представления* детей (плетение венков и составление букетов, рисунки и лепка, «секреты» и «тайники»); детские *верования* (детская мифология, магия, молитвы, обряды).

Итогом ранее проведенного историко-теоретического анализа выявлено шесть основных направлений, постепенно складывающихся в постсоветской науке (и даже несколько шире – в культуре в целом): *историческое* (Пушкарева, 1996; Семья, дом и узы родства, 2004), *антрополого-педагогическое* (Разумова, 2001; Русские дети, 2006), собственно *психологическое* (Кон, 1977; Осорина, 1999), *фольклорно-этнографическое* (Северная, 1993; Науменко, 1998; Этнография детства, 1993), *социологическое* (Чеснов, 1998; Щеглова, 2000; Щепанская, 2004) и, наконец, *научно-художественное* (Архетип детства, 2003; 2004).

Каждое из этих направлений обсуждает свой круг теоретических и практических проблем детства как концепта культуры, выполняющего следующие функции: социализирующую (основным агентом социализации выступает группа сверстников); психотерапевтическую (детский фольклор, особенно традиционный); культуросберегающую (в недрах детской культуры сохраняются жанры, устные тексты, обряды, ритуалы и пр., утраченное современной цивилизацией); прогностическую (Развитие.., 2001).

При кафедре истории и теории культуры Российского Государственного Гуманитарного Университета создана рабочая группа по истории и культурологии детства, приглашающая к сотрудничеству всех, чьи интересы так или иначе связаны с изучением самых различных проблем истории, антропологии,

социологии и этнографии детства, конструирования образов детства в литературе, искусстве, педагогике и других социокультурных сферах.

Семинар называется «**Культура детства: нормы, ценности, практики**» [10]. К обычной форме проблемного научного семинара его организаторы планируют добавить другие виды индивидуальной и совместной деятельности, интересные исследователям детства. С целью вовлечь в совместные изыскания ученых из самых разных областей (социологов, фольклористов, историков, филологов, культурологов, педагогов и др.); организовать не только междисциплинарный диалог, но и диалог исследователей разных поколений, ведь у каждого из нас есть свое детство.

Детство – как концепт культуры и дети как особое «сословие» в обществе продолжают привлекать к себе внимание представителей гуманитарных наук. Объединение коллег вокруг данной темы позволит, как мы надеемся, институализировать исследования детства структуре гуманитарной науки. Что касается дальнейшего развития самой теории исследований детства, то требуется ряд условий, в частности:

– продолжение пополнения фактических данных, охватывая в перспективе все этнорегиональные, конфессиональные и другие общности с самобытной культурой детства с привлечением новых исследователей из регионов;

– сравнительный анализ и систематизация возрастающего массива данных;

– усиление необходимых при комплексном, междисциплинарном исследовании координации исходных методологических оснований и конкретных методик исследования;

– уточнение, согласование с другими исследованиями, отработка системы терминов, научно-языкового аппарата;

– расширение публикации материалов и результатов исследований по этносам, социальным группам и регионам;

– формирование целостных программ изучения детства, возрождения и использования потенциала народной педагогики на национальном и международном уровнях;

– установление контактов с зарубежными специалистами и международными исследовательскими, культурно-просветительскими, педагогическими и другими заинтересованными организациями.

Систематически работать в одной определенной отрасли знания легче, чем на стыке разных наук, ни в одной из которых ты не чувствуешь себя полностью хозяином. Работа в межисциплинарной перспективе – это сути дела наведение мостов между берегами, обитатели которых имеют друг о друге смутные представления, но одни убеждены, что на противоположном берегу живут люди лихие, так что от них лучше держаться подальше, а другие не прочь познакомиться с соседями поближе. Для одних такая деятельность, в частности Ф. Арьеса, Г. С. Виноградова, И. С. Кона, кажется вредной и подрывной, а вторые считают ее полезной.

Примечания

[1] Вот как оценивает ее автор современного обзора отечественной социологии молодежи: «Во-первых, занимаясь критикой зарубежных теорий.., И. Кон <…> выполнял просветительскую функцию, привнося в «заидеологизированную» область социологии и социальной психологии новые идеи и имена, широко известные на Западе… В молодежной проблематике это способствовало углублению понимания проблем социализации поколений, введению в научный обиход возрастных и когортных категорий и понятия жизненного цикла. Во-вторых, его работы о западном студенчестве и «студенческой революции» 60-х гг. позволяли полнее представить это явление, ставшее вехой в современной западной истории и проводить параллели с состоянием студенческого движения в нашей стране. В-третьих, исследования И. Кона по психологии юношеского возраста позволили уточнить специфику юности как особой фазы жизненного цикла и понять ее отличия от других возрастов. Он восполнил пробел в области социологического представления о самосознании личности, юношеской идентификации, возрастных кризисах, юношеском общении и юношеской субкультуре… В отличие от других исследователей, И. Кон, опираясь на теоретические обоснования юности как особой фазы жизни, настаивал на закономерности появления собственной молодежной субкультуры, отличной от общепринятой во взрослом обществе. Теперь сам факт существования молодежной культуры ни у кого не вызывает сомнения, но в середине 1980-х гг. вокруг проблемы существования этого феномена постоянно разворачивалась борьба. Большинство исследователей рассматривали молодежную культуру только как форму девиантного поведения, криминогенную по своей сути» (Лихтенберг, 1965),

[2] И. С. Кон указывал, что когда говорили о психологии юношеского возраста, фактически описывали: а) преимущественно мальчика, потому что девичью психологию не изучали; б) школьника, потому что данных об учащихся ПТУ и других категориях молодежи того же возраста еще меньше, чем о школьниках; в) жителя очень большого города, потому что сельская молодежь и подростки из маленьких городов изучены хуже; г) неопределенного социального происхождения, потому что данные об особенностях воспитания детей в разных социальных слоях и средах отрывочны и несистематичны; д) неизвестно какого поколения, потому что нет систематических когортных и сравнительно-исторических исследований, а эпизодические сравнения сегодняшних данных с данными 1920-х или 1930-х годов этот пробел восполнить не могут. Остро необходимы также межкультурные, историко-этнографические данные о национальных различиях воспитания и процессов взросления в прошлом и настоящем. Этот большой и серьезный счет учительство вправе

предъявить педагогической науке, прежде всего Академии педагогических наук СССР (Кон, 1982).

[3] В 1976 г. И. С. Кон повторил попытку издать сборник зарубежных исследований, обновив материалы и включив в него, в частности, выдержки из классической книги Филиппа Арьеса по истории детства. Идеологически книга была совершенно безобидна, ее собирались издать большим тиражом, но после доноса сборник «на всякий случай» выпустили с грифом «для научных библиотек», в свободной продаже его не было.

[4] В книге известного американского психолога Яна Вальсинера «Психология развития в Советском Союзе» «этнографическому подходу к развитию ребенка» И. С. Кона посвящен особый раздел (Valsiner, 1988, 303-306.). Подчеркивается, что этот подход «более эрудирован, чем его западные аналоги», поскольку «интегрирует историческое, семиотическое, этнографическое и социально-психологическое знание», что редко делается в западноевропейской и североамериканской психологии «Интернационально-ориентированное и высоко философски эрудированное мышление, пронизывающее работы Кона, напоминает русские психологические традиции Вагнера, Выготского, Басова и Северцова, и очень отличается от стиля мышления, господствовавшего в советской психологии между 1930 и 1970 гг.» «Серьезная интеграция этого течения с другими тенденциями в рамках официального психологического мышления в СССР маловероятна».

[5] В 2003 г. дополненное и обновленное издание «Ребенка и общества» выпущено в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся по психологическим и педагогическим специальностям.

[6] Как и творческое наследие Г. С. Виноградова, в специальном внимании, изучении и публикации нуждается созданный под руководством В. М. Григорьева Лесногородский этнопедагогический архив – самое полное в России собрание сведений о детских играх 2-й пол. XX в., возникшее в результате длительного, коллективного изучения игр и празднично-игровой культуры на основе этно-психолого-педагогического подхода.

[7] Идею проведения регулярных Виноградовских чтений впервые высказал публично С. В. Григорьев и был поддержан другими участниками Клубов друзей игры. Идея обсуждалась Советом по народным играм при Академии педагогических наук СССР. После этого С. В.Григорьев и руководитель Совета В. М. Григорьев обратились с предложением о совместном проведении Виноградовских чтений в сектор фольклора Пушкинского Дома в Ленинграде, где в последние годы жизни работал Г. С. Виноградов, а также к отдельным специалистам по фольклору, этнографии, педагогике, филологии. Активно поддержали начинание завсектором фольклора А. А. Горелов и хранитель фольклорного фонда Пушкинского Дома А. Н. Мартынова.

[8] Датой рождения Г. С. Виноградова тогда считался апрель 1887 г., и лишь позднее иркутские ученые уточнили – 1886 г.

[9] Как отмечает Г. Зеленина, среди нынешних 30–40-летних стало популярно вспоминать и фиксировать различные аспекты и реалии своего детства и юности (от школьной формы и автоматов с газировкой до телепередач, кино, страшилок и проч.), в первую очередь, в Интернете, особенно в блоговом пространстве (Зеленина, 2008).

[10] РГГУ, ул. Чаянова, 15, ст. м. «Новослободская». **Контакты:** Галина Макаревич, kultdetstva2008@mail.ru, 8(905)563-0-567.

Литература

Адоньева С. Б. Детские «секреты», «клады» и игры в «похороны» // Живая Старина. 1999.

Аксенова Ю. А. Символы мироустройства в сознании детей. Екатеринбург, 2000.

Архетип детства: дети и сказка в культуре, литературе, кинематографии и педагогике (памяти А. А. Роу): научно-художественный альманах / Сост. В. П. Океанский, А. В. Тарасов. Вып. 1. Иваново, 2003; Вып. 2. Иваново, 2004.

Арьес Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке. Екатеринбург / Пер. Я. Ю. Старцев, В. А. Бабинцев. Екатеринбург, 1999.

Байбурин А. К. Обрядовые формы половой идентификации детей // Этнические стереотипы мужского и женского поведения / Отв. ред. А. К. Байбурин, И. С. Кон. СПб., 1991.

Баранов Д. А. Образ ребенка в представлениях русских о зачатии и рождении (по этнографическим, фольклорным и лингвистическим материалам). Автореф. дисс. … к.и.н. СПб., 2000.

Баранов Д. А. «Незнакомые» дети (к характеристике образа новорожденного в русской традиционной культуре) // Этнографическое обозрение. 1998, № 4.

Белоусова Е. Родильный обряд // Современный городской фольклор. М., 2003.

Белоусова Е. А. Представления и верования, связанные с рождением ребенка. Современная городская культура. Автореферат дисс. … М., 1999.

Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины начала XIX–XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян. Учение и опыт Церкви в народном христианстве. СПб., 2000 (Ethnographica petropolitana; 5).

Бернштам Т. А. Эпический герой на пути к совершеннолетию // Кунсткамера: Этнографические тетради. Вып. 5-6, 1994.

Бессмертный Ю. Жизнь и смерть в средние века: Очерки демографической истории Франции. М., 1991.

Богатырь Н. В. Крестильные обычаи и обряды восточнославянского населения Кубани в конце XIX – первой половине XX вв. // Восточнославянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы. М., 2001.

Богданов К. А. Игра в жмурки. Контексты традиции // Русский фольклор, 1999, № 30.

Борисов С. Б. Девичий рукописный любовный рассказ в контексте школьной фольклорной культуры // Школьный быт и фольклор. Часть 2. Девичья культура / Сост. А. Ф. Белоусов. Таллин, 1992.

Борисов С. Б. Из истории девичьего альбома // Традиционная культура и мир детства. Материалы международной науч. конференции «XI Виноградовские чтения». Часть 1. Ульяновск, 1998.

Бутовская М. Л., Артемова О. Ю., Арсенина О. И. Полоролевые стереотипы у детей Центральной России в современных условиях // Этнографическое обозрение, 1998, № 1.

Бутуева Т. Д. Феномен детства в традиционной культуре монгольских народов: Дис. канд. филос. наук, Чита, 2004.

Виноградов Г. С. Детский народный календарь. Иркутск, 1924.

Виноградов Г. С. Дитячий фольклор і поезія пестування // Народна творчість та етнографія. К., 1947, № 1-2.

Виноградов Г. С. «Страна детей»: избранные труды по этнографии детства / СПб., «Историческое наследие». 1999. 2-е изд. СПб., 2000.

Виноградов Г. С. Детские тайные языки: Краткий очерк // Русский школьный фольклор: От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов. М., 1998.

Виноградов Г. С. Детский фольклор и быт /программа наблюдений // Библиотека собирателя. Этнологическая секция ВСОРГО. Вып. 3. Иркутск, 1925.

Виноградов Г. С. К изучению детских народных игр у бурят. Иркутск, 1922.

Виноградов Г. С. Народная педагогика. Иркутск, 1926.

Виноградов Г. С. Русский детский фольклор. Кн. I. Иркутск, 1930.

Виноградова Л. Н. Славянские формулы-поверья о происхождении детей // Народная демонология и мифоритуальная традиция славян. М., 2000.

Власкина Т. Ю. Дородовой период родинно-крестинной обрядности на Дону в конце XIX – начала XX века // Вопросы славяно-русского языкознания. Вып. 2. Ростов-на-Дону, 1996.

Габдрахманов П. Средневековые крестьяне и их семьи. М., 1996.

Георгий Семенович Виноградов и Виноградовские чтения: Библиогр. указатель / Сост. отв. ред. В. Ф. Шевченко. Ульяновск, 1998.

Гис Ф., Гис Дж. Брак и семья в Средние века. М., 2002.

Григорьев В. М. Народные игры и традиции в России. Изд. 2-е, доп. М., 1994. 1-е изд. 1991 г.; и др.

Григорьев В. М. Педагогическое руководство игровой деятельностью подростков. Диссертация…кандидата пед. наук. – М., 1984.

Гуревич А. Исторический синтез и Школа «Анналов». М., 1993.

Дети в обычаях и обрядах народов зарубежной Европы. В 3 тт. М., 1995.

Детский сборник: статьи по детской литературе и антропологии детства / Сост. Е. В. Кулешов, И. А. Антипова. М., 2003.

Детский фольклор и культура детства. XIII Виноградовские чтения. Материалы науч. конференции. СПб., 2006.

Зеленина Г. От скудости эмоций к скудости источников: полувековой путь детских исследований // Теория моды. Одежда. Тело. Культура. Вып. 8. 2008.

Илюха О. П. Школа и детство в карельской деревне в конце XIX – начале XX века. СПб., 2007.

Капица О. И. Детский фольклор. Песни, потешки, дразнилки, сказки, игры. Изучение, собирание, обзор материала. Л., 1928.

Комарова Г. А. [рецензия] // Советская этнография, 1985, № 2.

Кон И. Маргарет Мид и этнография детства // Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. М., 1988.

Кон И. Ребенок и общество. Историко-этнографическая перспектива. М., 1988.

Кон И. С. К проблеме возрастного символизма // Советская этнография. 1981, № 6.

Кон И. С. Проблема детства в современной американской этнопсихологии (об исследовании Беатрисы и Джона Уайтинг) // Советская этнография. 1977, № 5.

Кон И. С. Психология старшеклассника. М., 1982.

Кон И. С. К этнографическому изучению мира детства (Проблемы методологии) // Советская педагогика. № 9, 1981.

Кон И. С. Этнография детства (Проблема методологии) // Советская этнография. 1981, № 5,

Кон И. С. Этнография детства: состояние и перспективы // Вестник АН СССР, 1985, № 8.

Кон И. С. О себе и своей работе / Социологическая психология. Избранные психологические труды. М.–Воронеж, 1999.

Кошелева О. Е. «Свое» детство в Древней Руси и в России эпохи Просвещения. М., 2000.

Кукаркин-Шапиро А. З. Методологические проблемы детства в историко-этнографической перспективе // Вопросы психологии, 1989, № 3,

Лихтенберг Г. К. Афоризмы. М., 1965.

Методика собирания и изучения народных игр / Авторсост. В. М. Григорьев. Изд. 2-е, доп. М., 1992.

Мид М. Культура и мир детства. Избр. произведения / Сост. И. С. Кон. М., 1990.

«Мир детства» в традиционной культуре народов СССР. Л., 1991.

Мир детства и традиционная культура. Материалы III чтений памяти Г. С. Виноградова (Виноградовские чтения) / Сост. В. М. Григорьев, М. А. Мухлынин. М., 1990.

Можаровский А. Ф. Очерк жизни крестьянских детей Казанской губернии в их потехах, остротах, стишках и песнях // Труды Этнографического отдела Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Вып. 4. М., 1877.

Науменко Г. М. Этнография детства. Беловодье. М., 1998.

Осорина М. В. Современный детский фольклор как предмет междисциплинарных исследований (К проблеме этнографии детства) // Советская этнография. 1983, № 3.

Осорина М. В. О некоторых традиционных формах коммуникативного поведения детей // Этнические стереотипы поведения / Под ред. А. К. Байбурина. Л., 1985.

Осорина М. В. Секретный мир детей в пространстве мира взрослых. СПб., 1999.

Покровский Е. А. Физическое воспитание детей у разных народов преимущественно России: материалы для медико-антропологического исследования. М., 1884.

Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские (в связи с историей, этнографией, педагогикой и гигиеной). М., 1887. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1895. Репринтное издание. СПб., 1994.

Празднично-игровая культура и социокультурное развитие современного мира детства. / Отв. ред. С. В. Григорьев, Д. Л. Монахов, А. С. Фролов. М., 2007.

Пушкарева Н. Л. Мать и материнство на Руси (X–XVII вв.) / Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала нового времени. М., 1996.

Развитие национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности у детей и подростков / Отв. ред. М. Барретт и др. М., 2001.

Разумова И. А. Потаенное знание современной русской семьи. М., 2001.

Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е. Белоусова. М., 2001.

Рождение ребенка в обычаях и обрядах: страны Западной Европы. М., 1999.

Русские дети: основы народной педагогики. Иллюстрированная энциклопедия. СПб., 2006.

Русский школьный фольклор. От «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Сост. А. Ф. Белоусов. М., 1998.

Салогова Е. Е. Культурный социогенез и мир детства: лекции по историографии и культурной истории детства: учеб. пособие. М., 2004.

Северная О. А. Этнология детства: (Младенческий, ранний и дошкольный возраст): Росс. этносы. Аннотир. библиогр. указ. М., 1993.

Седакова И. А. Первые шаги ребенка: магия и мифология ходьбы (славяно-балканские параллели) / Концепт движения в языке и культуре. М., 1996.

Семья, дом и узы родства в истории. СПб., 2004.

Теория и история игры. Выпуск 1 / Отв. ред. В. М. Григорьев, С. В. Григорьев. М., 1995.

Традиционная культура и дети. Краснодар, 1994.

Традиционная культура и мир детства. XI Виноградовские чтения. Материалы. Части 1–3. Ульяновск, 1998.

Харузина В. Н. Несколько слов о родильных и крестильных обрядах и об уходе за детьми в Пудожском уезде Олонецкой губернии // Этнографическое обозрение. 1/2.1905.

Харузина В. Н. Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // Этнографическое обозрение. 1911, № 1-2.

Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала нового времени. М., 2000.

Чередникова М. П. «Голос детства из дальней дали…» (Игра, Магия, Миф в детской культуре). М, 2002.

Чеснов Я. В., Селина Т. И. Мир детства в социоэтнологическом исследовании // Этнос. Идентичность. Образование. Труды по социологии образования. Т. IV. Вып. VI. Под ред. В. С. Собкина. М., 1998.

Шаповалова Г. Г. Изучение детского фольклора Ольгой Иеронимовной Капицей / Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. Вып. 4. М., 1968.

Щеглова С. Н. Детство: методы исследования: учеб. пособие. М., 1999.

Щеглова С. Н. Как изучать детство? Социологические методы исследования современных детей и современного детства. М., 2000.

Щеглова С. Н. Социология детства. М., 1996.

Щепанская Т. Символика молодежной субкультуры. СПб., 1993.

Щепанская Т. Система: тексты и традиции субкультуры. М., 2004.

Этнография детства. Сб. фольклорных и этнографических материалов / Запись, сост., аннот. Г. М. Науменко. М., 1998.

Этнография детства. Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Восточной и Юго-Восточной Азии. М., 1983.

Children in Historical and Comparative Perspective" An international handbook and research guide. Ed. by Joseph M. Hawes and N. Ray Hiner. N.Y.; Westport; Connecticut; London, 1991.

Mead M., Wolfenstein M., eds. Childhood in Contemporary Cultures. Chicago, 1955.

Mead M. Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization. N. Y, 1928.

Mead M. Growing up in New Guinea. A Comparative Study of Primitive Education. NY, 1930.

Stone L. Family, Sex and Marriage in England 1500–1800. London, 1977.

Valsiner J. Developmental Psychology in the Soviet Union. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Rezumat

În articolul dat se întreprinde o încercare de a realiza o analiză interdisciplinară aspectului investigării copilăriei ca concept al culturii în investigaţiile ruse din sec. XX – înc. XXI, accentuând rolul lucrărilor lui G. Vinogradov, M. Mid, F. Aries şi I. Con în acest context.

Cuvinte-cheie: copilărie, analiza interdisciplinară, concept al culturii.

Резюме

В статье предпринята попытка рассмотреть междисциплинарный аспект изучения детства как концепта культуры в российских исследованиях XX – начала XXI вв., с акцентом на роль в этом процессе трудов Г. Виноградова, М. Мид, Ф. Арьеса и И. Кона.

Ключевые слова: детство, междисциплинарный подход, концепт культуры.

Summary

The article makes an attempt to consider interdisciplinary aspect of study of childhood as a culture concept in Russian investigations of XX-beginning of XXI century with the special emphasis on the works of G. Vinogradov, M. Mid, F. Aries and I. Con.

Key words: childhood, interdisciplinary apporoach, culture concept.

I. DUMINICA

ROMII CIURARI DIN SATUL CHETROSU, RAIONUL DROCHIA. ASPECTE SOCIAL – SPIRITUALE ÎN CONSTITUIREA IDENTITĂŢII ETNICE A COPIILOR ROMI

Ştiinţa etnologică se confruntă astăzi cu articularea localului cu globalul, unde deja majoritatea societăţilor contemporane sunt integrate total în ordinea social-economică mondială. Singularităţile lor nu au dispărut, dar această integrare constituie un nou context pentru cercetarea etnologică. Comunitatea romilor din Republica Moldova întruchipează astăzi paradigma autenticităţii, în condiţiile în care etnicitatea devine o calitate în favoarea restituirii unei culturi „sălbatice", care până nu demult era fără temei disprețuită. Adevăratul sens al conştientizării unei culturi, este acela, prin care popoarele îşi revendică propriul spaţiu în cultura mondială. În prezent, epoca informaţională a devenit un element esenţial al procesului de globalizare care domină asupra culturii maselor, iniţiind o suprasaturaţie, o instaurare a haosului simbolic. Lumea imaginară se disociază de lumea reală, iar identitatea, în calitatea ei de fapt complex cu existenţă obiectivă, devine o realitate tot mai greu perceptibilă. Nu pentru că aceasta şi-ar înceta existenţa, ci pentru că omul devine tot mai înstrăinat nu doar faţă de lumea în care există, dar şi faţă de propriile trăiri interioare. Omul devine tot mai mult o imitaţie a modelelor artificiale pe care le impune spaţiul informaţional în care individul există. În aceste condiţii, redefinirea noţiunii de „identitate" (socială, etnică, politică etc.) devine o necesitate a vremii.

În perioada 28 iulie – 04 august 2008, din sursele obţinute în cadrul proiectului Institutului Patrimoniului Cultural „Situaţia actuală şi perspectivele tineretului din zona rurală", a fost efectuată investigaţia etnologică de teren în satul Chetrosu, raionul Drochia, având drept scop elucidarea identităţii etnice a grupului etnografic al romilor *ciurari*, ocupaţiile specifice, relaţiile sociale şi tradiţiile prezente în interiorul comunităţii lor. Totodată, în cadrul acestui studiu, o atenţie sporită este axată asupra elementelor identitare percepute de copii în cadrul familiilor rome, pe parcursul maturizării lor spirituale şi fizice.

Satul Chetrosu este situat în partea de nord a Republicii Moldova, la 9 km distanţă de centrul raional Drochia, la intersecţia traseului auto Soroca-Drochia. Conform, unei versiuni generale, denumirea satului provine de la materialul calcaros (piatră >chiatră) folosit de băştinaşi la construcţia caselor. În prezent, aceste depuneri calcaroase formează un monument al naturii numit "Dezgolirea de roca Chetrosu", care face parte din grupa de monumente geologice ale Patrimoniului Republicii Moldova şi se întinde pe o suprafaţa de 25 ha (Zagaevschi, 2001, 447-455).

Conform, unor legende păstrate de localnici, satul Chetrosu a luat fiinţă ca un răuşor de munte, care croindu-şi cale şi săpând în stânci a crescut tot mai mult. Se ştie că la începuturile lui au stat gospodari vrednici cu iubire de neam şi de plai, cuvântul şi fapta cărora le-au fost chibzuite, iar la bine şi la greu, la noroc şi la cumpănă s-au ţinut tari. Dreaptă le-a fost credinţa, dacă cele câteva case au devenit sat, dacă satul a ştiut să înfrunte veşnicia şi a îndeplinit porunca strămoşilor, pentru ca azi să ajungă una dintre cele mai frumoase aşezări rurale din nordul republicii. Despre faptul cum a apărut satul, de unde a provenit denumirea lui şi a văii pe care el se întinde, o legendă veche ne spune: „Era odată o fată frumoasă cu numele Speia. Mergând de-a lungul râului Cubolta, ea văzu un deluşor de piatră unde râul face un cot numai bun pentru instalarea unei mori. Peste puţin timp apare în acele locuri un flăcău pe nume Petrea. Văzându-se unul pe altul, tinerii s-au îndrăgostit. Dragostea dintre ei creştea şi au hotărât să-şi facă un lăcaş de piatră. Cu încetul dealul de piatră a prins a se împuţina şi casele oamenilor a se înmulţi. Dar peste puţin timp, asupra acestui început de sat s-a abătut o năpasta. Au năvălit turcii. Petrea, adună în grabă flăcăii din sat şi se duse să apere pământurile lăsate de străbuni. Turcii au fost puşi pe fugă, dar şi flăcăul rănit, moare în braţele Speii. De jale mare şi singurătate Speia se îmbolnăvi, după care muri. De atunci valea pe care a fost aşezat satul se numeşte valea Speii, iar satul se numea Petrosu".

Pe aceste locuri au poposit şi cete de războinici nomazi, venite din câmpiile asiatice după prada de război. Despre aceasta ne vorbesc cele 24 de movile funerare păstrate până în prezent. Spre sfârşitul secolului XVI, în căutare de pământuri nelocuite, vin şi nişte ţărani din ţinutul Sorocii, care se aşează cu traiul la gura Văii Speia. Nu se ştie cu certitudine, încă, cum s-a numit satul de la început şi de la ce a provenit denumirea – „Chetrosu". La moment sunt cunoscute câteva versiuni. Legenda ne spune ca satul se numea Petrosu de la flăcăul Petrea, care poate fi identificat cu stăpânul moşiei Petru Albotă. Din alte surse aflăm că satul poarta numele de la familia Chetrari, care se preocupa cu scoaterea pietrei şi a fost una din primele familii care şi-a făcut casă pe malul stâng al Cuboltei. Cercetătorul ştiinţific Andrei Eremia menţionează că, Chetriş-Chetroasa este derivat de forma dialectală palatalizată de la apelativul piatră, care este toponim oronimic. În documentele oficiale, însă, numele Chetrosu, este menţionat pentru prima dată la 1738. Pe lângă toate acestea, moşia satului Chetrosu, atestată documentar la 16 februarie 1570, mai este bogată şi în ape. De-a lungul satului la vest îşi urmează cursul râul Cubolta, afluent al Răutului. În afara de râu satul mai are o mulţime de iazuri numite: „la Banari", „la Speia", „la Valea Crucii", „la Hârtop" etc., în care îşi scurg apele o mulţime de izvoare. Numai pe Valea Crucii sunt şase izvoare. Iar nu departe de ele, pe marginea şoselei ce duce spre Drochia, la 500 m de la sat, este un izvor frumos amenajat, la care se opresc să-şi potolească setea mulţi călători. (Novac A., Novac D., 2003, 22-28).

Datele recensământului general al populației din Republica Moldova, realizat în perioada 5-12 octombrie 2004, atestă în satul Chetrosu 5325 de locuitori, inclusiv: 5013 moldoveni, 16 ucraineni, 16 ruși, 1 găgăuz, 271 români, 5 romi, etc. (BNS, 2006, 235). Conform datelor statistice oferite de primarul s. Chetrosu, domnul Ion Prodan, la 28 iulie 2008 pe teritoriul satului locuiau 106 persoane de etnie romă, formând 32 de familii, dintre care 51 bărbați și 55 femei. Onomastica tradițională a romilor din satul Chetrosu este alcătuită din patru nume de familie: Cebotari, Duminică, Neniță, Rădiță (Lista romilor, Chetrosu, 2008).

Romii din satul Chetrosu se identifică cu apelativul etnografic – *ciurari*. Semnificația acestui nume este variată, deoarece el a fost „scornit" de alte grupuri etnografice de romi cu care ciurarii au contactat de-a lungul timpului. Astfel, conform primei versiuni (Cibotari, 1962, nr. 1), „ciurar" este o „poreclă" pe care romii din Chetrosu au primit-o de la romii *popeșteni* din orașul Soroca. Popeștenii vorbesc într-o limbă țigănească „mai curată, cuvintele le pronunță mai apăsat", sunt mai bogați, construiesc case înalte „ca să fie mai aproape de cer", iar romii din s. Chetrosu au fost pe timpuri „mai săraci, necăjiți, nu umblau cu șatra, lucrau în câmp de cu zori și până seara târziu, casele lor erau mai mici, mai aproape de pământ". Astfel, ei au fost etichetați „ciurari", ceea ce în traducere din limba romani înseamnă – „săraci" (limba romani: **čorro** = sărac) (Деметер Р., Деметер П., 1990, 167). Congruența acestei versiuni, este notificată printr-un alt sobrichet arhaic atribuit romilor ciurari – [„fărămăturari„], ce semnifică penuria lor și ocupația derivată: „de sărbători, umblau cu cerutul și strângeau chiar și fărămăturile de pe mese" (**Duminică Varvara, 1959, nr. 2**). Pe de altă parte, numele de „ciurari" este atribuit mai multor neamuri de romi, ce s-au stabilit cu traiul în satele raionului Drochia: Chetrosu, Gribova, Ochiul Alb, Nicoreni, Baroncea, Drochia, Maramonovca; precum și în satele: Baraboi, raionul Dondușeni, Mihăileni, raionul Rîșcani, Frumușica, raionul Florești, Bădiceni, raionul Soroca. Conform unei ipoteze generale, acest grup etnografic de romi a fost numit în baza ocupației predilecte a strămoșilor lor – confecționarea ciururilor (Alistari Profira, 1927, nr. 3). În prezent, această ocupație este inexplorată, de aceea majoritatea dintre urmașii romilor ciurari, au uitat semnificația apelativului „ciurar", spunând că „așa au fost numiți părinții noștri, după dânșii mergem și noi". Cercetătorii români deopotrivă, atestă grupul etnografic al romilor ciurari, în baza ocupației tradiționale a acestora.

Istoricul Ion C. Panaitescu relatează în lucrarea sa: „Ciurarii, în calitate de meseriași, au dispărut, căci ei nu lucrau decât ciure mici și ciure mari; cele mici pentru cernutul făinii, iar ciurele mari pentru ciuruitul grânelor. Însă astăzi, fabricile produc aceste articole mult mai perfecționate, iar ale lor nu mai au trecere. Cu toate acestea, meseria ciurarilor a fost de mare interes pe acele timpuri pentru populație, căci până la ei, făina nu se cernea, iar grânele se vânturau cu lopețile" (Panaitescu, 1928, 11-12).

Etnograful Ion Chelcea elaborează în monografia sa o stratificare a diferitor grupuri de romi, unde sunt menționați și ciurarii: „Împărțirea țiganilor în trei categorii, e fundamentată pe date naturale și trăsături spirituale, privind caracterele lor somatice și etnice. Țara Oltului, cu cele 63 de sate, reprezintă bine elementul țigănesc sub toate raporturile. Între țigani, fiecare categorie își păstrează anumite trăsături proprii, rezultate din faptul că până la un punct circulația sângelui este limitată între membrii aceluiași grup. Foarte rar sunt atestate cazuri când un român să ia în căsătorie o țigancă sau invers, la fel și nomazii foarte rar se căsătoresc cu țiganii sedentari. Astfel, singura împărțire organic motivată, distinge trei feluri de țigani, deosebindu-se între ei, ca limbă, ocupație și fel de a fi. Avem **țigani de sat**: fierari, zidari, cărămidari, muzicanți – ce rar mai vorbesc țigănește; **țiganii băieși** sau **rudari**: lucrători în lemn moale (verde) – ce nu mai vorbesc deloc țigănește; **țiganii corturari** sau **nomazi**: care se subîmpart în două grupuri (***ciurari*** și căldărari), ei se mai numesc în alte părți **lăieși** și tot din această grupă fac parte ursarii, modoranii, zavragiii – vorbesc toți țigănește" (Chelcea, 1944, 39).

Sociologul Vasile Burtea, descrie grupul etnic al romilor ciurari într-o abordare mai modernă: „Ciurarii, neam de nomazi-corturari, au dispărut ca grup distinct odată cu expansiunea industrială și generalizarea marii producții agricole, desfășurată pe suprafețe mari. Ocupația lor principală, în trecut, era confecționarea de ciururi pentru cele mai diverse întrebuințări: selecționarea diferitor feluri de semințe agricole (grâu, secară, floareasoarelui, fasole etc.); cernutul făinii de porumb sau de cereale păioase, în activitatea de morărit; ciuruitul balastului; obținerea sorturilor de nisip, etc. Materialele folosite pentru confecționarea ciururilor erau pieile de animale, pregătite într-un anume mod numai de ei știut. Ei peregrinau peste tot, mai ales acolo unde agricultura avea o pondere mult mai mare datorită terenurilor din zonele de câmpie și deal, care ocupau suprafețe considerabile. După sedentarizare s-au așezat cu traiul mai mult în jumătatea de nord a țării, unde cunoșteau oameni și locuri și unde găseau mai ușor materia primă de care aveau nevoie. Descendenții lor s-au îndreptat cu predilecție spre agricultură, dar și spre profesiuni moderne" (Burtea, 2002, 91).

Majoritatea ciurarilor din satul Chetrosu sunt „romi cărturari", strămoșii lor „au înțeles, că să trăiești mai bine, trebuie să știi carte". Celelalte neamuri de romi, care nu umblă la școală, nu știu să scrie și nici să citească, umblă cu cerutul, vrăjesc, se „ocupă de șmecherii", nu lucrează, sunt etichetați de ciurari cu sintagma – „romi sălbatici". Primul rom ciurar din Chetrosu, care a finisat studiile primare în perioada interbelică („a făcut școala la români"), a fost Chiril Neniță. El a fost poreclit „Macika" (limba romani: **„mačho"** = pește), pentru că s-a născut în zodia peștelui și era un amator de bucate preparate din pește. El a fost unicul băiat în familie și a primit toată susținerea de la părinți și surori, pentru a deveni „un om

cu carte, ca să fie şi el în rând cu lumea". Ulterior, el s-a străduit ca şi copiii lui să se ducă la şcoală pentru ca să capete o profesie, cu ajutorul căreia „să poată să se descurce în viaţă şi să întreţină propria familie". Acest exemplu a fost de bun augur pentru consătenii săi romi, care şi-au îndemnat la fel copiii lor „să facă şcoală". În perioada sovietică, copiii romilor ciurari din s. Chetrosu s-au bucurat de un tratament tolerant din partea profesorilor, însuşi directorul şcolii îi apără deseori de atitudinea discriminatorie a unor colegi moldoveni care îi numeau batjocoritor – „ţigani". Astfel, datorită străduinţelor corpului didactic şi a părinţilor, copiii romilor ciurari din satul Chetrosu au devenit medici, jurişti, constructori, pedagogi, instrumentişti etc. Menţionăm doar câteva nume, care sunt mândria ciurarilor din satul Chetrosu: **Gheorghe Duminică**, instrumentist (saxofon, clarinet), conducător artistic şi dirijor al Ansamblului de cântece şi dansuri populare „Nistrenii", Palatul de Cultură din oraşul Soroca; **Viorica Răducan**, medic-şef, Centru de Sănătate din s. Chetrosu; **Rada Cebotari**, secretar, Judecătoria din oraşul Drochia; **Elena Duminică**, profesor de limbă şi literatură engleză, prezentator (2001-2002) al Emisiunii TV „Petalo Romano"; **Varvara Duminică**, pedagog-psiholog, preşedintele Asociaţiei Obşteşti „Drom Angle", s. Chetrosu (Neniţă Ion, 1946, nr. 4).

Pe lângă aceste profesiuni moderne, ocupaţiile tradiţionale ale romii ciurari sunt: fierăria, ciubotăria şi agricultura. Fierăria este ocupaţia predilectă a romilor ciurari din neamul **„curtenilor"**. Strămoşul lor, Gheorghe Duminică, fierar cunoscut în s. Chetrosu, în perioada interbelică, s-a căsătorit cu o ţărancă moldoveancă, Alexandra Grosu. Această asimilare benevolă, „din dragoste reciprocă", a influenţat educaţia ulterioară a copiilor lor, ce au preferat să vorbească în limba moldovenească, neglijând limba strămoşilor lor ciurari. Drept urmare, ei au fost numiţi „curteni", adică „romi corciţi". Fierăria a fost o ocupaţie prestigioasă şi pe timp de pace şi de război. Dl Iacov Duminică, participant la cel de-al doilea Război Mondial, menţionează faptul că romii „care nu aduceau nici un folos pentru ţară, nu s-au înrolat la armată, nu lucrau nicăieri, umblau brambura cu şatra" au fost deportaţi la Bug, ca să prelucreze acolo pământurile pustiite de război. Pe când cei care lucrau sau făceau armata la români, erau lăsaţi la vatră. După război, pe timp de foame, neamul curtenilor a supravieţuit în mare parte, datorită meşteşugului lor, destul de solicitat de ţărani. Atunci „era o vreme grea", puţini fierari au rămas în satul Chetrosu, numai Iacov şi fratele său Simion Duminică, dar comenzile pentru ei nu conteneau: reparaţia şi confecţionarea utilajului agricol, căruţelor, potcovirea cailor, etc. Plata se făcea în produse alimentare, care erau practic absente în acea perioadă. Astfel, fierăria a salvat de la pieire neamul romilor curteni, altminteri „atunci, mureau şi ei de foame, ca muştele". În perioada sovietică, romii fierari s-au înscris printre primii în gospodăria colectivă (colhozul „Maxim Gorki") din s. Chetrosu, munca lor era la fel de necesară şi bine plătită. Domnul Iacov Duminică a lucrat 20 de ani în colhoz, primea anual câte 3-4 tone de grâu; în calitate de meşter făcea câte 6-8 „trudozile" pe zi sau 1200 „trudozile" pe an, „pe banii cei vechi primea 20 copeici (plata echivalentă pentru o zi de muncă – limba rusă: „**трудодень**"), ulterior se plăteau 3 ruble sovietice pentru o „trudozi". La începutul anului 1991, fierarul Iacov Duminică a agonisit 30.000 de mii ruble, pe care „le ţinea ca să aibă de pâine, înainte de moarte", însă această „avere" a dispărut fără urmă împreună cu Uniunea Sovietică (Duminică Iacov, 1924, nr. 5).

Alte două ocupaţii tradiţionale a ciurarilor sunt ciubotăria şi agricultura. În prezent, cel mai cunoscut ciubotar din satul Chetrosu este domnul Vasile Duminică, din neamul lui „grastneri" (limba romani: „**grast**" = cal). Bunelul lui, Tudor Duminică, „avea cai buni", de aceea a fost poreclit „grastneri". Totodată, el era de meserie potcovar şi deseori „ţinea cu cleştele buzele cailor ca să le pună dangaua pe şold". Această meserie era bine răsplătită, puţini oameni „se pricepeau la cai, la el permanent erau buzunarele pline de bani, câteodată el îi scotea şi din ciubote". Însă el a murit subit, încă în perioada interbelică, până la război: „a nimerit într-o seară sub o ploaie torenţială, l-au luat apele, a ajuns cu mare greu acasă, după care s-a dus în pământ". De aceea, nepotul său (Vasile Duminică) a preluat meseria tatălui – ciubotăria; graţie pentru munca prestată a obţinut multe premii şi distincţii în perioada sovietică, care sunt şi astăzi mândria lui" (Морозов, 1989).

Agricultura a oprit peregrinarea ciurarilor, majoritatea lor au primit în perioada interbelică, „de la români", câte 6 hectare de pământ la Cioara (lângă staţia de cale ferată din or. Drochia). Printre cei care au primit pământ gratis au fost şi romii ciurari din familia Cibotari, din neamul lui „Duca". Acest supranume a fost „inventat" lui Andrei Cibotari, de mama lui, care a auzit la radio despre asasinarea prim-ministrului României Ion Gh. Duca (1879-1933). De atunci, ea la dezmierdat cu numele „Ducuşor", iar descendenţii lui au intrat în neamul lui „Duca". Romii ciurari, până la război, când „erau cu românii", erau „mai săraci, decât acum, dar mai uniţi". În prezent, ei „oleacă s-au îmbogăţit şi cam se dau deoparte". Femeile lucrau de rând cu bărbaţii pe deal cu sapa, era greu să prelucrezi atâta pământ. Până în prezent ei se întreabă „de ce românii le-au dat atâta pământ şi cine a făcut această pomană?". Toată recolta strânsă de pe deal era folosită de ciurari în propria gospodărie, nimeni „nu s-a îmbogăţit cu munca de la câmp, romii ciurari cu ea doar se hrăneau, dar nu se îmbogăţeau ca popeştenii". Romii popeşteni plecau în „lumea largă" cu şatrele şi se ocupau cu „specula", se rugau la Dumnezeu să le dea cât mai multă bogăţie şi aur, iar ciurari se sculau dimineaţă devreme, se rugau să fie ploaie, roadă bogată, să se facă pâinea, să fie mereu pace şi sănătate. Romii ciurari nu au lideri de comunitate ca la popeşteni, aşa-numiţii „baroni", fiecare familie are „baronul său", care este „tata, capul familiei, din cuvântul lui nu iese nici femeia, nici

copiii". Astfel, romii ciurari, toată viaţa lor au lucrat la pământ alături cu moldovenii şi treptat „s-au dat în rând cu lumea", şi-au schimbat modul de trai şi limba (nu vorbesc „aşa de bine şi curat" ţigăneşte ca popeştenii, aceiaşi deosebire este la graiul moldovenilor şi românilor). În prezent, o parte dintre ei pleacă peste hotare în căutare de lucru (mai mult bărbaţii, care lucrează la construcţii), iar femeile s-au „specializat" în vânzarea cu amănuntul, la piaţa din oraşul Drochia, a produselor textile, încălţămintei, rechizitelor de birou, care sunt cumpărate angro, mai ieftin, la Cernăuţi (Cibotari Lilia, 1966, nr. 6).

Totuşi, pe lângă această asimilare socio-economică, ei continuă să-şi păstreze tradiţiile pe care „le-au apucat din bătrâni". Aceste obiceiuri sunt legate de naşterea copilului, botezul, cumetria şi nunta.

Prima „poartă a vieţii" la romii ciurari este **Naşterea copilului**. Iniţial, când femeia romă „prinde gravidă", o perioadă de timp (când încă nu iese la iveală sarcina) ea nu are voie să anunţe semenii săi despre acest fapt (care nu este bine să fie lăudat), pentru a nu aduce „vorbe rele" pe seama fătului. Doar atunci, când „pântecele începe să crească" femeile rome anunţă acest eveniment semnificativ ce este aşteptat de curând, tăcerea nu este acceptată, deoarece, dacă viitoarea mamă tace cu încăpăţânare – „copilul se naşte mut". Totuşi, mama fetei, depistează cu uşurinţă primele indicii ale însărcinării acesteia: culoarea feţii se schimbă, apar semne de oboseală, somnolenţă şi neglijenţă, scade pofta de mâncare, consumă multe murături etc. O „femeie pricepută" vede îndată aceste simptoame, ea o „iscodeşte" pe fată, când ultima oara aceasta s-a cuplat cu soţul ei (până sau după postul canonic bisericesc) şi-i stabileşte cu aproximaţie data naşterii. La început, „când pântecele încă nu a crescut destul", pentru a afla genul copilului „se trag cărţile"; mai apoi el se stabileşte după forma sarcinii: „dacă pântecele este mai ascuţit, femeia va naşte băiat, iar dacă el se rotunjeşte – va fi fată". Cu toate că femeia romă este însărcinată, ea nu-şi întrerupe obligaţiile ce le are prin casă: ea continuă să facă curăţenie, spală rufele, face mâncare, etc. După o lună, „ameţeala trece" şi femeia însărcinată „revine la normal". În perioada însărcinării, femeile rome nu au dreptul să facă mai multe lucruri pentru a feri naşterea copilului de diferite necazuri nefaste pentru sănătatea lui: a) Nu trebuie să se uite cu mirare la altă femeie însărcinată (copilul va muri „deochiat" în pântecele mamei sale); b) Nu trebuie să privească spre soare (copilul se va naşte orb); c) Nu trebuie să privească la incendiu sau la „foc mare" (pe faţa copilului vor apărea semne pronunţate); d) Nu are voie să obijduiască animalele, mai ales, să dea cu piciorul în măţe sau câini (pe corpul copiilor va creşte, în locurile atinse brutal, părul acestor animale sau cozi de natură animalieră); e) Nu trebuie să fure, altfel, imaginea obiectului sustras va apărea în pielea nounăscutului (furtişagul se permite numai în cazul când viitoarea mamă doreşte ca la copilul ei să fie părul creţ; atunci, ea trebuie să ciordească nişte surcele în poala sa); f) Femeia însărcinată nu are dreptul să păşească peste o sfoară întinsă sau să sară peste un gard (de altfel, cordonul ombilical va înăduşi fătul în pântece). Totodată, dorinţele femeilor rome însărcinate erau o lege nescrisă pentru cei din jur; dacă acesteia i se făcea poftă de ceva (fructe, legume, produse alimentare) sau îi plăcea de un lucru, orice gospodar trebuia s-o servească gratuit sau să-i ofere un cadou. Altfel, în caz dacă aceste doleanţe nu sunt înfăptuite, cel mai scump obiect din casa celui ce a refuzat să satisfacă aceste cerinţe naturale, va fi „ros de un şoarece". Totodată, dacă nu sunt împlinite poftele femeii însărcinate, acest neajuns de natură psiho-biologică se reflectă negativ asupra copilului. În prezent, naşterea copilului „este primită" gratuit de moaşe profesioniste la maternitate. După ce femeia iese cu copilul sănătos, la uşa maternităţii, soţul remunerează moaşele în mod simbolic cu un „mohorici" (cumpără o sticlă de şampanie, flori şi o cutie de bomboane „scumpe") (Duminică Ada, 1975, nr. 7).

A doua „poartă a vieţii" este **Botezul copilului**. După ce a născut, femeia romă nu are voie să iasă din ogradă timp de 40 de zile „până nu i se face molitvă la biserică". În caz contrar, conform tradiţiei rome, ea nu este „curată" şi pe unde are să calce „va arde pământul de sub picioarele ei". Tot în această perioadă, după naştere, până „nu se curăţă", femeia romă nu are voie să prepare „mâncare caldă" pentru bărbat şi oaspeţi. De aceea, ea este asistată la treburile casnice de rudele sale apropiate, care vin s-o ajute. Numai în cazuri excepţionale, femeia romă poate părăsi ograda sau dacă pe dânsa nu are cine s-o ajute, ea se duce după 10 zile la biserică şi „face jumătate de molitvă". De asemenea, în unele cazuri, când nu are cine, se implică şi soţul în gestionarea gospodăriei: aduce apă de la fântână, aprinde focul în casă, se duce la magazin după produse alimentare, etc. În ziua botezului mama se duce cu copilul la biserică, dar se opreşte la intrare, în coridor. Nănaşa de cununie ia copilul în braţe şi intră în biserică. Acolo ea „pregăteşte apa de botez pentru copil" şi caută împreună cu tatăl copilului în cartea sfinţilor un nume de botez pentru nou-născut. După ce copilul este botezat, „scăldat în apa sfinţită, curăţat şi dat în legea creştinească", nănaşa scoate crijmele şi-l înfăşoară. Apoi preotul vine la mama copilului în coridor „şi-i pune poala în cap, o spovedeşte, o curăţă şi-i iartă păcatele". După ce „s-a curăţat prin spovedire", mama preia copilul de la nănaşă şi se duce cu el până la pragul altarului: dacă este fată, ea rămâne în prag, iar dacă este băiat, preotul îl ia în braţe şi se duce cu el în altar. După botez se aprind lumânările, iar cu busuiocul muiat în aghiazmă preotul stropeşte copilul şi naşii. Apoi preotul ia cartea şi citeşte botezul, iar cei prezenţi înconjoară masa şi cristelniţa, unde a fost botezat copilul. După botez toţi se întorc la casa nou-născutului, unde părinţii fac cumetria. Mama mulţumeşte cumetrele că „i-au dat copilul în lege", le aşează la masă, muzicanţii încep să cânte, începe veselia. Mai spre seară, vin şi ceilalţi oaspeţi: prieteni, vecini, rudele părinţilor copilului, care nu au participat la botez – lăturaşii. După botez, copilul

se miruieşte („doarme în mir"), iar cumetrele îi fac „sprâncenele", adică, cu lumânările aprinse, cumpărate de la biserică se face o cruce la uşorul uşii; dacă este fată „sprâncenele se fac mai drepte, crucea trebuie să fie mai frumoasă." În toiul petrecerii, când se adună toţi oaspeţii, părinţii copilului închină colacii; fiecare pereche de cumetri, primeşte o pereche de colaci, care sunt acoperiţi cu diferite obiecte: ştergare, plăpumi, seturi de lenjerie de pat, haine, veselă etc. După închinarea colacilor, cumetrele se duc în casă „să mai vadă ce face copilul" şi încep să închine diferite daruri la copil. În ogradă sau în casă pe o masă se pun hăinuţe pentru copil, lenjerie, jucării. Apoi, când naşul cel mare doreşte „să facă un cadou mare" la copil, se închină paharele, adică cumetrii „încep să pună banii pe pieptul copilului". Nănaşa vine cu o coşarcă mare, unde se pune la început o hrincă de pâine cu sare, ca să aducă noroc, iar deasupra ei naşul cel mare pune bijuterii de aur şi valută străină („câte 200 euro sau 300 dolari"). De obicei, la cumetria romilor ciurari, se pun mulţi bani, ca şi la o nuntă, în dependenţă cu ce sunt acoperiţi colacii cumetrelor. A doua zi dimineaţă, cumetrele fac „scăldătoarea copilului, pentru a-l îndrepta", îi dăruiesc săpun, şampon, seturi pentru baie, bani, etc. Copilul se scoate din mir şi se scaldă într-o cadă cu apă, unde se pun şi flori (de obicei, busuioc); după aceasta apa se toarnă la rădăcina unui copac (Rădiţă Natalia, 1970, nr. 8).

A treia poartă a vieţii este **Căsătoria tinerilor.** Educaţia copiilor până la căsătorie se face în concordanţă cu tradiţiile romilor ciurari. Băieţii de la 5-7 ani, ajută părinţii şi învaţă îndeletnicirea predilectă a lor (agricultura, ciubotăria, fierăria); apoi se duc la şcoală, unde „mai capătă o profesie cu ajutorul căreia pot să întreţină familia lor". Fetele până la vârsta de 10 ani sunt lăsate în voie „să se joace în drum, împreună cu băieţii, pe urmă mama pune mâna pe gâţa fetei şi o aduce în casă". Ea o iniţiază pe fata ei cu lucrul prin casă, o învaţă să prepare diferite bucate gustoase, o pune la cale, îi limitează „primblările prin sat"; în afară de şcoală, aceasta nu are voie să se reţină în altă parte. La şcoală, fata se întâlneşte, vorbeşte şi se joacă doar cu fetele, dacă are fraţi sau verişori mai mari se duce cu ei seara la „discotecă"; aceştia o păzesc să „nu fie furată de flăcăi străini care să-şi bată joc de dânsa şi apoi s-o lese cu copilul în poală". Dacă fata se întâlneşte cu un băiat din „familie bună", care o aduce la timp acasă şi se ţine de cuvânt, atunci părinţii fetei îi permit să iasă cu dânsul în sat. Majoritatea căsătoriilor romilor ciurari sunt timpurii (până la 18 ani); deseori, părinţii persistă să găsească o pereche pentru copiii lor dintr-o „familie bună". Aceste familii tradiţional oferă o educaţie „mai aleasă" copiilor lor, care „nu sunt analfabeţi, ştiu să converseze civilizat, din gura lor „nu ies vorbe urâte", menţin igiena corporală şi hainele „sunt aranjate bine pe corpul lor", ştiu cum să primească în casa lor oaspeţii, poarta la ei este mereu deschisă; fetele menţin curăţenia în gospodăria lor, fiecare lucru îşi are locul lui în casă, nu fumează, îşi ascund picioarele şi nu le afişează în public; băieţii nu umblă după droguri şi alcool, sunt educaţi cu munca, nu se lenevesc". În prezent, însă, majoritatea tinerilor romi ciurari se căsătoresc din dragoste, puţini dintre ei mai ţin cont („ca pe timpuri") de familia partenerului lor. Din această cauză, fetele „se fură", deoarece, la început, părinţii tinerilor din varii motive „nu ajung la o înţelegere" şi nu le place „viitorul mire", care: trăieşte în alt sat, este mai sărac, nu îi place să muncească, „umblă toată noaptea prin alte părţi şi nu doarme acasă", are în sat o reputaţie proastă, este bogat dar nu este dintr-o „familie bună", etc. Totuşi, după ce fata s-a lăsat să fie „furată din dragoste", a stat în casa băiatului trei zile şi s-a „culcat cu dânsul din înţelegere reciprocă", părinţii băiatului se duc la părinţii fetei cu o sticlă de şampanie, pe care leagă o panglică de culoare roşie pentru a finisa „runda de negocieri" şi mulţumesc viitorilor cuscri, care au educat şi au crescut o „mireasă cinstită", ajung la o înţelegere comună privitor la locul, timpul şi costul nunţii. Însă mirele, trebuie „să-şi măsoare bine potenţialul financiar al părinţilor lui", pentru că dacă el este dintr-o familie săracă şi nu poate să asigure o nuntă bogată (de aproximativ 50 000 de dolari) pentru rudele miresei, atunci se face „judecata ţigănească" şi băiatul plăteşte o amendă costisitoare pentru că a furat fata şi „s-a culcat cu dânsa". Dacă amenda pentru furtul fetei nu se plăteşte de rudele băiatului, atunci el este chemat în „judecata gajiilor" (este tras la răspundere de organele justiţiei de stat). Însă, această cutumă se aplică doar în cazul când băiatul este mai în vârstă decât fata (minoră) pe care el a furat-o. Astfel, în prezent, sunt „furate" mai mult fetele „sărace şi frumoase", iar dacă doreşti să te căsătoreşti cu o fată mai bogată, trebuie să te înţelegi primordial cu părinţii ei. Dacă fata este frumoasă şi tânără şi-i dintr-o familie bogată, atunci ea va avea mai mulţi „peţitori în lege", în pofida faptului că a fost anterior furată şi „a rămas fără de cinste". Totuşi, în prezent, „cinstea miresei" este un atribut destul de important pentru nunta romilor ciurari. În mijlocul nunţii, cearşaful (pe care s-au cuplat însurăţeii) cu urmele de „sânge proaspăt", este „jucat" de fraţii şi verişorii miresei, care în semn de mândrie şi dovadă că „mireasa a fost cinstită şi-i din familie bună", îşi pun „buchete de nuntă" din flori roşii în piept. Însă dacă soacra mică, din necunoaştere a afirmat în timpul înţelegerii, că fata ei este cinstită, dar această „şi-a pierdut mai demult, în secret, cinstea în drum", atunci „învoiala se strică". Din cauză că socrii mari au fost amăgiţi în privinţa miresei, responsabilităţile financiare se modifică şi atunci, socrii mici plătesc toate cheltuielile legate de nuntă. De aceea, dacă o mamă are fată mare acasă, ea nu mai pleacă în străinătate, să-şi caute de lucru împreună cu soţul, ci stă acasă pentru ca „să-şi păzească fata şi s-o pregătească de nuntă". Copiii lăsaţi în voia lor, nu primesc o educaţi bună şi „repede se strică, încep să se apuce de mai multe „prostii" şi nu mai ai nici o perspectivă în viitor". După nuntă tinerii se cunună la biserică; mireasa şi copiii „trec în familia tatălui", cu toate că înscrierea

în Oficiul Stării Civile, uneori, este neglijată şi de romii ciurari, care, în mod particular, pentru a pretinde la alocaţii sociale nu-şi înregistrează oficial căsătoriile lor (Duminică Natalia, 1931, nr. 9).

Astfel, educaţia tinerei generaţii este un element definitoriu în viaţa romilor ciurari din satul Chetrosu. Prin aceasta şi se explică gradul înalt de integrare a lor în societate contemporană, prin valorile morale şi culturale implantate în copilărie. Oricât de grea a fost viaţă lor de după cel de-al doilea Război Mondial şi în prezent, în perioada de tranziţie, ei tot timpul „au fost alături cu cartea" şi s-au familiarizat cu „profesiunile contemporane"; au găsit uşor ieşire din situaţii dificile şi se străduie ca „tot timpul să fie o bucată de pâine pe masă, înţelegere în familie şi curăţenie în casă".

Literatura

Biroul Naţional de Statistică al Republicii Moldova «Recensământul populaţiei 2004. Caracteristici demografice, naţionale, lingvistice, culturale» // Chişinău, 2006.

Burtea Vasile «Rromii în sincronia şi diacronia populaţiilor de contact» // Bucureşti, 2002.

Chelcea Ion «Ţiganii din România. Monografie etnografică» // **Bucureşti, 1944.**

Informator nr. 1, Gheorghe A. Cibotari (n.1962), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 2, Varvara C. Duminică (n.1959), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 3, Profira V. Alistari (n.1927), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 4, Ion C. Neniţă (n.1946), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 5, Iacov G. Duminică (n.1928), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 6, Lilia F. Cibotari (n.1966), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 7, Ada V. Duminică (n.1975), satul Chetrosu, raionul Drochia.

Informator nr. 8, Natalia L. Rădiţă (n.1970), satul Gribova, raionul Drochia.

Informator nr. 9, Natalia T. Duminică (n.1931), satul Chetrosu, raionul Drochia

Lista familiilor de romi locuitori în s. Chetrosu, r-nul Drochia // Raport statistic, Nr. 311, 28 iulie 2008, Consiuliul sătesc Chetrosu, Primăria.

Novac A., Novac D. «Istoria satului Chetrosu» // Timişoara, 2003.

Panaitescu I. C. «Robii. Aspecte ţigăneşti» // Bucureşti, 1928.

Zagaevschi Vitalie «Chetrosu» // Localităţile Republicii Moldova, Vol. 3, C-Ch, Chişinău, 2001.

Деметер Р. С., Деметер П. С. «Цыганско-русский и русско-цыганский словарь (кэлдэрарский диалект)» // Русский язык, М., 1990.

Морозов А. «Василий Петрович Доминика за работой» // Железнодорожник Молдавии, 02.06.1989.

Rezumat

În cadrul acestui articol sunt prezentate rezultatele investigaţiei etnologice realizate în satul Chetrosu, raionul Drochia. Grupul ţintă investigat a fost populaţia de etnie romă, care face parte din neamul „ciurarilor", strămoşii cărora au confecţionat ciururi. Structura articolului este compusă din unele versiuni, privind originea localităţii, identitatea etnică, ocupaţiile specifice, diferenţele socio-culturale persistente în cadrul comunităţii romilor ciurari şi celelalte grupuri de romi. În urma trecerii treptate la un mod de viaţă sedentar, romii ciurari şi-au schimbat ocupaţia lor tradiţională şi au însuşit alte îndeletniciri predilecte: fierăria, agricultura şi ciubotăria. Totodată, în cadrul acestui studiu etnologic este descrisă atitudinea ciurarilor faţă de educarea copiilor pe parcursul celor „trei porţi ale vieţii": naşterea, botezul, nunta; menţinerea tradiţiilor familiare şi gradul înalt de integrare socială, economică şi spirituală a acestei comunităţi etnice în societatea contemporană.

Cuvinte-cheie: romi „ciurari", identitatea etnică, ocupaţiile tradiţionale, educaţia copiilor.

Резюме

В данной статье, автор благодаря этнологическому полевому исследованию проведенному в селе Кетросу, Дрокиевского района, описывает молдавскую этнографическую группу цыган – «чурари». До недавних пор традиционное занятие этой группы цыган было изготовление сит, для разных бытовых нужд крестьян. В связи с постепенным переходом на оседлость, чурари поменяли свой вид деятельности, занимаясь кузнечеством, сапожничеством и земледелием. В настоящее время, именно у этой группы цыган высокий уровень образования и очень широкий спектр профессий. По этому, особое внимание автор статьи уделяет традиционному воспитанию детей чурар, их внутрисемейным обязанностям, интеграционным аспектам, сохранению этнической идентичности, духовному восприятию жизни с точки зрения благопристойной семьи в современном обществе.

Ключевые слова: цыгане – «чурари», традиционное занятие, этнографическая группа, детское воспитание.

Summary

This scientific research was meant to conclude the ethnological investigation of the village Chetrosu, district Drochia. The target group of this project was the Roma population, nevertheless they belong to ancestry of the „Ciurarya" (tam's men), for centuries having this prior occupation. After the gradual transition to the sedentary way of life, the traditional employment of "ciurarya" are changed: smithery, shoemaking, agriculture. The subject of the research is based on the historical, ethnological and social aspects of the "Ciurarya" of Chetrosu. The author analysis of the target children group reflects the higher comprehensions of the education, way of living, traditional Roma family relations, ethnic integrity that is very relevant information for the autochthon ethnographical science.

Key-words: „Ciurarya", traditional employment, ethnic group, children education.

A. BÎTCĂ

COPILUL ÎN DACIA ROMANĂ

Prezenţa copiilor în viaţa societăţii antice se face simţită prin intermediul inscripţiilor, reprezentărilor figurative, unde apar împreună cu familia lor, dar şi prin intermediul vestigiilor arheologice, în special teracotele care reprezintă jucării.

Din start trebuie menţionat faptul că apariţia în inscripţii a termenilor care au în vedere copiii, nu se referă întotdeauna la aceştia, ca şi vârstă, ci se referă în special la legătura de rudenie dintre părinţi şi copii, exprimând în mod special condiţia legală a persoanei. Această situaţie poate fi elucidată cu ajutorul onomasticii, deoarece există o legătură indispensabilă între situaţia juridică şi numele persoanei. Izvoarele epigrafice din Dacia prezintă societatea de aici ca pe cea din imperiu, ea fiind complexă şi deseori cu situaţii confuze, dacă ne referim la relaţia juridică dintre persoane. Conform tradiţiei şi regulilor, sistemul de tria nominală se referea la cetăţeni, chiar dacă, uneori practica ne arată cazuri de uzurpare a acesteia, fapt condamnat prin lege. Acest sistem a fost adoptat şi de către daco-romani, sistem ce a fost adus din imperiu odată cu cucerirea şi transformarea Daciei în provincie. Având la bază această modalitate de nominalizare se pot determina în inscripţiile din Dacia câteva categorii de copii (Stănescu, 2004, 187): copii legitimi, copii nelegitimi, adoptivi, alumni, pupili.

Copiii legitimi reieşeau din legăturile legitime ale părinţilor, adică care au convieţuit într-o căsătorie şi poartă întotdeauna un *nomen gentilic* identic cu al tatălui, ca de exemplu într-o inscripţie descoperită la Drobeta (IDR, III/1, 118):

D(is) M(anibus) / P(ublio) Aelio / Ariorto / IU-Iuiro an(nuali) m(unicipi) D(robetae?) / interfect(o) / a latronibus / uix(it) an(nis) L. Ulpia / Digna con(iugi) / pientissimo/ et P(ublius) Ael(ius) fil(ius) et P(ubli) / hel(ii) Vale(n)s et Au-/darus n(epos) b(ene) m(erenti).

"Zeilor Manes. Lui Publius Aelius Ariortus, duumvir annual al municipiului Drobeta, ucis de tâlhari, a trăit 50 de ani. Ulpia Digna soţia prea pioasă şi Publius Aelius fiul şi Publii Aelii Valens şi Audarus nepoţii (au pus monumentul) celui ce a bine meritat.".

Copiii nelegitimi, care rezultau din uniunea nelegală a două persoane, din varii motive, erau numiţi cu termenele de *spurius*, caz în care identitatea tatălui nu era cunoscută şi *notus*, caz în care copilul îşi cunoştea tatăl, doar că acesta nu l-a recunoscut (A. Stănescu, 2004, 194). În categoria copiilor nelegitimi, din punct de vedere juridic se încadrau urmaşii a mai multor categorii de persoane: a peregrinilor (IDR, III/4, 196, 197, 198, IDR III/3, 420), care încă nu au primit cetăţenia, a militarilor în termen care trăiau în diverse uniuni de convieţuire conjugală (IDR, II, 34, 350, IDR, III/5, 420), de asemenea care reieşeau dintr-o comuniune a unui om liber şi un sclav (Tudor, 1957, 274), de asemenea copii născuţi de foste sclave care mai erau numiţi *liberi naturales* (IDR, III/2, 373, 402, 444, 453,).

Copiii adoptivi în Dacia sunt atestaţi prin intermediul câtorva inscripţii, fapt ce se poate distinge tot prin intermediul numelui, deoarece odată intrat în familie noul venit primea întregul nume al acesteia (Cagnat, 1924, 72), sau prin certificarea expresă a acestei acţiuni în textul inscripţiei. Astfel de cazuri sunt atestate la Apulum (IDR, III/5, 439, 441), la Ulpia (IDR, III/2, 438).

Alumni, în imperiul roman erau consideraţi copiii crescuţi de altcineva în afară de părinţi (Stănescu, 2004, 196), dar totuşi nu cei adoptaţi prin noţiunea adopţiei, mai degrabă se subînţelege că este vorba de liberţi. Practica de expunere a pruncilor în Dacia se pare că nu era atât de răspândită ca şi la Roma, acei copii ulterior fiind consideraţi alumni. În Dacia există doar o atestare a unui astfel de caz şi anume este vorba de textul unei tăbliţe cerate găsită la Alburnus Maior (IDR, I, TabCerD, VI), care specifică proveniența unei sclave, ce urma să fie cumpărată – cea de prunc găsit.

Copiii aflaţi sub tutelă, numiţi *pupillus*, sunt doar patru la număr în Dacia. Este vorba despre Valerius Festivus (CIL, III, 7650), care pune un epitaf tutorelui şi celor trei fii ai săi. Calitatea primului de copil adoptat este explicit exprimată în inscripţie, probabil adoptat de un camarad de arme al tatălui său, la rugămintea acestuia prin intermediul testamentului. Alt caz este al celor trei fraţi din Apulum (IDR, III/5, 527), care rămânând orfani, pun inscripţia funerară pentru tată prin intermediul tutorelui.

Materialul epigrafic ne redă în primul rând condiţia juridică şi poziţia socială a copiilor din provincie, mai puţin activitatea lor zilnică, dar care este foarte importantă a fi cunoscută pentru a ne face o imagine clară asupra copilului din Dacia. Bineînţeles, activitatea din totdeauna a acestora era joaca, dar nu este exclus faptul ca ei să fi fost antrenaţi în ocupaţiile cotidiene ale părinţilor, precum apar reprezentaţi pe imagini din imperiu (Carcopino, 1979, 210). Copiii erau antrenaţi în muncile zilnice de pe lângă gospodărie, ca de exemplu păşunatul vitelor, culesul fructelor şi altele.

Prezenţa şi încadrarea copiilor în viaţa socială din Dacia o vedem şi prin descoperiri ale jucăriilor acestora. Să nu ne facem o părere greşită că în antichitate, în perioade de războaie şi conflicte armate, copiii nu se jucau. În toate timpurile micuţii au căutat să se joace, să inventeze diverse jucării şi hârjoneli, în mare parte tinzând să imite lumea celor adulţi. Jucăriile descoperite în Dacia sunt ca şi cele cunoscute la

Roma şi în imperiu şi care precum în timpurile moderne ţin să amuze copilul, dar să şi-l ajute să se formeze pentru viaţa matură. Încă din primele zile acestora li se dădeau jucării care făceau mult zgomot numite *crepundia*, care până în prezent este foarte slab reprezentată în Dacia, un exemplu în acest sens fiind un bust de fetiţă confecţionat de un coroplast, descoperit la Apulum (Gramatopol, 1982, 192). Figurina făcea zgomot, deoarece meşterul a pus o bilă în interior şi când era agitată aceasta se mişca, producând sunete, astfel atrăgând atenţia copilului.

Pe măsură ce copilul creştea era interesat de multe alte obiecte şi jucării. Din totdeauna cei mici erau atraşi de imagini inedite, de fiinţe cu trăsături neobişnuite. Printre acestea în primul rând erau diverse figurine cu chipuri neordinare şi caraghioase, dar şi păpuşile, care într-un număr nu foarte mare se întâlnesc şi în Dacia. O descoperire interesantă în acest sens a fost făcută la Celei (Bondoc, 1976, 56), este vorba despre un bust care are capul rotund, chel, ochii migdalaţi, nasul gros şi buzele cărnoase, cu mâinele modelate până la umeri. Probabil acesta reprezenta vreun personaj din poveştile şi basmele copiilor de atunci. Un exemplar analog a fost descoperit la Drobeta (Civilta romana, 1970, 262), doar că acesta are un smoc de păr pe cap. Cu atenţie la detalii au fost modelate alte două busturi descoperite la Apulum (Pop, Dănilă, 1971, 130). Acestea au capul pleşuv, urechile mari, nasul gros şi ochii mici. Înfăţişarea figurinelor nu se caracterizează prin trăsături fizionomice plăcute, dar cum aprecierea de frumos rămâne la latitudinea fiecăruia nu ţinem sa le definim din acest punct de vedere, important este descoperirea unor astfel de păpuşi, ce ne vorbesc despre ocupaţiile şi preferinţelor copiilor. Tot în această categorie de jucării se încadrau acele personaje antropomorfe confecţionate din detalii care erau unite cu aţă, de genul celor de la teatru de păpuşi. In acest context amintim două piese care au fost la un moment dat elemente ale unor păpuşi. Este vorba de un picior desculţ descoperit la Romula (Bondoc, 2005, 262), care are un orificiu transversal în zona genunchiului, prin care se trecea aţa. O altă astfel de piesă a fost descoperită la Turda (Ungureanu, 2008, 72). Toate aceste piese erau executate de către coroplaşti în cuptoarele lor, fapt demonstrat şi printr-o descoperire făcută la Slăveni (Bondoc, 2005, 180), unde s-au găsit tipare pentru astfel de figurine. Aceştea alături de alte obiecte produceau jucării pentru copiii lor, dar şi în scop de comercializare. Bineînţeles că numărul jucăriilor era mult mai mare, confecţionate fiind din lemn, material neperisabil, dar care nu s-a păstrat până azi.

O altă categorie de jucării preferate de copiii din Dacia erau soldăţeii şi cavalerii. Din motive lesne de înţeles micuţii aveau tendinţa să se joace cu aceştia, doar trăiau într-o societate de militari şi veterani, careşi transmiteau valorile şi aspiraţiile celor mici. Un soldăţel a fost descoperit la Apulum (Pop, Dănilă, 1971, 130), acesta era înzestrat cu un mic scut şi orificiul din palma dreaptă sugerează că ar fi avut şi o lance. Din această categorie face parte şi cavalerul de la Celei (Ungureanu, 2008, 71), compus din două piese, calul şi călăreţul. Fiecare dintre acestea au fost turnate într-un tipar individual, după care piesele s-au "sudat", dar dificultatea acestei operaţiuni şi-a spus cuvântul şi sudura s-a efectuat defectuos. Calul, la fel şi călăreţul, se încadrează în tipologia cunoscută atât pentru Dacia, cât şi pentru întreg imperiu, primul are urechile ascuţite, ochii rotunzi, executaţi prin incizii, botul rotund cu două găuri, al doilea la fel nu se bucură de trăsături care să-l individualizeze, pe spate îi este aruncată o manta, faldurile căreia sunt redate prin incizii. Lucrarea este lipsită de valoare artistică, executarea fiind rudimentară, ceea ce nu deranja pe copil, acesta mândrindu-se chiar cu ea, în timp ce o trăgea de sfoară, deoarece orificiul din botul calului şi rotiţele în loc de picioare permiteau acest lucru. La fel de rudimentar şi fără o atenţie deosebită asupra detaliilor a fost executat şi călăreţul descoperit la Cicău (Winkler, Păuş, 1975, 599) . Şi în cazul precedent, dar şi în acesta este vorba de soldaţi, deoarece călăreţii erau înzestraţi cu arme: scut şi lance. Alţi doi călăreţi provin de la Turda (Cătinaş, 1995, 464), unul dintre ei are rotiţe în loc de picioare, în rest aceeaşi tipologie şi modalitate de confecţionare. Tot în acest oraş au fost descoperiţi şi patru căluţi (Pop, Jude, 1972, 37). Preferinţa copiilor faţă de căluţi este lesne de înţeles, acesta fiind omniprezent, precum este maşina astăzi şi respectiv jocul cu maşinuţa, în special în cazul băieţilor. Numărul mai mare de cai şi călăreţi faţă de cel al soldaţilor, poate că demonstrează o preferinţă pentru primele (Comănescu, 1965, 801), dar poate să fie şi doar întâmplarea că din acestea s-au descoperit mai multe. În mod cert copiii îşi organizau bandele lor de războinici şi încercau să copieze acţiunile militare ale maturilor, chiar şi numărul căluţilor descoperiţi credem că este infim de mic faţă de situaţia reală, majoritatea lor fiind confecţionaţi din lemn, material uşor de prelucrat şi care pur şi simplu nu s-au păstrat până azi.

In afară de căluţii de la Turda se mai cunosc câteva astfel de descoperiri, dintre care doi provin de la Ulpia (Bona, Petrovski, 1983, 411) şi unul de la Jupa, care se încadrează în tiparul prezentat. În cazul cailor simpli substituirea picioarelor cu rotiţe nu era o regulă, dar puteau fi şi astfel de situaţii, precum este cel de la Micia (Bondoc, 1976, 60), care are şi botul adaptat pentru a i se lega o sfoară şi unul de la Romula (Bondoc, 1976, 61), care are aceleaşi caracteristici. Acestea din urmă, spre deosebire de precedenţii, au fost executaţi mai bine din punct de vedere artistic, având elementele caracteristice bine modelate şi accentuate. Tot la Romula mai sunt atestaţi alţi doi căluţi, care au un chip mai deosebit faţă de modelul obişnuit, gâtul fiind mai lung şi capul mai ridicat. Căluţului ca mijloc de transport nu putea să-i lipsească atelajul, o jucărie la fel de preferată de către

copii. Astfel de descoperiri sunt două triga de la Slăveni (Bondoc, 1976, 55.), executate neglijent fără ca meşterul să fi atras atenţia la detalii.

În afară de cai şi alte animalele din mediul domestic puteau să reprezinte modele pentru coroplaşti în vederea confecţionării jucăriilor pentru copii. Din totdeauna copiii au fost tentaţi să se joace cu animalele şi păsările din jurul lor, în special când acestea erau de dimensiuni mai mici sau în faza de pui. În acest caz coroplaştii ca să satisfacă aceste dorinţe ale copiilor, au început să le confecţioneze din lut, material ce putea fi pus în tipare, dar şi modela cu mâna, precum şi din alt fel de materiale, precum lemnul, chiar şi bronzul – ce era mai scump. În afară de cal, ca şi partener de joacă ar fi câinele, care a fost prin definiţie apărătorul şi protectorul căminului familial. În Dacia acest animal este reprezentat prin două statuete descoperite la Reşca (Popilian, 1976, 232). Figurinele au gâtul scurt, botul rotunjit, două adâncituri ce reprezintă ochii, execuţia lor nu poate fi catalogată de un artistism desăvârşit. Alte figuri de animale reprezentate în provincie nu pot fi încadrate în mod categoric la jucării, ele având şi alte semnificaţii în simbolistica funerară, de aceea, nu insistăm asupra lor, chiar dacă, în anumite situaţii, acestea puteau fi luate de către micuţi şi antrenate în activităţile lor, chiar dacă părinţii le achiziţionau în alte scopuri. Copiii probabil îşi inventau diverse jocuri în cadrul cărora se încadrau diverse obiecte de uz curent gospodăresc, aceasta desigur până ajungeau la vârsta când puteau fi antrenaţi ei înşişi în munca de zi cu zi a părinţilor, ceea le ocupa mai mult timp din viaţa lor, astfel timp pentru joacă ţământându-le mai puţin. Figurine ce pot fi încadrate în categoria jucăriilor au fost descoperite pe întreg teritoriul Daciei, astfel putem spune că preferinţa copiilor faţă de jucării nu se împărţea pe zone anume, aceştia jucându-se cu păpuşi, căluţi, soldăţei etc. indiferent de locul de trai.

Despre poziţia copiilor în societate, dar şi în familie ne vorbeşte şi monumentul funerar, care este o oglindă a societăţii antice. Lapidarii şi sculptorii din Dacia au preluat şi s-au inspirat din repertoriul iconografic al artei provinciale, răspândit în imperiu prin intermediul caietelor model. Din numărul total de monumente funerare din diverse categorii (stele, medalioane, edicule) numeroase sunt cele care reprezintă figurile decedaţilor şi familiile acestora. Atunci când spunem familiile acestora avem în vedere că reprezentarea include unul sau mai mulţi copii. De obicei, în aceste imagini copiii sunt plasaţi în faţa părinţilor (Florescu, 1930, 120). Numărul acestora variază de la unul la şase, fiind plasaţi într-un registru sau două. Interesant este faptul că în cazul în care sunt reprezentaţi mai mulţi copii, fetele sunt plasate în centru, fiind flancate de către băieţi, ceea ce ar vrea să sublinieze protecţia şi grija acestora faţă de primele. Poziţionarea copiilor în faţa părinţilor în funcţie de sex nu este o regulă, deoarece avem cazuri când fetele stau în faţa taţilor şi băieţii în faţa mamei şi invers, probabil că acest lucru depindea de mai mulţi factori. În cele mai dese cazuri copiii din imaginile despre care vorbim vin să imite lumea maturilor, fiind reprezentarea în miniatură a părinţilor în ce priveşte vestimentaţia, coafurile, trăsăturile fizionomice. Vârstele copiilor ce sunt reprezentaţi variază de la aproximativ un an până la majorat, perioadă când aceştia ţin de familia părinţilor. Unele reprezentări redau copiii cu diverse obiecte în mână (Florescu, 1930, 87; Pop, Jude, 1972, 9), care de obicei sunt jucării, floare, sau chiar obiecte de scris. Ultimele ne arată şi o altă ocupaţie, credem destul de importantă a copiilor, şi anume încadrarea lor în procesul instructiv.

Despre faptul că copiii din Dacia mergeau la şcoală sau primeau lecţii de la profesorii particulari acasă ne vorbeşte în mod clar reprezentarea de pe un perete de ediculă descoperită la Germisara (Gostar, 1956, 81). Chiar dacă doar băieţelul din imagine ţine în mâna dreaptă două condeie de scris şi în mana stângă o traistă numită *crumena*, în care se păstrau obiectele de scris, în timp ce fetiţa ţine în mână se pare o pasăre sau un obiect de sticlă, putem afirma că atât băieţii cât şi fetele mergeau la şcoală şi împreună asistau la lecţiile gramaticului, lucru obişnuit pentru antichitatea clasică (Dictionnaire des antiquites, tom 3, vol. II, 1521). Întru susţinerea ideii că copiii din Dacia învăţau, vin şi alte descoperiri, printre care amintim cioburile pe care este încrustat alfabetul latin, ceea ce este evident un exerciţiu de scriere, dar şi numeroase instrumente de scris numite *stili*, descoperite pe întreg teritoriul Daciei. În mod cert pe teritoriul provinciei a existat un învăţământ organizat cel puţin când vorbim de şcoala elementară, în cadrul căreia copilul deprindea un bagaj minim de noţiuni practice elementare (Marţian, 2002, 17). La sfârşitul acestei trepte a învăţământului copilul trebuia să ştie a scrie şi a citi, a număra şi a socoti.

Dacă procesul instruirii se desfăşura în şcoli, sau în cazul unor familii înstărite de aceasta se ocupa un sclav numit *pedagogus*, educaţia copiilor se făcea nemijlocit în familie. Educaţia în familie era diferită în funcţie de statutul socio-economic al copilului. La sate copilul era educat pentru a deveni un bun truditor al ogoarelor, copiii sclavilor erau educaţi pentru a fi slujitori supuşi, iar copiii magistraţilor şi cavalerilor primeau o educaţie ce urmărea formarea lor ca viitori cetăţeni de elită. Prin toate acţiunile sale familia ţinea să transmită valorile strămoşilor tinerii generaţii. Trăsătura originală a educaţiei romane, proces ce se răsfrângea direct asupra copiilor şi care a fost transmisă şi populaţiei din Dacia, era iniţierea progresivă în modul de viaţă tradiţional şi anume cel ţărănesc (Marrou, vol. 2, 1997, 27). Noţiunea de bază a unei astfel de educaţii este respectul faţă de obiceiurile strămoşilor, obiceiuri ce trebuie relevate tineretului

ca un ideal indiscutabil de respectat. În toată lumea romană a fiinţat, în mod constant, o civilizaţie educaţională în cadrul căreia formarea şi educarea permanentă a cetăţenilor constituiau axele principale ale atitudinii civice. Romanii acordau o atenţie primordială formării, modelării conştiinţei colective şi strict individuale a cetăţenilor, procese ce începeau din copilărie.

Ne dăm seama că activitatea copiilor din antichitate nu se deosebea mult de cea a copiilor din zilele noastre. Ei aveau practic aceleaşi preocupări şi îndeletniciri ca şi copiii moderni, aspirând la a imita cât mai bine şi a fi mai buni decât predecesorii lor.

Literatura

Bondoc D. Figurine ceramice romane. Craiova, 2005.

Bondoc D. Tipare şi figurine ceramice romane la Romula // Dacia. Bucureşti, nr. XX. 1976.

Cagnat R. Cours d'épigraphie latine. Paris, 1924.

Carcopino J. Viaţa cotidiană în Roma la apogeul Imperiului. Bucureşti, 1979.

Cătinaş A. Ceramique romaine dans les collection de Turda // ActaMN, Cluj-Napoca, nr. 32. 1995.

Civilta romana in Romania. Roma, 1970.

Corpus Inscriptiorum Latinorum

Gramatopol M. Dacia antiqua. Perspective de istoria artei şi teoria culturii. Bucureşti, 1982.

Pop C., Dănilă Şt. Statuiete romane reprezentând luptători // Banatica. Timişoara, nr. 1. 1971.

Pop C. Jude M. Monumente sculpturale romane în muzeul de istorie Turda. Cluj-Napoca, 1972.

Stănescu A. Familia în Dacia Romană. Cluj-Napoca, 2004.

Tudor D. Istoria sclavajului în România. Bucureşti, 1957.

Ungureanu O. Teracotele în Dacia Romană. Cluj-Napoca, 2008.

Winkler I. Păiuş Gh. Actes de la XII-e Conférence // Eirene, Budapesta, nr. 13. 1975.

Rezumat

Prezenţa copiilor în societatea din Dacia se vede din practic, tot ce parvine la noi din antichitate, izvoare scrise, figurative şi arheologice.

Cuvinte cheie: copil, familie, societatea din Dacia, izvoare scrise, figurative şi arheologice.

Резюме

В данной статье ребенок рассматривается в обществе даков времен античности в обыденной жизни, на основе дошедших до нас письменных источников, памятников и археологических данных.

Ключевые слова: ребенок, семья, общество даков, письменные источники, памятники и археологические данные.

Summary

The children's presence in the Dacia's society can be inferred as a matter of fact from all the written, figurative and archaeological sources that reached us from the antiquity.

Key-words: child, family, the Dacia's society, matter of fact from all the written, figurative and archaeological sources.

Д. Е. НИКОГЛО, В. И. СЫРФ

ГАГАУЗСКАЯ КОЛЫБЕЛЬНАЯ ПЕСНЯ. ФОЛЬКЛОРНАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИИ

(к постановке проблемы)

Детский фольклор, под которым подразумевается не только словесное, словесно-музыкальное и игровое творчество детей, но и произведения подобного характера, создаваемые взрослыми для детей, – сравнительно мало изученная область традиционно-бытовой культуры гагаузов.

Из числа произведений, созданных взрослыми для детей, наиболее значительную и жизнестойкую группу составляют *колыбельные песни*, которые получают свое продолжение и развитие в литературном творчестве поэтов.

Данный вид песен до сих пор не являлся объектом специального научного исследования.

У гагаузов колыбельные песни называются по-разному – *uyutma / uyku / sállangaç / náni türküleri*. На наш взгляд, наиболее точно определяет данный вид гагаузских народных песен первый термин, передающий их функциональные особенности – необходимость убаюкать, успокоить детей. Отсюда их ритмическое соответствие движениям взрослого, укачивающего ребенка на руках или в колыбели. Назначение колыбельных песен, их функция, их гипнотическое воздействие определяют не только их ритмику, но и систему образов.

В настоящей статье впервые в гагаузоведении предпринимается попытка дать общую характеристику гагаузской колыбельной песни и рассмотреть ее основное идейно-тематическое содержание и художественно-поэтическое оформление.

Мы посчитали также необходимым и уместным проследить отражение сюжетов, мотивов, образов, ритма традиционной гагаузской колыбельной песни в творчестве современных поэтов.

Кроме того, колыбельные песни могут рассматриваться и в контексте этнопсихологических исследований. В этом случае, как правило, учеными применяется культурологический подход, предполагающий изучение национального характера народа по особенностям устного народного творчества (Павленко, 2005, 56). Одним из первых эту идею в своей диссертации «Об историческом значении русской народной поэзии» (1834 г.) выразил Н. И. Костомаров: «Народная песня имеет преимущество перед всеми сочинениями: песня выражает чувства не выученные, движения души не притворные, понятия не занятые. Народ в ней является таким, каков есть…». По песням можно выявить то, что называется народным характером – «особенный взгляд на вещи, который имеет как всякий человек, так и всякий народ» (цит. по: Павленко, 2005, 56–57).

Авторы учебника «Общая и прикладная этнопсихология» В. Н. Павленко и С. А. Таглин отмечают, что известный филолог А. В. Ветухов, продолжая линию Н. И. Костомарова по изучению народных песен как материала для исследования национального самосознания, акцентировал внимание на колыбельных песнях. Он исходил из того, что в пожеланиях матери своему ребенку, выражаемых ею во время укачивания, отражаются самые главные ценности, мечты, идеалы народа (Павленко, 2005, 57).

В основу настоящего исследования положены фольклорные материалы, собранные авторами во время экспедиций в населенные пункты Гагаузии, за период с 2005 по 2009 гг. Привлекаются также рукописные фольклорные материалы из фонда Сектора «Этнология гагаузов» АНМ. Для рассмотрения литературной традиции в отношении гагаузской колыбельной песни были использованы в общей сложности 18 текстов, опубликованных в коллективных и персональных сборниках (См.: Цитированная художественная литература).

Как было сказано выше, специальных исследований по фольклорной и по литературной колыбельной песне гагаузов до настоящего времени не проводилось. В небольшом количестве представлены работы, в которых освещаются лишь отдельные аспекты нашей темы (Курогло, 1996, 7; 12); (Баурчулу, 2007) либо только фиксируются тексты колыбельных песен (Мошков, 1900, 28).

В статье, посвященной детскому песенно-обрядовому фольклору гагаузов, С. С. Курогло и Л. П. Воробьева сообщают, что «в гагаузском детском фольклоре значительное место занимают колыбельные песни («нани тӱркӱлери»), которые исполнялись с целью успокоения ребенка…» (Курогло, 1996, 7).

На жанре колыбельной песни в творчестве классика гагаузской литературы Д. Н. Кара Чобана и на ее связи с фольклорной традицией останавливается в своей публикации литературовед Л. К. Баурчулу: «Мать, баюкая дочь, поет ей песню, первая часть которой выдержана в традиционном духе...» (Баурчулу, 2007, 358).

Гагаузская колыбельная песня может быть классифицирована следующим образом:

1. Фольклорная:	2. Литературная:
а) для мальчика;	а) для мальчика;
б) для девочки;	б) для девочки;
в) смешанного типа.	в) смешанного типа.

Колыбельная песня как вид устного народно-поэтического творчества очень архаична и содержит в себе магические элементы. На наш взгляд, роль этих элементов играют не только добрые пожелания в адрес ребенка, но и формулы-заклинания в адрес тех сил, которые могут оказать негативное воздействие на младенца. Магическую функцию выполняют также различные природные явления, способствующие уси-

лению гипнотического эффекта. Как и все устное народное творчество, детский фольклор гагаузов, в том числе и колыбельная песня, находится в длительном процессе своей эволюции. Некоторые тексты архаического характера исчезают из народной памяти, другие трансформируются, адаптируясь к современным реалиям. Но в целом наблюдается тенденция угасания этого жанра в фольклорной традиции гагаузов и его развитие в литературной интерпретации.

Необходимо отметить, что мы проводим параллельный анализ фольклорной и литературной колыбельной песни. Такой подход мотивируется тем, что фольклор выступает в качестве источника, из которого черпаются мотивы, сюжеты, образы, темы для собственно литературного творчества. В авторских колыбельных песнях прослеживается идейно-тематическая и структурно-функциональная преемственность.

Создателями колыбельных, как правило, являются женщины – мамы и бабушки. В своих песнях они выражают любовь к ребенку, желая видеть его взрослым, здоровым, счастливым, хорошим помощником, добрым, заботливым и примерным семьянином.

Главное функциональное назначение колыбельной песни – успокоить и убаюкать младенца. Эту роль выполняют традиционные формулы-заклинания: *«Nánі-nani, náni-na...», «Uyu, uyu...»*. Кроме того, народная колыбельная песня несет в себе еще одну функцию, которую можно квалифицировать как когнитивную. Действительно, посредством такого песенного жанра ребенок получает первоначальные сведения об окружающем его мире: о самых близких людях, животных, природных явлениях, предметах быта и т. п.

Следует сказать, что все гагаузские писатели, являясь выходцами из сельской среды, с детства впитывали обычаи и дух своего народа. Знание народной жизни во всем ее многообразии и глубине помогало создавать им уникальные образцы национальной литературы. Это в полной мере относится и к авторским колыбельным песням.

Гагаузские поэты широко используют народные мотивы, гармонично вплетая их в канву своих сюжетов. Это относится в первую очередь к этнографическим элементам. Наиболее часто и в народных, и в авторских колыбельных песнях встречается упоминание о медовой лепешке (*ballı pita*), которая являлась настоящим лакомством для детей:

Nani, nani, yavrıcıyat, *Нани, нани, мой ребенок,*
Anan-boban gelincä, *Пока мама с папой не придут,*
Ballı pita pişincä..." *Пока лепешку медову не испекут...»*

(Запись Е. К. Колца. Из сказки "Büülü çocuk").

Uyu, uyu, piliççim,
Anan-boban gelincä,
Ballı pita pişincä.
Спи, усни, ты, мой цыпленок,
Пока мама с папой не придут,
Пока лепешку медову не испекут.

(Запись Д. Е. Никогло (2008 г.), с. Кирсово).

Канат алтында сыҗак. *Ведь так тепло под крышкам.*
Еркен хороз ötеҗек, *Петушок по утру распоется,*
Баллы пита пишеҗек, *Медовая лепешка испечется,*
(Курогло С. С. Нани тӱркӱсӱ пиличчää).

Уйу:..., уйу..., йавруҗуум, *Спи, мой птенчик, засыпай,*
Анан-бобан гелинҗäк, *Пока мама с папой не вернутся,*
Баллы пита пишинҗäк, – *Пока лепешки медовы не испекутся,*
Кӱ-кӱ-ри-гу-ууууу! *Кӱ-кӱ-ри-гу-ууууу!*
(Гайдаржи Г. А. Саллангач тӱркӱсӱ...).

Как показали исследования, система питания гагаузов содержит довольно скудный ассортимент сладостей. Отчасти это объясняется тем, что в прошлом сахар считался довольно дорогим продуктом и был достоянием только состоятельных семей. Основное потребление лакомств приходилось на календарные праздники и ключевые события, связанные с жизнью семьи. Именно в это время родители старались побаловать ребенка. Праздничными лакомствами были пасхальный кулич (*kozonak*) и ритуальная каша (*koliva*), компот из сухофруктов (*hoşaf*). В повседневной жизни лакомством являлись пирог с тыквой (*kabaklı*), сырный пирог (*kıvırma*), который иногда пропитывали сладким сиропом (*pekmez*), сырные пончики, посыпанные сахаром (*gogoloş*), конфеты домашнего приготовления (*halvita*) и упомянутая нами лепешка, смазанная медом (*ballı pita*) (Никогло, 2004, 90-92).

Такая лепешка не случайно фигурирует в народных и в авторских колыбельных песнях. Ее приготовление было чрезвычайно простым делом. Как правило, она выпекалась вместе с хлебом. При этом от готового к выпечке хлебного теста, отделялся кусок, из которого делали лепешку круглой формы и выпекали ее на поду, у устья печи, а затем смазывали медом. Такое нехитрое мучное изделие считалось настоящим лакомством для маленьких членов семьи. Через данный элемент прослеживается описание крестьянского быта. Перед нами возникают картины повседневной жизни народа, неотъемлемой частью которой был ежедневный труд каждого на благо всей семьи. Особая роль отводилась женщине – хранительнице домашнего очага. Чтобы содержать в порядке дом, от нее требовалась сноровка, умение, терпение и выдержка. В зависимости от количества домочадцев хлеб выпекался один-два раза в десять дней. Как правило, замешивание теста производилось ближе к ночи, чтобы к утру хлеб был уже готов. Укладывая малыша спать, мать напевает ему песенку, в которой хочет порадовать его тем, что утром он обязательно отведает лакомство, которое так любит.

Кроме того, медовая лепешка является неотъемлемым атрибутом обычаев и обрядов, связанных с рождением и воспитанием ребенка. Это известные в народе обряды *Küçük pita* и *Büük pita*, совершаемые после рождения ребенка. По наблюдениям этнографа С. С. Курогло, в обоих обрядах повивальная бабка выпекала лепешки или хлеб, смазывала их медом и угощала присутствующих женщин. В обряде *Büük pita*, по традиции, повитуха обносила хлеб вокруг стола. При этом каждый должен был поцеловать хлеб и воткнуть

в него монету. Деньги доставались повивальной бабке, а хлеб, разделенный на части, раздавался участникам обрядового действа (Курогло, 1980, 25-27). В цикле календарной обрядности, в день Св. Варвары, медовой лепешкой принято угощать соседей и родственников «за здоровье детей», чтобы уберечь их от оспы (Никогло, 2004, 124;125).

В авторских текстах «медовая лепешка» приобретает символическое звучание, так как обозначает пожелание ребенку «сладкой» жизни. Ассоциативный ряд дополняется эпитетами «сладкий сон», «красивый сон», «приятный сон»:

Ко уйкун олсун татлы, *Пусть сон твой будет сладким,*
Ниҗә питалар баллы. *Как медовые лепешки.*
(Кёся М. Уйку тўркўсў),

Ко уйкун олсун татлы, *Пусть твой сон сладок будет,*
Дўшлерин чыксын аслы. *Чтоб сны твои сбылись.*
(Гагауз-Чеботарь П. Уйку тўркўсў),

Kızıma gözäl düşlär *Красивых снов моей дочке,*
Versin bu gecä Allaa. *Боже, этой ночью посылай.*
(Vasilioglu K. Nani, nani, kızçaazım!),

Hepsinä gözäl düşlär *Красивые сказки*
Uykuda geler. *Во время сна приходят.*
(Vasilioglu K. Ana türküsü).

Как правило, в колыбельных песнях почти всех народов мать, укачивая ребенка, уговаривает его уснуть, объясняет, что спать надо обязательно. Для этого используется известный и общепринятый прием сравнения с живой природой (спят птички, рыбки, пчелки и т. п.). Посредством этого приема в текстах гагаузских колыбельных создаются довольно красочные картины крестьянского быта:

Уйу, уйу, пиличчиим, *Спи, цыпленок, засыпай,*
Артык хепси уйуду: *Вот и все вокруг уснуло:*
Пилич – анач алтында, *Цыпленок – под крылом у квочки,*
Кушлар – ешил дагларда, *Птицы – на зеленых ветках,*
Пали – капу дўндă, *Щенок разлегся во дворе,*
Кеди – фырын ўстўндă, *А кот улегся на печи,*
Кузу – койун йанында, *Ягненок рядышком с овцой...*
(Г. Гайдаржи Салгангач тўркўсў...),

Uyudu kuzucuklar, *Спят ягнята,*
Balıklar suda. *Рыбки спят в воде.*
Uyudu böceciklär *На полях давным-давно*
Pek çoktan kırda. *Спят-сопят комарики.*

*** ***

Kümestä taucaklar *Давным-давно уснули*
Uyudu çoktan. *Курочки в курятнике.*
Uyumuş kaça-kaça *Заснули все мышата,*
Deliktä sıçan. *Набегавшись в норках.*

Kedicik karannkta *Котенок в темноте*
Ne fasıl hırlêêr. *Чудно как сопит.*
Piliçlär sıcacıkta *Цыплята в теплоте*
Pek tatlı uyêr. *Очень сладко спят.*
(Vasilioglu K. Vatanım Ana türküsü).

Кроме того, упоминание о медовой лепешке, маленьких ягнятах, курочке с цыплятами предоставляют нам информацию о хозяйственно-культурных традициях народа. В научной литературе по этнографии гагаузов, в статистических источниках XIX в., а также в современных исследованиях неоднократно отмечается, что основными традиционными занятиями гагаузов были хлебопашество, скотоводство, в частности, овцеводство (Скальковский, 1848, 96; 98; 101-102; Александров, 1900, 27; Мещерюк, 1971; Маруневич, 1988, 149-152; Новаков, 2004, 130-141; 401-429).

Гагаузы были известны как трудолюбивые, рачительные и ответственные хозяева, бережно относившиеся к домашнему хозяйству. Об этом свидетельствует один из обычаев, связанный со скотоводческой деятельностью. Так, рождение ягненка воспринималось как важное событие. По этому случаю хозяин дома угощал своих родственников и соседей вином. В произносимых коротких тостах звучали пожелания здоровья домашней живности и увеличения приплода овец[2]. Каждый гагаузский крестьянин знал, что его собственное благополучие зависит от благополучия его хозяйства. Овцы являлись одним из основных источников существования, так как считались наиболее продуктивными домашними животными. В пищу шло мясо, молоко, из овечьей шерсти изготовляли одежду, ткали ковры, делали утварь для хранения кисломолочных продуктов. Вероятно, поэтому домочадцы проявляли такую заботу о родившихся ягнятах.

В некоторых авторских колыбельных запечатлены страницы прошлого, повествующие о драматических событиях в жизни народа. Так, песня Д. Н. Кара Чобана отражает исторический факт, который имел место в истории гагаузов. Как известно, в 30-е годы XX в. тяжелые социально-экономические условия вынуждали многих ездить на заработки в Добруджу, чтобы прокормить семью. Зачастую эти поездки не были успешными. Люди тратили время, теряли свое здоровье и возвращались ни с чем:

Dobrucada çürüyer *Бедный отец твой батрачит,*
senin boban kirada. *В Добрудже, теряя здоровье.*
Aydää-aydää, aa-aa-a. *Айдää-айдää, аа-аа-а.*

Ama ne o geçlener? *Но что ж его так долго нет?*
Yaamur döker arasız. *А дождь всё льет да льет.*
Ürääm ne-sa, of, *Ох, чует мамино сердечко –*
duyer: *вернется тятенька пустой.*
gelecektir parasız. *Айдää-айдää, аа-аа-а.*
Aydää-aydää, aa-aa-a.
(Kara Çoban D. Sallangaç türküsü).

Это произведение содержит настолько яркие картины быта и тонкое описание душевных переживаний лирического героя, что стоит особняком от стихотворений аналогичного жанра других авторов. На наш взгляд, в нем улавливаются мотивы не-

красовской поэзии (например, «Кому на Руси жить хорошо» и «Мороз-Красный нос»), которая, являясь социальной по своему идейно-тематическому содержанию, очень точно передает светлые стороны, а также все тяготы и невзгоды крестьянской жизни в условиях крепостного права. Все это делает стихотворение гагаузского поэта глубоко народным и позволяет говорить о нем как об одном из поэтических шедевров гагаузской национальной литературы.

Тема нелегкой крестьянской доли звучит и в стихотворении С. С. Куроглу. Переживания лирического героя передаются с документальной точностью. Не случайно предварением к этой колыбельной служит ремарка автора: «*По достоверной памяти моего горького детства*». Воспроизводя свои детские впечатления, поэт повествует о тяжелом военном времени:

"Nani-nani, yok boban,	*«Нани-нани, нет у тебя отца,*
bıldır o öldü cenkiä.	*в прошлом году погиб он на войне*
Nani-nani, annasan,	*Нани-нани, ты пойми,*
ani yok ekmek evdä.	*что ни крошки в доме нет.*
Nani-nani, nani-na,	*Нани-нани, нани-на,*
ne ölä pek güç bizä?	*Отчего так тяжко нам?*
Nani, erkendän kıra, –	*Нани, рано утром нам на поле, –*
ne ölä kısa gecä..."	*отчего так ночь коротка...»*

(Kuroglu S. Nani türküsü).

В ряде литературных колыбельных песен содержится упоминание и о современной трудовой миграции за пределы Молдовы. Так, поэт В. Г. Филиоглу, в стихотворении, посвященном внучке, говорит о том, что ее отец работает далеко от родного дома:

Uyu, Aydınam-gülüm,	*Спи, моя Айдына-розочка,*
Büün senin duuma günün:	*Сегодня день твоего рожденья:*
Yaşçaazın tamannanêr,	*Ты все растешь и растешь,*
Bobası kim ne anêr,	*Папа твой, как никто другой,*
(Bulunêr ki yırakta),	*Тебя на чужбине вспоминает,*
Ne var sanki ürektä?..	*Что ж творится у него в душе?..*

(Filioglu V. Sallangaç peeti).

Гастарбайтерство, ставшее неотъемлемой частью нашей современной жизни, само по себе явление неоднозначное. Противоречивость его состоит в том, что с одной стороны, оно помогает адаптироваться к современным реалиям и физически выжить в непростых социально-экономических условиях, с другой (моральной) стороны – последствия трудовой миграции довольно драматичны, так как надолго разлучают детей с родителями. Результатом этих последствий являются неимоверные душевные страдания членов семьи, а зачастую и многочисленные разводы, ведущие к разрушению семейно-родственных связей. В. Г. Филиоглу удалось всего лишь в нескольких строчках очень емко и точно выразить душевные переживания как родителей, покинувших свою родину в поисках заработка, так и дедушек и бабушек, на попечении которых остались внуки.

В гагаузских колыбельных песнях, как и в песнях других народов, отражаются ключевые нравственные ценности и установки. Если рассматривать народные и авторские колыбельные в сравнительно-историческом аспекте с идейно-тематической точки зрения, то можно обнаружить определенную эволюцию. Например, в текстах колыбельных, записанных В. А. Мошковым в конце XIX в. (Мошков, 1900, 28), установка на труд выступает в качестве доброго пожелания. При этом совершенно четко обозначаются трудовые навыки, которыми должны владеть мальчики и девочки, когда станут взрослыми:

Мальчику:

Ую, ую, чоджюм,	*Баю, баю, сынок,*
Да бююясын, бююк аласын,	*Вырастешь, будешь большим,*
Да тарлая гидеясын –	*На пашню пойдешь –*
Тятюня ярдым едясын	*Будешь отцу помогать.*

(Перевод В. А. Мошкова).

Девочке:

Ую, ую, кызым,	*Баю, баю, дочка,*
Да бююк аласын,	*Вырастешь большая,*
Да мамуя ярдым едясын,	*Матери будешь помогать,*
Мамуя безь докуясын,	*Матери холсты ткать,*
Да гёлмек докуясын,	*Рубашки будешь ткать,*
Мамуя ярдым едясын.	*Матери будешь помогать.*

(Перевод В. А. Мошкова).

Народ прекрасно осознавал, что именно труд является источником существования. В рассмотренных нами авторских колыбельных такой мотив встречается в двух песнях:

Büük saalık Allaa versin	*Чтоб Бог дал тебе крепкое здоровье,*
Hem da çok kısmet.	*А также много счастья.*
Akıllı, canlı olasın	*Чтоб был ты умным, добрым,*
Hem da şeremet!	*И чтобы трудился не покладая рук!*

(Vasilioglu K. Nani, nani...).

В стихотворении В. Г. Филиоглу установка на трудовую деятельность имеет несколько иной оттенок. На наш взгляд, здесь содержится пожелание внучке трудиться, чтобы достичь материального благополучия:

Yum gözçeezini, kızım,	*Закрой глазки, девочка моя,*
Taa birkaç peet yazayım,	*Еще немного стихов я попишу,*
Da gel-geç vakıt açan,	*И времена когда пройдут,*
Okumaa sän başlaycan,	*И читать начнешь сама,*
Kıyışasın yamanmaa,	*И дерзнешь работать сама,*
Vasi dädunu anmaa	*Деда Васю вспоминать.*

(Filioglu V. Uyku türküsü).

Вообще, в сравнении с традиционными песнями, литературные колыбельные не заключают в себе столь жесткой установки на труд. Вероятно, это связано с повышением уровня жизни народа.

Среди нравственных идеалов народа особое место отводится таким качествам как отзывчивость, доброта, помощь и внимание к тем, кто в нем нуждается:

Düş denizinä sän dal, — В море сна ты окунись,
Sedefli balı da al, — И жемчуг-рыбу прихвати,
Ol ona inan bir dost, – — Будь верным ей ты другом –
Kaybelsin heptän laf "prost". — Чтоб исчезло вовсе слово «плохо».
Ol hem herkerä örtü, — И всякий раз чтоб был ты опорой,
Hayırlı da bir köprü, — И полезным чтоб мостом ты был...
(Filioglu V. Sallangaç peeti).

Sän ilin kanadında — На легких своих крыльях, сон,
Çok gezdir onu, uyku, — Ты долго-долго катай ее,
Da büüdüynän ürecii — А когда вырастет она,
Olsun insana kuşku. — К людям чтоб была добра.
(Vasilioglu K. Nani, nani, kızçaazım!).

Обозначенные нравственные ценности составляют ментальность гагаузов. Они заключены во многих обычаях народа и в частности, во взаимопомощи при строительстве дома *(meci)*, колодца, в раздаче неимущим односельчанам еды в поминальные дни *(ileştirmä)* и т. п. Наиболее ярко забота о человеке проявляется в гагаузских традициях гостеприимства, согласно которым появление гостя в доме считается не только большой радостью для хозяев, но и богоугодным делом.

В пожеланиях ребенку излагаются также эстетические идеалы народа. Девочка, девушка, женщина непременно должна быть красивой. Сравнение ее с розой/розочкой восходит к общетюркскому идеалу женской красоты. Как известно, роза в представлениях тюркоязычных народов является символом любви и красоты:

„Uyu, Aydınam-gülüm, — Спи, моя Айдына-розочка
(Filioglu V. Uyku türküsü).

Однако самым главным остается пожелание личного счастья:

Ko olsun güldän gözäl, — Пусть будет роз красивее,
Başça çiçäändän nazlı. — Цветов садовых всех нежнее.
Ko yolu onun olsun — Пусть будет у нее судьба
Aydınnık hem yıldızlı. — Светлая и звездная.

Ko büüsün o gün-gündän... — Пусть растет она день ото дня...
Yaşları hızlı dolsun. — Чтоб скорее взрослой стала.
Bän isteerim kızçaazım — Я хочу, чтоб хоть немного
Biraz kısmetli olsun. — Моя дочка счастья знала...
(Vasilioglu K. Nani, nani, kızçaazım!),

а также искреннее пожелание обрести в жизни свою половинку и создать семью. Особенно ярко это проявляется в одной из колыбельных В. Г. Филиоглу, посвященной сыну:

Açılsın ko yıldızlar, — Пусть раскроются те звезды,
Sarılı kundak kızlar, — Что запеленаты в девичьи одеяльца.
Bul yaşamana yolu, — В жизни путь найди своей судьбе,
Ha, uyu, uyu, oolum — Айда, спи, усни, сыночек мой.
(Filioglu V. Sallangaç peeti).

Как видно из содержания рассмотренных нами колыбельных песен, основной ценностью является семья, которая в ментальности гагаузов выступает, на наш взгляд, как источник добра, защиты от негативных воздействий окружающего мира. О том, что традиционно у народа были сильно развиты семейно-родовые связи, свидетельствуют и другие произведения гагаузского фольклора, такие как: баллады, сказки, пословицы и поговорки. Это также проявляется в некоторых обычаях и обрядах: в посещении молодоженами посаженных родителей в определенные праздники, угощение молодой женой своих родителей и родственников, а также родителей и родственников мужа в течение нескольких недель после свадьбы (Мошков, 2004, 124-125; Курогло, 1980, 89-90) и т. д.

Следует отметить, что у гагаузов рождение ребенка считалось огромной радостью и большим счастьем. О малыше заботились все без исключения. В некоторых, как правило, многочисленных семьях существовало нечто похожее на разделение труда: одни помогали матери купать младенца, другие – пеленать, третьи – стирать белье и одежду и т. д. О прочности семейных уз и сопричастности всех домочадцев к воспитанию ребенка говорится в одной из народных колыбельных:

Uyu, uyu, piliççim, — Спи, спи, мой цыпленок,
... — ...
Batün gitti bomboli almaa, — Твой брат пошел за конфетами,
Kakun gitti piçeni almaa. — Твоя сестра пошла за печеньем.
Uyu, uyu, piliççim, — Спи, спи, мой цыпленок,
A-a-a, a-a-a. — A-a-a, a-a-a.
(Запись Д. Е. Никогло (2008 г.), с. Баурчи),

а также в одной из колыбельных В. Г. Филиоглу:

Yum gözçeezini, kızım, — Закрой-ка глазки, девочка моя,
Mamın da ko dinnensin, — Пусть и мама отдохнет,
İsteycän sucaaz açan, — Водицы если ты вдруг захочешь,
Maliciin kapı açar, — Бабушка дверь откроет,
İşidärsä sesini, — Услышав твой голосок,
Çuçun da brakmaz seni, — Да и дядя тут как тут,
Raat uyu, kızım benim... — Спи спокойно, девочка моя...
(Filioglu V. Uyku türküsü).

На наш взгляд, следует обратить внимание еще на одну интересную деталь, свидетельствующую об исторически сложившихся этнокультурных контактах гагаузов с другими народами. Так, в одной из колыбельных автор желает сыну увидеть во сне картинки из сказок:

Düş perdesini ya aç – — Шторку сновиденья ну-ка ты открой,
Görecän çok resimnär: — И увидишь много ты картин:
Kloçka ayaandan evlär, — Дома на куриных ножках,
Babu kürektä atlı, — Старуху на совке верхом...
(Filioglu V. Sallangaç peeti).

В данном случае, речь идет о персонажах русской народной сказки – Бабе-Яге и избушке на курьих ножках. Фольклористами установлено, что «у гагаузов до сих пор распространены сказочные сюжеты: „Сивка-Бурка", „Жар-Птица", „Бегство от Бабы-Яги" и др., что указывает на влияние русской культуры» (Сырф, 2001, 49-50).

Таким образом, фольклорные и литературные колыбельные песни, кроме богатого идейно-тематического содержания, отражают такие идентификационные характеристики гагаузов как трудолюбие, доброта, отзывчивость, взаимопомощь, бережное отношение к семье и почитание семейно-родовых связей. Наши выводы соотносятся с заключением, сделанным автором-составителем сборника колыбельных песен («Книга нежности») В. Александровым: «„Колыбельный фольклор", лучшие авторские колыбельные песни всегда поддерживали установленные народной этикой нормы социальных и семейных отношений, следовательно, имели чрезвычайно важное культурно-воспитательное значение» (Книга.., 1985, 96). Кроме того, в них обнаруживается указание на идентичность земледельца и на сохранившиеся традиции скотоводства, которые издревле являлись основными хозяйственными занятиями народа. Все это вместе взятое является составной частью ментальности гагаузов, их мироощущения, то есть того, что называется национальным характером.

Наша работа представляет собой первую попытку представить общую характеристику гагаузской колыбельной песни в контексте фольклорной и литературной традиций. В дальнейшем предполагается исследовать данный вид песенного творчества гагаузов в сранительно-типологическом аспекте с целью выявления общего и особенного с колыбельными песнями других народов – близкородственных тюркоязычных, а также соседних славянских и романских.

Примечания

[1] Смысловой перевод фольклорных и литературных колыбельных песен с гагаузского языка на русский язык выполнен В. И. Сырфом. Авторы настоящей статьи выражают благодарность коллеге Г. К. Кышлалы за помощь в переводе представленных текстов.

[2] ПМА (здесь и далее полевые материалы автора). Записано В. И. Сырфом в 2005 г. в с. Томай Чадыр-Лунгского р-на. Информант: И. К. Сырф, 1941 г. р., гагауз, православный, образование среднее специальное. Как правило, гости выражали свои благопожелания хозяину словами: "*Kuzun saalık olsun da büüsün ileri dooru!*" («*Чтобы твой ягненок был здоров и чтобы он вырос!*»).

Литература

Александров Н. А. Где на Руси какой народ живет и чем промышляет. М., 1900.

Баурчулу Л. К. Фольклор в творчестве гагаузских писателей // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы II-го Российско-Молдавского симпозиума «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвященного проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации». 20-21 апреля 2007 г., г. Комрат. Москва, 2007.

Дурбайло М. Ушак бӱӱтмеси хем халк йаратмалары // Ана сӧзӱ. 1992, № 42. Декабри. 5-ши.

Книга нежности: колыбельные песни народов СССР/ Сост. В. Александров. М., 1985.

Курогло С. С. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в., Кишинев, 1980.

Курогло С., Воробьева Л. Детский песенно-обрядовый фольклор гагаузов // Ştiinţa. Chişinău, 1996. № 6. С. 7, 12.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов (XIX – начало XX вв.). Кишинев, 1988.

Мещерюк И. И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1808–1856 гг.). Кишинев, 1971.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 1. Кн. XLIV.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Кишинев, 2004.

Никогло Д. Е. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев, 2004.

Новаков С. З. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии (1857–1918 гг.). Chişinău, 2004.

Павленко В. Н., Таглин С. А. Общая и прикладная этнопсихология. Учебное пособие. М., 2005.

Скальковский А. А. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Одесса, 1848.

Сырф В. И. Гагаузская волшебная сказка: Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. Кишинев, 2001. (На правах рукописи).

Приложение

Народные колыбельные песни

№ 1.

Мальчику:

Ую, ую, чоджюк,	*Баю, баю, сынок,*
Да бююясын, бююк аласын,	*Вырастешь, будешь большим,*
Да тарлая гидеясын –	*На пашню пойдешь –*
Тятюня ярдым едясын	*Будешь отцу помогать.*

(Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 1. Кн. XLIV. С. 28.)

№ 2.

Девочке:

Ую, ую, кызым,	*Баю, баю, дочка,*
Да бююк оласын,	*Вырастешь большая,*
Да мамуя ярдым едясын,	*Матери будешь помогать,*
Мамуя безь докуясын,	*Матери холсты ткать,*
Да гӧльмек докуясын,	*Рубашки будешь ткать,*
Мамуя ярдым едясын.	*Матери будешь помогать.*

(Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. (Этнографические очерки и материалы) // Этнографическое обозрение. М., 1900. № 1. Кн. XLIV. С. 28.)

№ 3.

" <...> Dădu alêr o purçeli, getirer evă, yikêr, sarêr da koyer onu sallingaca uyutmaa. Çalêr ona sallangaç türküsünü («Старик забирает этого поросенка, приносит домой, купает, пеленает и укладывает в люльку спать. Поет ему колыбельную:

Nani, nani, yavrucuum, *Нани, нани, мой ребенок,*
Anan-boban gelincă, *Пока мама с папой не придут,*
Ballı pita pişincă...” *Пока лепешку медову не испекут...»*

(Запись Е. К. Колца. Из сказки "Büülü çocuk" («Волшебный юноша»), с. Дезгинжа, Комратский р-он, 1959 г., Е. Г. Неду, православная,24 года. Хранится в рукописном фонде Сектора Этнологии гагаузов АНМ).

№ 4.

"<...> Bir vakıt varmış, bir vakıt yokmuş, küüyün birinde yaşaarmış bir karıylan bir adam. Allaa vermiş onnara bir çocuk evladı. Karı hem sallıy ayaklarında uşaa, hem türkü çalıy ona («Было ли, не было ли, в одном селе жили-были муж с женой. Бог дал им ребенка – мальчика. Женщина раскачивает ребенка на ногах и поёт песню:

Nani, yavrucuum, nani: *Нани, нани, мой ребенок,*
Uyu, piliççim, uyu, *Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Uyu da büü, uyu da büü.” *Спи и расти, спи и расти»*

(Запись С. З. Коджа. Из сказки «Kısmet» («Счастье») с. Етулия, Вулканештский р-он, 1990 г. М. И. Кеменчежи, 79 лет; В. Е. Каранфил, 9 лет Хранится в рукописном фонде Сектора Этнологии гагаузов АНМ).

№ 5.

Ay çıkêr – yat uyumaa, *Луна восходит – спать ложись!*
Yorulmam sana bakmaa, *Не нагляжусь я на тебя.*
Süret tatlı düşleri *Пусть под песенки мои*
Hem seslâ türküleri. *Увидишь сладкие ты сны!*

Biraz vakıt geçecek ... *Немного времени еще пройдет,*
Benim oolum büüyecek *И мой сыночек подрастет.*
Şindi-sa lâăzım uyumaa *А теперь все ж лучше спать,*
Gözlernizi yummaa. *Наши глазки закрывать.*
A-a-a, a-a-a! *А-а-а, а-а-а!*

Türkümü sana çalêrım, *Песню я тебе пою,*
Allaha da yalvalêrım. *Богу славу воздаю.*
A-a-a, a-a-a! *А-а-а, а-а-а!*

№ 6.

Uyu, uyu, piliççiim, *Спи, цыпленок, засыпай!*
Anan-boban gelincă *Пока отец и мать не вернется,*
Çirkin lüzgär gidincă *И ветер злой не уберется,*
Tüylü horoz ötüncă. *И всё от пенья петуха проснется.*
A-a-a, a-a-a! *А-а-а, а-а-а!*

Ballı pita pişincă *Не успеет медовая лепешка испечься,*
Yıllar kayıp gidecek *Как время пролетит-пройдет,*
Benim uşaam büüyecek *И мой ребенок подрастет!*
A-a-a, a-a-a! *А-а-а, а-а-а!*

№ 7.

Gün geçti, uyumaa yatêrız, *День прошел, ложимся спать,*
Doyamaz günä bakêrız, *На солнце-круг не наглядимся.*
Yumulsun tezçä gözlär, *Глазки надо закрывать,*
Görünsün tatlı düşlär, *И сном приятным насладиться!*
A-a-a, a-a-a! *А-а-а, а-а-а!*
Raat uyup, evlad büyär! *Расти, малыш, спокойной ночи!*

(Запись №№ 5,6,7 В. И. Сырфа г. Чадыр-Лунга, 2008 г. Записано со слов: Nası İlika dâdudan, (Başkûdân, 1966 yılın duuması)

№ 8.

Uyu, uyu, piliççim, *Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Anan-boban gelincă, *Пока мама с папой не придут,*
Ballı pita pişincă, *Пока лепешка медовая не испечется,*
Tüllü horoz ötüncă *И всё от пенья петуха не проснется.*

(Запись Д. Е. Никогло, 2008 г., Кыльчик Прасковья Ивановна, 1959 г., г. Комрат, гагаузка, православная, образование среднее).

№ 9.

Uyu, uyu, piliççim, *Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Anan-boban gelincă, *Пока мама с папой не придут,*
Ballı pita pişincă. *Пока медовую лепешку не испекут.*

(Запись Д. Е. Никогло, 2008 г., с. Кирсово, Хаджи Мария Захаровна, 1960 г., с. Кирсово, гагаузка, православная, образование среднее).

№ 10.

Uyu, uyu, piliççim, *Спи, мой цыпленок,*
Matın düştü pınara, *Твоя мама упала в колодец,*
Tätün gitti çıkarmaa, *Твой папа пошел выручать,*
Batün gitti bomboli almaa, *Твой брат пошел за конфетами,*
Kakun gitti piçeni almaa. *Твоя сестра пошла за печеньем.*
Uyu, uyu, piliççim, *Спи, мой цыпленок,*
A-a-a, a-a-a. *А-а-а, а-а-а.*

(Запись Д. Е. Никогло, 2008 г., с. Баурчи, Курдогло Елена Петровна, 1948 г., с. Баурчи, гагаузка, православная, образование среднее).

№ 11.

Uyu, uyu, piliççim, *Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Matın düştü pınara, *Твоя мама упала в колодец,*
Tätün gitti çıkarmaa, *Твой папа пошел выручать,*
Ballı pita pişincek, *Пока лепешка медовая не испечется,*
Tüllü foroz ütüncek. *И всё от пенья петуха не проснется.*
Kukareku! *Кукареку!*

(Запись Д. Е. Никогло, 2008г., с. Баурчи, Кристева Федора Михайловна, 1950 г., с. Баурчи, гагаузска, православная, образование 8 классов).

Авторские колыбельные песни

Чык, чык, гӱнеш! (Взойди, взойди, солнышко!): Сборник стихов, сказок и загадок / Сост. С. С. Куруоглу. Кишинев, 1981.

С. Куроглу

№ 12.

Уйку масалы ***Сказка для сна***

Заман заманда йкана, *Так давно, когда еще не было времен,*
Чувал самандайкана, *Когда еще мешка не было для соломы,*
Саман диирендайкънъ, *Когда еще вилы не касались соломы,*
Диирен елимдайкънъ, *Когда еще вилы были в моих руках,*
Елим тавандайкана, *Когда еще мое добро хранилось на чердаке...*
Уннук електайкънъ, *Когда еще мука не просеивалась ситом,*
Елек деликтайкънъ, *Когда еще сито находилось на своем месте,*
Делик дӱӱнӱктайкънъ, *Когда еще петля не создавала узел,*
Дӱӱнӱк ипликтайкънъ, *Когда еще узел завязывался на нитке,*
Иплик куйруктайкана, *Когда еще нитка была в виде хвоста,*
Куйрук сычандайкана, *Когда еще мышка только вывела хвостом,*
Масал гелди аклыма – *Я вспомнил сказку –*
Аннадажам ушаама... *Которую поведаю моему ребенку...*
Нани-нани, нани-на, *Нани-нани, нани-на,*
Нани-нани, нани-на... *Нани-нани, нани-на...*

№ 13.

Нани тӱркӱсӱ пиличчӓӓ	***Колыбельная для цыпленка***
Уйу, уйу, пиличчиим,	*Спи, цыпленок, засыпай,*
Уйу, мамунун гержҷии,	*Мамин миленький, усни,*
Ии ерлеш, бул ерини,	*Укладывайся удобнее,*
Уйу, йум гӧзлерини!	*Спи и глазки закрывай!*
Уйу айдыннаадан чак:	*Спи до самого утра:*
Канат алтында сыҗак.	*Ведь так тепло под крылышком.*
Еркен хороз ӧтеҗек,	*Петушок поутру распоется,*
Баллы пита пишеҗек,	*Медовая лепешка испечется,*
Мамун ону кыраҗэк,	*Мамочка твоя ее поделит,*
Йавруҗууна вереҗек!	*И цыпленка родного угостит!*

Г. Гайдаржи

№ 14.

Саллангач тӱркӱсӱ...	***Баю, баюшки, баю...***
Уйу, уйу, пиличчиим,	*Спи, цыпленок, засыпай,*
Артык хепси уйуду:	*Вот и все вокруг уснуло:*
Пилич – анач алтында,	*Цыпленок – под крылом у квочки,*
Кушлар – ешил далларда,	*Птицы – на зеленых ветках,*
Пали – капу ӧнӱндӓ,	*Щенок разлегся во дворе,*
Кеди – фырын ӱстӱндӓ,	*А кот улегся на печи,*
Кузу – койун йанында,	*Ягненок рядышком с овцой,*
Гӧҗен – таушам йанында,	*Зайчонок прильнул к зайчихе,*
Сычан – дерин делиндӓ,	*Мышонок спрятался в нору,*
Тыртыл – йапрак сенниндӓ, –	*А гусеница – под сенью листа, –*
Хербириҗиин йатаа вар,	*У всех есть дом,*
Хербириҗиин дӧшӓӓ вар,	*постель,*
Хербириҗиин йастыы вар.	*подушка.*
Уйу, уйу, кӱчӱҗӱӱм,	*Спи, малютка, засыпай,*
Анан гитти бобана,	*Маму с папой поджидай,*
Бобан гитти пынара,	*Отец пошел до колодца,*
Шу пынарын диби йок,	*У колодца дна-то нет,*
Сенин гиби гӧзӓл йок...	*А у нас тебя красивей нет...*
Уйу..., уйу..., йавруҗуум,	*Спи, мой птенчик, засыпай,*
Анан-бобан гелинҗӓк,	*Пока мама с папой не вернутся,*
Баллы пита пишинҗӓк, –	*Пока лепешки медовые не испекутся, –*
Ку-ку-ри-гу-ууууу!	*Ку-ку-ри-гу-ууууу!*

Гагауз-Чеботарь П. Җана йакын: Стихлар. Кишинев, 1989.

№ 15.

Уйку тӱркӱсӱ	***Колыбельная песня***
Нани, нани – нани, на,	*Нани, нани – нани, на,*
Сармашэр уйку сана,	*Сладкого тебе сна,*
Нани, нани, нани, на,	*Нани, нани, нани, на,*
Булушаҗэйз йаарына.	*Спи спокойно до утра.*
Нани, нани, кушчаазым,	*Нани, нани, птенчик мой,*
Уйумаа сана лӓӓзым.	*Надо тебе спать.*
Ко уйкун олсун татлы,	*Пусть твой сон сладок будет,*
Дӱшлерин чыксын аслы	*Да чтоб сны твои сбылись.*
Гӧклерӓ учасын чак,	*До небес чтоб долетел,*
Фиданнар калсын алчак,	*Выше деревьев чтоб взлетел,*
Хорозлар гӧзӓл ӧтсӱн,	*Петухи чтоб звонко пели,*
Йылдызлар сени ӧпсӱн.	*И чтоб звезды целовали.*
Буйнузлу айда гезин,	*Прокатись на месяце рогатом,*
О да бираз севинсин,	*Пусть и он чуток порадуется,*
О быкмыш йылдыз гӱтмӓӓ,	*Устал он звездочек пасти,*
О истӓӓрмиш динненмӓӓ.	*И хотел бы душу отвести.*
Тутуштуйнан гӱн дуусу,	*Загорится солнечный восход,*
Диил лӓӓзым она чок су –	*И тушить его почти не нужно –*
Йылдызлар олэр тунук,	*Звездочки становятся бледней,*
Алатла евӓ чабук.	*Поспеши и ты домой скорей.*
Нани, нани, нани, на,	*Нани, нани, нани, на,*
Булушаҗэйз йаарына.	*Спи спокойно до утра.*
Нани, нани, нани, на,	*Нани, нани, нани, на,*
Сармашэр уйку сана.	*Сладкого тебе сна.*

Занет Ф. Карымҗалык: Пеетлӓр. Кишинев, 1989.

№ 16.

Уйу, уйу...	***Спи, спи...***
Уйуду артык кушлар	*Уснули уже птички*
Хем йалпак ойунҗаклар.	*И нежные игрушки.*
Саллангачлар динненер.	*Люльки отдыхают.*
Уйку хепсинӓ гелер.	*Все спят-засыпают.*
Уйу, уйу, пиличчиим,	*Спи, усни, цыпленок мой,*
Йорулмушун кӱчӱҗӱӱм.	*Ты устал, мой дорогой.*
Ай дӱшчӓӓз сана гелсин,	*Лунный сон чтоб ты увидел,*
Раатчаазыны бозмасын.	*Чтоб тебя он не обидел.*

Кёся М. В. Сабансээрсын, гӱн!: Пеетлӓр. Кишинев, 1990.

№ 17.

Уйку тӱркӱсӱ	***Колыбельная песня***
Нани-нани, кызчаазым,	*Нани-нани, доченька моя,*
Сарп гӧзӓл шу кушчаазым,	*Пташка ты моя красивая,*
Сармашэр уйку сана,	*Окунись ты в сладкий сон,*
Конду геҗӓ тавана.	*На наш чердак уж ночь спустилась.*
Ко уйкун олсун татлы,	*Пусть сон твой будет сладким,*
Ниҗӓ питалар баллы.	*Как медовые лепешки.*
Йылдызлар ӧпсӱн сени –	*Пусть звезды целуют щечек складки*
Анныны хем гӧзлерни.	*И лобик твой, и глазки.*
Нани-нани, кызчаазым,	*Нани-нани, доченька моя,*
Сарп гӧзӓл шу кушчаазым,	*Пташка ты моя, прекрасная,*
Севинерим бӓн не пек –	*Какой усладой будешь ты,*
Олаҗан бир кыз-чичек.	*Когда станешь, как цветы.*

Бошков В. М. Айазма: Пеетлӓр. Одеса, 1995.

№ 18.

Саллангач тӱркӱсӱ	***Колыбельная песня***
Нани-нани-нани-на,	*Нани-нани-нани-на,*
Саллангач саллана-саллана,	*Люлька, качаясь-покачиваясь,*
Дӱш гетирҗек ичери,	*Сон притянет в дом,*
Салт герҗик гӧрӱнҗек сана.	*Приятным он привидится тебе.*
Уйандырмаҗэк салкы булут та сени,	*Тебя не разбудит и хмурая туча,*
Сабаален гӱн гелеҗек ени,	*И завтра новый день наступит,*
Генӓ сӓн шымарлаҗан орайы-беери,	*Снова будешь повсюду ты шалить,*
Хербир иштӓ олаҗан енсейени.	*И тебя никто не сможет победить.*
Салт гӱнешин оклары дӱшӱш ӱзӱнӓ,	*И только лучи солнца, коснувшись*
Уайндырҗэклар сени бӱтӱнӓ,	*твоего лица,*
Ама шинди, чоҗуум, чалэрым сана –	*Совсем тебя разбудит,*
Нани-нани-нани-на.	*А пока, малыш мой, тебе пою я –*
	Нани-нани-нани-на.

Kuroglu S. Yol yıldızı. Peetlär. Chişinău, 2000.

№ 19.

Nani türküsü	***Колыбельная песня***
Küçüklüümün acı gerçeklerinä göra	*По достоверной памяти моего горького детства*
"Nani-nani, nani-na,	*«Нани-нани, нани-на,*
nani, – ses işidiler. –	*нани, – слышится мне звук –*
Nani-nani, uyukla!"	*Нани-нани, засыпай!»*
Ama Nani gülümseer.	*Но Нани только улыбается.*
"Nani-nani, yok boban,	*«Нани-нани, нет у тебя отца,*
bildır o öldü cenktä.	*в прошлом году погиб он на войне*
Nani-nani, annasan,	*Нани-нани, ты пойми,*
ani yok ekmek evdä.	*что ни крошки в доме нет.*
Nani-nani, nani-na,	*Нани-нани, нани-на,*
ne ölä pek güç bizä?	*отчего так тяжко нам?*
Nani, erkendän kıra, –	*Нани, рано утром нам на поле, –*
ne ölä kısa gecä..."	*отчего так ночь коротка...»*
"Nani-na!" – söleer ana	*«Нани-на!» – мать поет, роняя слезы,*
nanicää, – yaşı damnêêr.	*над колыбелью наклонясь.*
Nani uyuklêêr taman	*А Нани засыпает лишь рассвету,*
nezamannar aydınnêêr.	*Когда настало время всем вставать.*

Karanastas-Radova O. Canın sesi: Peetlär. Chişinău, 2003.

№ 20.

Uyu, uyu, piliççiim (Sallangaç türküsü)	***Спи, усни, ты, мой цыпленок (Колыбельная песня)***
Uyu, uyu, piliççiim,	*Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Anan-bobam gelincän,	*Пока мама с папой не придут,*
Tatlı sucaaz getirincän,	*Пока сладкую водичку не принесут,*
A-a-a, a-a-a.	*A-a-a, a-a-a.*
Uyu, uyu, piliççiim,	*Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Taa sabaa oluncana,	*Пока утро не наступит,*
Horozlar ötüncenä,	*Пока петухи не пропоют,*
A-a-a, a-a-a.	*A-a-a, a-a-a.*
Uyu, uyu, piliççiim,	*Спи, усни, ты, цыпленок,*
Masal düşünä gelincän,	*Пока сказка во сне не придет,*
Uykucuun tatlı oluncan,	*Пока твой сон не станет сладким,*
A-a-a, a-a-a.	*A-a-a, a-a-a.*
Uyu, uyu, piliççiim,	*Спи, усни, ты, мой цыпленок,*
Sabaalen taa gün duuncan,	*Пока солнце завтра не взойдет,*
Gözäl sana sırıdıncan,	*И с улыбкой радость принесет,*
A-a-a, a-a-a.	*A-a-a, a-a-a.*

Vasilioglu K. Vatanım – Bucak (Şiir toplumu). Chişinău, 2003.

№ 21.

Ana türküsü	***Материнская песня***
Hepsi dünnedä uyer,	*Все в мире спит,*
Hepsi dinnener,	*Все отдыхает,*
Hepsinä gözäl düşlär	*Красивые сказки*
Uykuda geler.	*Сон навеевает.*
Uyudu kuzucuklar,	*Спят ягнята,*
Balıklar suda.	*Рыбки спят в воде.*
Uyudu böceciklär	*На полях давным-давно*
Pek çoktan kırda.	*Спят-спят комарики.*
Kuşçaazlar uyudular	*Заснули птички-невелички*
Karannık daada.	*В лесу глухом, дремучем.*
Sade sän uyumêêrsın –	*Только ты не спишь –*
Ne var aklında?	*О чем ты думаешь?*
Kümestä taucaklar	*Давным-давно уснули*
Uyudu çoktan.	*Курочки в курятнике.*
Uyumuş kaça-kaça	*Заснули все мышата,*
Deliktä sıçan.	*Набегавшись в норках.*
Kedicik karannıkta	*Котенок в темноте*
Ne fasıl hırlêêr.	*Чудно как сопит.*
Piliçlär sıcacıkta	*Цыплята в теплоте*
Pek tatlı uyer.	*Очень сладко спят.*
Hadi sän da, uşacuum,	*Давай и ты, мой малыш,*
Yum gözlerini.	*Свои глазки закрывай.*
Sana sabaa alacam	*Завтра я тебе куплю*
Gölmecik yeni.	*Новую рубашечку.*

№ 22.

Nani, nani...	***Нани, нани...***
Nani, nani, kuzucuum,	*Нани, нани, мой ягненок,*
Sän uyu, uşaam,	*Ты усни, мое дитя,*
Ya seslä bir masalcık –	*Ну-ка сказочку послушай –*
Şansora avşam...	*Вечер на дворе...*
Düşünä senin gelsin	*Чтоб во сне к тебе пришли*
Ayozlu göklär.	*Святые небеса.*
Hem göräsin düşündä	*И чтоб увидел ты во сне*
Çok gözäl şeylär.	*Вещей красивых много.*
Büük saalık Allaa versin	*Чтоб Бог дал тебе крепкое здоровье,*
Hem da çok kısmet.	*А также много счастья.*
Akıllı, cannı olasın	*Чтоб был ты умным, добрым,*
Hem da şeremet!	*И чтоб трудился не покладая рук!*
Nani, nani, tavşamcuum,	*Нани, нани, мой зайчонок,*
Sän uyu, uşaam.	*Ты спи, усни, мое дитя,*
Kuşçaazlar da uyudu –	*И птички все уснули –*
Şansora avşam.	*Давно уж вечер на дворе.*

№ 23.

Döşeklär bekleer uşakları	***Кроватки ждут ребят***
Bayır ardında yattı güneş.	*Село солнце за горой.*
Yıldızlar göktä peydalandı.	*На небе звезды появились.*
Evlerä artık yorgun insan	*Уставшие люди вернулись домой*
Dinnenmää sabaadan toplandı	*И до утра собрались отдохнуть.*
Karannık örttü çayırları,	*Темень опустилась на луга,*
Topladı horoz taukları...	*Курей собрал петух...*
Uyumaa yattı böcek, arı...	*Спать улеглись жучок, пчела...*
Döşeklär bekleer uşakları.	*Кроватки ждут ребят.*
Herbir uşacaa büücü geldi,	*К малышам, ко всем чародей пришел,*
Tatlı düş çuvallan getirdi.	*Мешок снов сладких им принес.*
Cömert ay, geniş gülümseyip,	*А щедрый месяц с широкою улыбкой*
Hepsinä birär yıldız verdi.	*Каждому по звездочке вручил.*

Siz koruyun o yıldızları, *Вы берегите эти звездочки,*
Takın onnarı yastınıza. *Приколите их к подушкм.*
Ko tatlı düşlär çuvallardan *Пусть сны из сказочных мешков*
Gelsinnär sizin uykunuza. *Они нашепчут вам на ушко.*

№ 24.
Uyukla, benim oolum! ***Засыпай, сыночек мой!***

Uyukla, benim oolum: *Засыпай, сынуля мой:*
Nani, nani, na. *Нани, нани, на.*
Bekim, var senin zorun? *Может быть тебе что надо?*
Sän sölä bana. *Ты скажи, моя отрада!*

Olmasın hiç kahırın: *Не печалься, не грусти:*
Nani, nani, na. *Нани, нани, на.*
Sabaa genä bän sütçääz *Ведь тебе с утра я*
Verecäm sana. *Молочка опять подам.*

Nani, nani, uşacım, *Нани, нани, дитятко,*
Dünnä gözelim! *Моя краса ты мира!*
Hadi şindi ikimiz *Давай теперь вдвоем*
Biz dinnenelim. *Мы дружно отдохнем.*

Hepsi çoktan uyudu: *Все давно уснули:*
Nani, nani, na. *Нани, нани, на.*
Ay çoktan yıldızlara *Звездам спать давно*
Döşetti yatmaa. *Месяц постелил.*

Kendinä da bir kaba *Свернувшись вдвое*
Bulutçuk buldu. *И, найдя под боком*
İki kat o, kıvranıp, *Пухленькое облачко,*
Uykuya daldı. *Уснул он глубоко.*

Uyudu bütün dünnä: *Уснуло все вокруг:*
Masa, skemnelär, ayna... *Столик, стулья, зеркала...*
Hadi sän dä, uşacım: *Давай и ты, мое дитя:*
Nani, nani, na. *Нани, нани, на.*

№ 25.
Sallangaç türküsü ***Колыбельная песня***

Çobannar düştä görer kuzucuk. *Снятся пастухам ягнята.*
Kuzucuk düştä görer çimencik. *Ягнятам снится муравка.*
Kızçaazlar düştä görer çok boncuk. *Девчонкам - бусинок ряды.*
Uşaklar düştä görer oyuncuk. *Игрушек море - детворе.*
Kuannar düştä görer çok çiçek. *Снятся пчелкам цветов поля.*
Küçüklär düştä görer kelebek. *А самым маленьким - летай бабочек полет.*
Çiftçilär düştä görer bereket. *Земледельцу снится богатый урожай.*
Kızçaazlar düştä görer çok kısmet. *Красавице снится счастья водопад.*
Uyukla, benim oolum, ol sän raat. *Спокойной ночи, сыночек мой!*
Sabaa bizä düşlerni sän annat. *Расскажешь завтра сны свои.*
Sabaa genä güneşçik çıkacek. *И снова солнышко взойдет.*
Yaşamak islää, gözäl olacek! *И жизнь счастливая придет!*

№ 26.
Nani, nani, kızçaazım! ***Нани, нани, доченька моя!***

Nani, nani, kızçaazım! *Нани, нани, доченька моя!*
Nani, uşacım benim! *Нани, моя малышка!*
Allaha yalvaracam: *Попрошу у Бога я,*
Olsun uykucuun ilin. *Чтоб сон твой легким был.*

Sevgili kızçaazımı, *Доченьку мою любимую,*
Tatlı uyku, sar hızlı. *Сладкий сон, обволоки скорей.*
Hiç istämeer uyumaa, *А то совсем не хочет спать она,*
Zerä pekçenä nazlı. *Нет ее капризней.*

Sän ilin kanadında *Сон ты легкокрылый,*
Çok gezdir onu, uyku, *Долго-долго ты ее качай,*
Da büüdüynän ürecii *Когда вырастет она,*
Olsun insana kuşku. *К людям чтоб была добра.*

Ko olsun güldän gözäl, *Пусть будет роз красивее,*
Başça çiçäändän nazlı. *Цветов садовых всех – нежнее.*
Ko yolu onun olsun *Пусть судьба ее будет*
Aydınnık hem yıldızlı. *Светлой и звездной.*

Ko büüsün o gün-gündän... *Пусть растет она день ото дня...*
Yaşları hızlı dolsun. *Чтоб скорее взрослой стала.*
Bän isteerim kızçaazım *Я хочу, чтоб хоть немного*
Biraz kısmetli olsun. *Моя дочка счастья знала.*

Ay öper kızçaazımı. *Месяц целует доченьку мою.*
Sän, lüzgär, onu salla. *Ветер-ветер, ты ее качай,*
Kızıma gözäl düşlär *Красивых снов моей дочке,*
Versin bu gecä Allaa. *Боже, этой ночью посылай.*

Nani, nani, gözelim! *Нани, нани, моя красавица!*
Nani, kuşçaazım benim! *Нани, пташечка моя!*
Allaha yalvaracam: *Попрошу у Бога я,*
Uykucuun olsun ilin. *Чтоб сон твой легким был.*

Filioglu V. Ha, tutunalım kol-kola!: okulda üürenicilerä deyni peet toplumu. Komrat, 2004.

№ 27.
Sallangaç peeti ***Колыбельные стихи***
Sandi ooluma *Моему сыну Санди*

Nani, nani, oolcaazım, *Нани, нани, мой сынок,*
Uykucuk sana, nazım, *Пусть станет сон тебе, капризе,*
Büülücä olur ilaç... *Волшебным тем лекарством...*
Düş perdesini ya aç – *Шторку сновиденья ну-ка ты открой,*

Görecän çok resimnär: *И увидишь много ты картин:*
Kloçka ayaandan evlär, *Дома на куриных ножках,*
Babu kürektä atlı, *Старуха на совке верхом,*
Patu direktä baalı... *Гусак на привязи к столбу:..*
Ha, uyu, uyu, nazım. *Айда, спи, усни, каприза мой.*

Düş denizinä sän dal, *В море сна ты окунись,*
Sedefli balu da al, *И жемчуг-рыбу прихвати,*
Ol ona inan bir dost, – *Будь верным ей ты другом –*
Kaybelsin heptän laf "prost". *Чтоб исчезло вовсе слово «плохо».*
Ol hem herkerä örtü, *И всякий раз чтоб был ты крышей,*
Hayırlı da bir köprü, *И полезным чтоб мостом ты был,*
Açılsın ko yıldızlar, *Пусть раскроются те звезды,*
Sarılı kundak kızlar, *Что запеленаты в девичьи одеяльца.*
Bul yaşamana yolu, *В жизни путь найди своей судьбе,*
Ha, uyu, uyu, oolum. *Айда, спи, усни, сыночек мой.*

№ 28.

Uyku türküsü	***Колыбельная песня***
Aydına torunkama	*Моей внучке Айдыне*
Uyu, uyu, piliççiim,	*Спи, цыпленок, засыпай,*
Uykucuk – saalık için.	*Да будет сон тебе во здравие.*
Gecelär geçsin uslu,	*Ночи чтоб прошли спокойно,*
Güüdeciin raatlık duysun.	*Тело все чтоб расслабилось.*
Bal gibi gelsin düşlär	*Подобно меду чтоб приснились*
Çan sestä hem gülüşlär.	*Смех и колокольчика звонки.*
Yum gözçeezini, kızım,	*Закрой глазки, девочка моя,*
Taa birkaç peet yazayım,	*Еще немного стихов я попишу,*
Da gel-geç vakıt açan,	*И времена когда пройдут,*
Okumaa sän başlaycan,	*И читать начнешь сама,*
Kıyışasın yamanmaa,	*И дерзнешь работать ты сама,*
Vasi dädunu anmaa.	*Деда Васю вспоминать.*
Uyu, Aydınam-gülüm,	*Спи, моя Айдына-розочка,*
Büün senin duuma günün:	*Сегодня день твоего рожденья:*
Yaşçaazın tamannanêr,	*Ты все растешь и растешь,*
Bobası kim ne anêr,	*Папа твой как никто другой*
(Bulunêr ki yırakta),	*Тебя на чужбине вспоминает,*
Ne var sanki ürektä?..	*Что ж творится у него в душе?..*
Yum gözçeezini, kızım,	*Закрой-ка глазки, девочка моя,*
Mamun da ko dinnensin,	*Пусть и мама отдохнет,*
İsteycän sucaaz açan,	*Водицы если ты вдруг захочешь,*
Maliciin kapu açar,	*Бабушка дверь откроет,*
İşidärsä sesini,	*Услышав твой голосок,*
Çuçun da brakmaz seni,	*Да и дядя тут как тут,*
Raat uyu, kızım benim	*Спи спокойно, девочка моя...*

Kara Çoban D. Seçmä yaratmalar. Ankara, 2004.

№ 29.

Sallangaç türküsü	***Колыбельная песня***
(XX asirin 30-cu yılları)	*(30-е годы XX века)*
Günün şafkı kaybeldi,	*Погасло дневное светило*
cınnêêr sesi pak suyun.	*в звенящем сумраке дождя.*
Oynamaktan sän dindin,	*От игр пришла усталость,*
uyu, yavrum, ha uyu.	*спи, малыш, спи, усни.*
Aydää-aydää, aa-aa-a.	*Айдää-айдää, аа-аа-а.*
Damna gölcää hep düşer,	*А дождь всё идет непрестанно,*
sular akêr aradan.	*наполнив собою протоки.*
Dobrucada çürüyer	*Бедный отец твой батрачит,*
senin boban kirada.	*В Добрудже, теряя здоровье.*
Aydää-aydää, aa-aa-a.	*Айдää-айдää, аа-аа-а.*
Evä o şindi varsa,	*Дойди он сейчас бы до дому,*
salverecek beygiri.	*Распряг бы лошадку свою.*
Salt su – zabun arkası,	*Но, Боже! Как только представлю –*
gir'cek alçak içeri.	*Худющий, промокнув до ниток,*
Aydää-aydää, aa-aa-a.	*Заходит он в низкие сени.*
	Айдää-айдää, аа-аа-а.
Olur sana getirsin	*Какой же будет от него подарок!? –*
maavi gözlü kuklayı,	*подарит ли он куклу-синеглазку,*
kazandını göstersin,	*и пыль дорог, стряхнув с лаптей,*
çarıklarını paklayıp.	*не зазвенит ли денежкой в кармане!?*
Aydää-aydää, aa-aa-a.	*Айдää-айдää, аа-аа-а.*
Ama ne o geçlener?	*Но что ж его так долго нет?*
Yaamur döker arasız.	*А дождь всё льет да льет.*
Ürääm ne-sa, of, duyer:	*Ох, чует мамино сердечко –*
gelecektir parasız.	*вернется тятенька пустой.*
Aydää-aydää, aa-aa-a.	*Айдää-айдää, аа-аа-а.*

Цитированная художественная литература

Бошков В. М. Айазма: Поетлăр. Одеса, 1995.

Гагауз-Чеботарь П. Ждна йакын: Стихлар. Кишинев, 1989.

Занет Ф. Карымжалык: Поетлăр. Кишинев, 1989.

Кёся М. В. Сабансээрсын, гӱн!: Поетлăр. Кишинев, 1990.

Чык, чык, гӱнеш! (Взойди, взойди, солнышко!): Сборник стихов, сказок и загадок / Сост. С.С. Куруоглу. Кишинев, 1981.

Filioglu V. Ha, tutunalım kol-kola!: okulda üürenicilerä deyni peet toplumu. Komrat, 2004.

Kara Çoban D. Seçmä yaratmalar. Ankara, 2004.

Karanastas-Radova O. Canın sesi: Peetlär. Chişinău, 2003.

Kuroglu S. Yol yıldızı. Peetlär. Chişinău, 2000.

Vasilioglu K. Vatanım – Bucak (Şiir toplumu). Chişinău, 2003.

Rezumat

În prezentul articol se investighează pentru prima dată cântecul de leagăn găgăuz ca gen al folclorului. Cântecele folclorice literare de leagăn sunt examinate în contextul tematic de idei, în cel structural-funcţional şi culturologic. În acest fen sunt reflectate astfel de valori morale ca: hărnicia, bunătatea, cordialitatea, sprijinul reciproc, grija faţă de familie şi respectarea legăturilor familiale. Toate acestea corespund mentalităţii găgăuzilor, perceperii de către ei a lumii şi caracterului naţional.

Cuvinte-cheie: cântec de leagăn, cântec folcloric de leagăn, cântec literar de leagăn, context tematic de idei, context structural-funcţional, context culturologic, caracter naţional.

Резюме

В данной статье впервые исследуется колыбельная песня как жанр устного народно-поэтического творчества гагаузов. Фольклорные и литературные колыбельные песни рассматриваются в идейно-тематическом, структурно-функциональном и культурологическом контексте. В этом жанре отражаются такие нравственные установки как трудолюбие, доброта, отзывчивость, взаимопомощь, бережное отношение к семье и почитание семейно-родовых связей. Все это составляет ментальность гагаузов, их мироощущение и то, что называется национальным характером.

Ключевые слова: колыбельная песня, фольклорная и литературная колыбельная песня, идейно-тематический, структурно-функциональный и культурологический контекст, национальный характер.

Summary

In the given work Gagauzian lullabies as a genre of Gagauz folklore are investigated. Folklore and literary lullabies are examined in the idea context, structural-functional and cultural context. This genre contains traditional moral traits such as diligence, kindness, responsiveness, mutual aid, caring for family and patrimonial-family ties. All these are a part of Gagauz mentality, their attitude and what is called national character.

Key word: lullaby, folklore and literary lullaby, idea context, structural-functional and cultural context, national character.

О. С. ЛУКЬЯНЕЦ

ТРАДИЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ВОСПИТАНИЯ В МОЛДАВСКОЙ КРЕСТЬЯНСКОЙ СЕМЬЕ (XX ВЕК)

Педагогический опыт является, как известно, важной составляющей культурного богатства народа. Закономерен поэтому интерес исследователей к данной проблематике на различных этапах развития общества, усиливающийся, как правило, в переломные, переходные эпохи. Начало XX века в ряде европейских стран ознаменовалось открытием первых выставок, посвященных миру ребенка, разработкой программ сбора сведений и экспонатов на эту же тему. В канун 30-х годов прошлого века изыскания в названном направлении ведутся более интенсивно. Еще одним периодом, отмеченным повышенным вниманием к этнопедагогике, были 90-е годы XX века. Всплески интереса к указанной проблематике обусловлены произошедшими серьезными изменениями во всех областях жизни. Сохранение преемственности в наследовании этнических культур приобрело характер неотложной задачи, решение которой было невозможно без всестороннего изучения накопленного опыта по воспитанию подрастающего поколения, без понимания культурных и социальных ценностей, в соответствии с которыми и выстраивались традиционные системы воспитания.

В молдавской этнографической науке вопросы этнопедагогики специально не исследовались. Следует, однако, заметить, что сведения о методах воспитания детей и подростков в молдавском селе встречаются в литературе XX века, посвященной различным сторонам традиционно-бытовой культуры народа.

Не претендуя на полное, завершенное исследование, автор настоящей статьи преследует более чем скромную цель выявления материалов, характеризующих способы воспитания детей у молдаван, а также анализа некоторых являющихся составной частью систем традиционного воспитания компонентов и влияющих на них факторов.

Отношение к детям в крестьянских семьях, в том числе и у молдаван, являлось одной из составляющих, формирующих эти системы.

Молдаване рождение детей воспринимали с радостью, независимо от того, был ли это первый или двенадцатый ребенок в семье. Супружеская чета, у которой были наследники, слыла счастливой (ЭООЭ, 1988, 70). Вот почему задолго до появления на свет своего чада мать заботилась о его здоровье и долгой жизни до глубокой старости. По представлениям молдавских крестьян только рожденное в срок дитя могло рассчитывать на такую судьбу. Преждевременные роды меняли все. Могли они начаться раньше времени, если роженица подверглась сглазу. Беременной женщине, как полагали жители села Пугочены, не рекомендовалось часто покидать пределы усадьбы (Constantinescu, Stoian, 1936, 134). Свое, освоенное, пространство, по мысли крестьян, защищало от злых чар. Вера в «дурной» глаз (или взгляд) универсальна, характерна для многих народов. Считалось, что наибольшую опасность этот пагубный взгляд представляет для детей и ждущих потомства женщин (Бадж Уоллис, 2001, 277-284). Это верование было широко распространено и у молдаван. Появление младенца не в назначенный срок, а с этим и возникновение угрозы его здоровью и долголетию, могло быть вызвано, думали крестьяне, и каким-то невыполненным желанием будущей матери. Эта версия была известна и другим народам и не только в глубокой древности. На современном этапе развития общества у сельских и городских жителей существует убежденность в необходимости исполнения всех желании и прихотей ждущей ребенка женщины.

Анализ предписаний и запретов, с которыми надлежало считаться роженице, дает возможность выявить характерные для молдавских крестьян идеалы и соответственно применяемые ими методы воспитания с целью получения желаемого результата.

В этих руководствах по поведению будущих матерей отразились этические и эстетические каноны, сообразно которым и жило общество в тот или иной период.

Высокая детская смертность, отсутствие необходимых санитарно-гигиенических условий для женщин-рожениц и новорожденных в прошлом предопределили важную роль магических практик, направленных на обеспечение здоровья и долголетия младенца и его матери. Среди них определенное место занимали предсказание судьбы появившегося на свет ребенка. Крестьяне села Лозово верили, что свеча, принесенная из церкви после крещения, была знаком-предвестником. Крестные родители во что бы то ни стало должны были донести ее до дома горящей, и лишь нарисовав на потолке над порогом три креста, они гасили ее. Это действие было, с одной стороны, символическим свидетельством здоровой, счастливой и долгой жизни малыша, с другой же стороны, в нем можно усмотреть попытку предсказателей (ими в данном случае были крестные родители) повлиять на будущее ребенка. Такая практика вмешательства в предсказание, о чем свидетельствуют различные источники, была известна в древности (Оппенхейм, 1980, 212). Если же свеча гасла раньше времени, жители названного села толковали этот факт как дурное предзнаменование (Constantinescu, Stoian, 1936, 136).

К числу других знамений, предвещавших судьбу ребенка, молдаване относили природные явления. Родившийся в сильную грозу, ливень был обречен: ему не быть счастливым, говорили молдаване села Олэнешты. Детям, родившимся ночью, до пения петухов, в дни больших праздников, грозила невезучая судьбина. В ряде молдавских сел Поднестровья бытовало мнение, что впервые увидевший свет в дни больших праздников во взрослой жизни станет или вором, или развратником (Malski, 1939, 96; Pavelescu, 1943, 119). Надеясь повлиять на предначертанную новорожденному судьбу, сельчане использовали разнообразные магические средства и практики. Совершаемые ими действия с целью предугадать будущую жизнь детей предполагали два вида ответов: бинарный, т. е. «да–нет»; другой предусматривал некие конкретные детали. Так, в селе Садаклия в ходе торжества – кумэтрие, организуемого, когда дитя повзрослело (ему было несколько месяцев или год-два), совершались действия, прогнозировавшие основное занятие ребенка в будущем. В комнате, где проходило празднество, устанавливался стол, на котором раскладывались различные предметы: книга, зерно, сельскохозяйственный инвентарь, деньги. Считалось, что ребенок преуспеет во взрослой своей жизни в той области, к каким предметам, ее иллюстрирующим, потянулись его ручонки (Constantinescu, Stoian, 1936, 138).

Часто в роли предсказательницы выступала мать младенца, пытавшаяся не только предугадать основное его занятие во взрослой жизни, но и воздействовать на его выбор совершением действий магического свойства. Выстругивала что-то из полена, желая видеть свое чадо мастером по обработке дерева. Если ей хотелось, чтобы дитя в будущем занялось кузнечным делом, стучала молотком. Иногда в колыбель младенца достаточно было положить те или иные предметы, дабы он, думали крестьяне, приобрел конкретные необходимые для желаемой ему материю профессии качества (Pavelescu, 1943, 119).

На различных этапах жизни ребенка совершались многочисленные действия с водой, обеспечивавшие ему, как полагали сельчане, здоровье и, кроме этого, символически смывавшие то, что указывало на его принадлежность к нечеловеческому, природному, облегчая таким образом его приобщение к миру людей (Байбурин, 1992, 21; Creţu, 1983, 87). Для усиления очищающего действия воды и придания ей особых магических свойств при купании ребенка в воду добавляли различные предметы, например, еловую хвою и белок яйца, чтобы вырос он высоким как ель, полным как яйцо, говорили в народе. Для первого купания использовалась холодная вода, чтобы ребенок был закаленным, сильным. Добавлялись в воду при первом купании, как свидетельствовал ряд авторов, бусуйок (базилик), роза, нож с целью защиты новорожденного от злых духов. На второй день после крещения при купании ребенка в ряде сел в воду добавляли сенную пыль, металлическую стружку, деньги, бусуйок (базилик) или сынзыене (помаренник). Они должны были придать малышу необходимые, сообразно существующим канонам, черты. Это простое действие имело магический характер и должно было, верили крестьяне, сделать ребенка легким как сено, твердым как железо, богатым, что сулили ему деньги; растения (бусуйок или сынзыене) способны были сделать ребенка всеобщим любимцем, приятным всему обществу (Constantinescu, Stoian, 1936, 137; Pavelescu, 1943, 119; Morsiu, 1915, 63).

Перечисленные магические практики и используемые в них предметы варьировались от местности к местности, но суть их была одной и той же: защита новорожденных от злых духов, в существование которых в XX веке верили крестьяне, предсказание судьбы родившихся младенцев с целью, по возможности, направить ее в нужное русло; придание внешности и характеру младенца определенных черт в соответствии с существовавшими в тот период эстетическими вкусами и этическими нормами и традициями хозяйствования.

Важную роль в воспитании детей играла семья. С ее традициями ребенок знакомился в раннем детстве. Пример родителей являлся одним из факторов, воздействовавших на формирование характера, стиля жизни, поведения детей. Репутация родителей, взаимоотношения в семье влияли на положение их детей в обществе. Жители села Коркмаз (1988 г.) считали, что дети заимствуют у родителей и характер.

Основным правилом, которое следовало строго соблюдать детям, было послушание. Считалось грехом ругаться с родителями. Проклятие матери воспринималось как самое суровое наказание (Лукьянец, 2008, 232). Вот почему, должно быть, в первые недели жизни ребенка родители пытались предугадать, будет ли он послушным. Знаком, предвещавшим его непослушание, было поведение младенца во время ритуала крещения. Если при погружении в воду он пищал, это предсказывало его непослушание в будущем. В народе верили: если раньше узнать о зле, его можно предотвратить или ослабить его действие. Наказание детей родителями в большие праздники воспринималось сельчанами как дурное предзнаменование. Жители сел Сесены и Иванча верили, что если дети будут биты родителями в первый день Нового года, то их тело целый год будет покрыто болячками. В Пасху дети старались вести себя особенно хорошо, чтобы не навлечь на себя гнев родителей. В противном случае, говорили жители ряда сел вблизи Бельц, они будут биты каждую неделю до будущей Пасхи. Нельзя было оскорблять друг друга и сеять раздор, чтобы в течение всего года жить без ссор и ругани. Взрослые подавали детям пример. В дни больших праздников они старались не наказывать своих детей. К Рождеству не ладившие до того друг с другом соседи, родственники должны были примириться. Носить злобу в душе в такой светлый

праздник, полагали жители села Лэпушна, не богоугодное дело (Constantinescu, Stoian, 1936, 17, 48, 86). В канун постов молдаване также стремились наладить отношения друг с другом, найти выход из конфликтных ситуаций.

Умение ладить, избегать конфликтов, а если они все же возникали, быстро их разрешать считалось в молдавском селе большой добродетелью. Этому учили и детей. Матери совершали магические действия, чтобы их чада, став взрослыми, были приятными всему обществу. Хорошие отношения между членами семьи, родителями и детьми ценились. Требовательность и в то же время безграничная доброта в отношении к детям свидетельствовали о мудрости женщины. В селе Корнова, как отмечали его жители, такая женщина пользовалась большим уважением (Zamfirescu, 1932, 494).

Весь уклад жизни формировал у подрастающего поколения серьезное отношение к семье, к традиции сохранения в ней взаимопонимания. В зависимости от царящей в доме атмосферы находился и успех начатого дела. В те дни, когда в доме работали печники, особенно важным был настрой всех членов семьи, умение и желание их быть обходительными с мастерами и друг с другом. Рассердив, обидев печников, хозяева дома рисковали получить негодную печь. Кроме этого, как думали крестьяне, в доме могло поселиться зло. Атмосфера в доме была бы испорчена.

В ряде мест соблюдался обычай, согласно которому было принято приглашать для строительства жилища мастеров, известных не только своим опытом, золотыми руками, добропорядочностью, но и славой хорошего семьянина. Эта, распространенная у молдаван, практика, способствовала пониманию роли, важности семьи подрастающим поколением.

Уважение к семейным традициям, родственным связям у молдаван проявлялось, как свидетельствовал ряд авторов, и при оформлении жилища, в интерьере которого важное место занимали фотографии родственников. Эта традиция жила в некоторых молдавских семьях и в 60-е годы (село Сесены), и в 90-е годы XX века (Котюжаны). Народная поэзия также воспевала прочность семейных, родственных уз. Система обрядовой жизни молдаван, как свидетельствуют источники, была направлена на укрепление родственных отношений. Новорожденного, например, клали на стоявший на полу мешок с мукой. Пол, земля в народном сознании ассоциировались с предками, почему и многие ритуалы осуществлялись именно здесь.

Анализируя отдельные элементы обряда крещения, описывая совместную трапезу и обмен дарами, румынский исследователь второй половины XX века Е. Берня на материалах, собранных в молдавском селе Корнова, пришел к выводу, что упомянутые ритуальные действия были направлены на укрепление родства, в том числе и духовного. Упрочение семейных отношений было одной из главных целей, преследуемых празднованием и Дня семейного святого. Зимний цикл календарных праздников включал ритуалы, направленные, кроме всего прочего, и на цементирование родственных отношений (Лукьянец, 2008, 231, 232). К их числу следует отнести и названный А. Штефэнукэ обычай, распространенный в молдавских селах в долине нижнего Днестра под названием «Schimbul lichiilor» (или «cu lichiu»). Речь велась о печенье или о недрожжевом пшеничном хлебе, который разносили дети, мальчики и девочки в возрасте до 12 лет. Войдя в дом, они сообщали, что отец и мать послали этот хлеб. Здоровались со всеми присутствующими в доме, пожилым людям целовали руки. В обмен хозяйка протягивала детям испеченный ею хлеб. Крестьяне, подчеркивал А. Штефэнукэ, оценивали этот обычай обмена хлебами как напоминание о том, что в селе у каждого есть родственники. Обмен хлебами, продолжает он, являлся ни чем иным, как символом родственных связей, являющихся основой моральной и социальной жизни народа (Ştefanucă, 1938, 489-490). Следует заметить, что с младенчества детей учили серьезному отношению к семье, родственникам. Негативная реакция села и особенно церкви на расторгнувшие свой брак супружеские пары была известна детям, и в конечном итоге все перечисленное определяло их поведение в будущем.

Труд, умение вести хозяйство ценились в молдавском селе, от этого зависело благополучие семьи. Лодырь, бездельник, пьяница постоянно были объектом критики, высмеивания сельским обществом. Вот почему женщине, ожидавшей потомство, не рекомендовалось ни смотреть, ни думать о людях с такими пороками, чтобы не наградить свое дитя ими. В селах Криково и Лэпушна ей запрещалось употреблять жирную пищу, есть много сала, в противном случае ее малыш во взрослой жизни будет толстым, неповоротливым, плохим работником (Constantinescu, Stoian, 1936, 133).

Трудовые навыки, равно как и оценка их, закладывались в раннем детстве. Существовала целая система магических действий, которой и до, и после рождения ребенка пользовалась женщина-молдаванка, надеясь с ее помощью сделать свое дитя человеком умелым. Так, например, в селе Скэень было принято после крещения ребенка принесенными из церкви свечами рисовать крест на потолке, над дверью, а иногда и на дымоходе. Жители села полагали, что этим они обеспечат передачу трудового опыта ребенку. Девочка станет искусной мастерицей, и проведенный ею «пояс» (орнамент) вокруг дома всегда будет ровным. Мальчик же обретет навыки настоящего пахаря, и борозда, проложенная им, будет глубокой, пригодной для сева.

Серьезность отношения молдаван к воспитанию качеств хорошего труженика прослеживается и в обрядности. Зимний цикл календарных праздников включал обычаи, так или иначе с этим связанные.

Согласно традиции, дети, ходившие с поздравлениями по селу, должны были обойти все дворы, не пропустив ни одного. Иначе, говорили в народе, повзрослев и став пахарями, они не будут обладать необходимым для настоящих земледельцев умением. На вспаханной ими земле не уродится хлеб. Принимавшие участие в этих ритуальных обходах дворов дети должны были идти как можно быстрее, энергичнее, поскольку, свидетельствовали молдавские крестьяне, избранный ими ритм будет отличать их жизнь впоследствии. У молдаван было множество примет, предсказывающих успех дела. Ритм ходьбы зашедшего в дом гостя предвещал успех, легкость в выполнении работы или наоборот неудачу (Лукьянец, 2008, 229).

С детства дети слышали от родителей, от сельчан, что если человек работает, у него будет все.

Трудовая деятельность детей в прежние времена начиналась рано. Б. Мальский, изучавший жизнь молдаван села Олэнешты, отмечал, что после исполнения ребенку 5 лет его жизнь ценилась взрослыми больше, чем прежде, ибо теперь он мог быть родителям помощником, пасти овец, коров, лошадей. Г. Мадан в своем рассказе «Сапожки для Ионела» с достоверностью, присущей талантливому наблюдателю, знающему описываемую им реальность изнутри, выделил этапы в жизни крестьянского мальчика. Важным временным рубежом для него стал 6-летний возраст. Он стал пастухом, сразу вкусив все тяготы взрослой жизни. Теперь он просыпался ранехонько, до восхода солнца, чтобы найти хорошее пастбище раньше других для своей коровы, возвращался поздно. Пища его была такой, как у взрослых небогатых крестьян. Начиная с этого момента, маленький пастушок учился общаться самостоятельно и со взрослыми чужими людьми, и со своими сверстниками (Malski, 1939, 96; Madan, 1936, 21-23). Данные о начале трудовой деятельности детей с 5-6-летнего возраста встречаются в различных источниках.

Т. А. Штирбу, описывая экономическую жизнь сел Нишканы и Юрчены, отмечал, что дети с этого возраста были пастухами, помощниками в сельскохозяйственных работах, а в семьях горшечников принимали активное участие в производстве керамических изделий. В 80-х годах XX века молдавские этнографы зафиксировали в селе Коркмаз бытовавшую ранее практику раннего использования детского труда. В 6 лет они уже пасли скот, а в 12 лет выходили со взрослыми на косовицу. Упомянутый выше Б. Мальский писал о применении труда 12-летних детей на мельнице. Они и днем, и ночью выполняли функции мельника, частенько оставаясь одни, без взрослых, без их советов и присмотра. Другой автор, И. Антонович, сообщал о судьбе талантливого мастера по обработке дерева. Приобщение его к профессии началось с детских лет в семье, в 13-14 лет он получил навыки резчика по дереву, а в 15 лет обучался в мастерской по изготовлению икон (Ştirbu, 1937, 243; ЭОЭО, 1988, 71; Malski, 1939, 567; Antonovici, 1937, 342-343). Трудовое воспитание играет важную роль в формировании личности ребенка, его ценностных ориентации. В процессе трудовой деятельности выкристаллизовываются, как справедливо заметила современный российский исследователь М. Устинова, этнические морально-нравственные нормы, понятия о хорошей работе, понятия красоты, добродетели, отношение к окружающей среде (Устинова, 2008, 142). Дети принимали участие и в обрядовой жизни села. Традиций совместного исполнения обрядов представителями различных поколений способствовала взаимопониманию между ними.

Необходимость коллективного воздействия на природу, проявлявшаяся в обрядах вызывания дождя, рождала чувство ответственности за состояние среды, в которой жили дети и их родители.

Фольклорные произведения, с которыми дети знакомились в семье, в общении со своими сверстниками, также выступали в роли педагогических средств, оказывая воздействие на формирование характера ребенка, системы ценностей, которая определяла всю его последующую жизнь. Знание родного языка детьми, ранняя этническая самоидентификация были результатом семейного воспитания. Думитреску-Тигина, в 1918-1919 гг. много ездивший по Бессарабии, описал свои встречи со школьниками младших классов, поразивших его своими ответами на вопрос, на каком языке они говорят, и почему им нравится изучать его. Дети 7-8 лет говорили, что их родной язык молдавский, и учат, и знают, и любят они его, ибо это язык их матерей (Dumitrescu-Tighina, 1928, 5-6).

Вовлечение детей в обрядовую жизнь начиналось рано. В раннем возрасте они выступали в роли зрителей, начиная с 5-6 лет становились исполнителями ритуалов. Так, например, с этого времени они принимали участие в колядовании. Но, как отмечал румынский исследователь Г. Павелеску, собиравший ряд лет этнографические сведения в молдавских селах Поднестровья, они обходили несколько домов, как правило, родственников и соседей, произнося вместо колядок всего несколько слов. 8-10-летние дети колядовали до сумерек. Когда начинало смеркаться, добавляет другой автор, И. Апостол, к колядованию приступали взрослые парни. Младшие по возрасту учились у старших исполнению коляд (Pavelescu, 1943, 111; Apostol, 1943, 179). 8-12-летние дети участвовали в традиционных манифестациях в канун Нового года и в его первый день.

Активное участие дети принимали в окказиональных обрядах вызывания дождя. По представлениям крестьян, только дети, чистые существа, участвуя в тех или иных ритуалах, могли способствовать получению ожидаемого результата. Эмоциональное воздействие ритуалов на детей было достаточно сильным, что способствовало более глубокому пониманию коллективных ценностей, традиционной

символики. В конечном итоге это создавало благоприятные условия для формирования этнического самосознания, для сохранения исторической памяти. В ходе исполнения обрядов дети постигали и тайны общения, что обусловливало их поведение в большом коллективе, каким являлось село, и в малом – своей семье.

Эстетические каноны, в соответствии с которыми жило молдавское село, оказывали влияние на подрастающее поколение. Запреты и предписания, которые следовало соблюдать ждущей ребенка женщине, демонстрируют место представлений о красоте в жизни крестьян. Будущая мать еще до рождения ребенка заботилась о том, чтобы ее чадо было не только как можно здоровее, но и красивее. Ей запрещалось смотреть и даже думать о людях некрасивых, с недобрым взглядом, с физическими изъянами, чтобы новорожденный не приобрел эти дефекты. Вера в силу имитативной магии скорее всего была положена в основу этих запретов. Будущая мать, например, не должна была горбиться, чтобы ее ребенок не родился уродливым.

Женщины, пришедшие на третий день после родов в дом родителей ребенка, желали ребенку долгую, плодотворную и красивую жизнь (Malski, 1939, 599). Чтобы она такой была у ребенка, совершают магические действия. Так, при его купании после крещения в воду добавляют сахар или мед, чтобы жизнь была сладкой. Другие предметы, опущенные в воду, должны были придать новорожденному определенные качества: пух или перо - чтобы был он легким, смышленым, хлеб - чтобы был он добрым, хорошим как хлеб (Moisiu, 1915, 66). Красота молдавскими крестьянами воспринималась как свойство, усиливавшее воздействие магических практик. В ряде молдавских сел существовало поверье, что в новогодние праздники бусуйок (базилик), снятый с плуга и прикрепленный к волосам, в течение трех дней способствовал их росту. Атрибутом красивой женской внешности молдаване считали длинные волосы. Но снять это растение полагалось с плуга, хозяином которого были или дети, или молодые люди. И те, и другие должны были обладать красивой внешностью. Только они, говорили сельчане, носят дарящий удачу бусуйок (базилик) (Constantinescu, Stoian, 1936, 33). Красота в данном случае усиливала, по всей видимости, магическое влияние как бусуйка (базилика), так и действия в целом. Увязывание периода детства и молодости с красотой иллюстрировало отношение молдаван к этим жизненным этапам.

В обряде вызывания дождя, практиковавшемся во время засухи в селе Попештий-де-Сус и описанном П. Штефанукэ, изготовленная «кукла» («Настасыя»), приобретала функции магического предмета. С ее помощью, говорили жители села, можно было противостоять силам зла. Кукла была красива, с иконкой на груди. «Если она так красива, полагали сельчане, то она не может быть орудием дьявола. Она на стороне Христа и людей» (Штефэнукэ, 1943, 291).

Подобные представления, бытовавшие в крестьянской среде, формировавшие систему эстетических норм, и определили место последней в жизни села, явились живительной влагой и для народной педагогики.

Специальных исследований, посвященных рассмотрению традиционных методов воспитания у молдаван, как уже было отмечено выше, в молдавской этнографической литературе нет. Однако свидетельства авторов первой половины XX века о родильной обрядности, предписаниях и запретах, с которыми приходилось считаться будущей матери, позволяют увидеть образ идеального человека, являвшегося эталоном для молдавского села. Матери, крестные родители, повитухи совершали магические действия, стремились придать новорожденному определенные качества для того, чтобы достичь желаемого результата. В основном усилия представителей старших поколений были направлены на воспитание труженика, умелого мастера. Трудовые навыки передавались от старших к младшим членам семьи.

Повседневная, как и праздничная жизнь молдавских семей и села в целом, была направлена на передачу опыта по обработке земли, воспитание серьезного отношения к трудовой деятельности. Важное место отводилось и научению детей и подростков ценить родственные отношения. Хороший хозяин, семьянин – вот те качества, которые рассматривались сельчанами как особая добродетель. Легкий в общении неконфликтный человек был желанным в молдавском селе. Молдаванки, как сообщают авторы той поры, ценили, например, повитух не только за их мастерство, но и за характер, за способность не быть в тягость роженице (Malski, 1939, 598). Отсюда и стремление женщины видеть своих детей красивыми, приятными всему сельскому обществу.

Литература

Бадж Уоллис. Амулеты и суеверия. М., 2001.

Байбурин А. Ритуал между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая деятельность. СПб., 1992.

Лукьянец О. Традиционные этические нормы у молдаван // Этносоциология и этносоциологи. М., 2008.

Оппенхейм А. Л. Древняя Месопотамия. М., 1980.

Устинова М. Однонациональные и национально-смешанные семьи в Литве: опыт этносоциологического исследования 1980-х годов // Этносоциология и этносоциологи. М., 2008. Экспедиционный отчет Отдела этнографии (ЭОЭО) за 1988 год.

Antonovici I. Ornamentarea interioarelor // Buletinul Institutului de cercetări sociale al României. Regionala. Chişinău, 1937. T. 1.

Antonovici I. Răstiguirile (Troiţele) din satul Nişcani // Buletinul Institutului de cercetări sociale al României. Regionala. Chişinău, 1937. T. 1.

Apostol I. Crăciunul şi Anul Nou la românii de la Est de Bug // Sociologie românească. 1943, nr. 1.

Constantinescu O., Stoian I. Din datina Basarabiei. Chişinău, 1936.

Creţu V. Existenţa ca întemeiere. Timişoara, 1983.

Dumitrescu-Tighina M. Note şi documente. Pe căi Basarabene. Bucureşti, 1928.

Madan Gh. De la noi din Basarabia. Chişinău, 1936.

Malski B. Viaţa moldovenilor de la Nistru. Olăneşti. Cetatea-Albă, 1939.

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

Pavelescu Gh. Aspecte din spiritualitatea românilor Transnistrieni. Credinţe şi obiceiuri // Sociologie românească. 1943, nr. 7-6.

Ştefănucă P. Datinile de Crăciun şi Anul Nou. Pe valea Nistrului de jos // Buletinul Institutului de cercetări sociale al României. Regionala Chişinău, 1938. T. II.

Ştirbu T. Al. Manifestări economice la Iurceni şi Nişcani // Buletinul Institutului de cercetări sociale al României. Regionala. Chişinău, 1937. T. 1.

Zamfirescu I. Contribuţii la cercetarea unei gospodării ţărăneşti din satul Cornova // Arhiva pentru ştiinţă şi reforma socială. An. X. 1932.

Rezumat

Analizând unele interziceri şi prescrieri, de care trebuia să ţină cont viitoarea mama, acţiuni magice şi rituri, scopul cărora era în obţinerea din partea copilului a calităţilor şi aptitudinile pozitive, autorul în articolul dat evidenţiază unele componente din sistemul tradiţional de educaţie la moldoveni.

Cuvinte-cheie: sistemul tradiţional de educaţie, acţiuni magice, interziceri, prescrieri.

Резюме

Рассматривая предписания и запреты, которые в традиционном обществе следовало соблюдать будущей матери, некоторые магические практики и обрядовые действия, направленные, как полагали крестьяне, на придание ребенку определенной внешности и характера, автор выявляет отдельные составляющие традиционной системы воспитания у молдаван.

Ключевые слова: методы воспитания, магические практики, предписания, запреты.

Summary

The author analizes some prescriptions and interdictions to be observed by a future mother, magic actions and rites which were made to shape the child's appearance and character according to the peasants' beliefs. These facts reclaim the traditional characteristic of Moldavian educational system.

Key-words: traditional educational system, magic action, prescription, interdiction.

E. POSTOLACHI–IAROVOI,
V. IAROVOI

IMPORTANŢA ETNOGRAFIEI ŞI CULTURII NAŢIONALE ÎN FORMAREA GENERAŢIEI TINERE

1. Necesitatea cunoaşterii etnografiei şi culturii etnice a popoarelor este argumentată de interesul fiecăruia spre dăinuire permanentă şi continuă

Astăzi odată cu lărgirea relaţiilor internaţionale economice şi culturale a crescut interesul faţă de istoria şi cultura etnică a multor popoare. Acest lucru e firesc deoarece fiecare popor mare sau mic tinde spre permanenţă şi continuitate.

Pentru a pune un fundament puternic în relaţiile dintre comunităţile etnice în scopul dezvoltării lor economice şi culturale avem necesitatea de cunoştinţe etnografice despre caracterul modului de trai şi cultură. Cunoaşterea specificului culturii materiale şi spirituale, a istoriei lor va uşura calea spre stabilirea înţelegerii dintre ele, va crea condiţii favorabile în stabilirea relaţiilor de sinceritate şi colaborare între ele.

Factorul important în păstrarea continuităţii istorico-culturale a unui popor este transmiterea experienţei, înţelepciunii lui, comunicarea informaţiei etnoculturale de la o generaţie la alta. Nu toate popoarele se îngrijesc la fel de transmiterea valorilor etnice generaţiei tinere. Cât priveşte situaţia în R. Moldova factorul continuităţii de transmiterea tradiţiilor, a informaţiilor etnoculturale este slăbit fiind motivat cu mulţi factori obiectivi şi subiectivi.

Se ştie că principalele căi de transmitere a valorilor sînt condiţiile şi modul de trai în familie, instruirea la şcoală şi sfera de odihnă, iar inelul de bază în transmiterea experienţei şi înţelepciunii seculare sunt copiii, generaţia tânără cărora le revine sarcina de ocrotire şi protecţie a valorilor creaţiei populare.

Necesitatea şi importanţa unor cunoştinţe elementare de etnografie este legată de reforma în sistemul de învăţământ şi organizarea şcolilor naţionale. Vorbind de şcoala naţională bazată pe limba de stat, fără a pune ca fundament cultura naţională, valorile artei tradiţionale, portul popular, înţelepciunea populară etc. este o absurditate. Este important ca tinerii să fie familiarizaţi cu un volum de cunoştinţe etnografice despre particularităţile culturilor naţionale.

Situaţia actuală din sfera culturii tradiţionale cere o poziţie activă a contemporanilor pentru crearea unui tezaur cultural pentru generaţiile viitorului, a cărui mărgăritare au fost selectate cu mult gust şi grijă de generaţiile precedente, iar contemporanilor le revine misia de a-l îmbogăţi cu elemente noi şi transmite fără a-l risipi.

Numai un proces bine organizat şi chibzuit conceptual de cercetare ştiinţifică şi însuşire a cunoştinţelor etnografice elementare, a valorilor culturii materiale şi spirituale în cadrul şcolii, instituţiilor

universitare, familiei şi alte sfere de activitate etc. va contribui valorificarea tradiţiilor seculare, la ocrotirea şi promovarea valorilor etnice şi integrarea lor în circuitul culturii universale.

2. Etnografia te familiarizează cu diversitatea de forme şi expresii culturale

Referindu-ne la noţiunea de „expresii culturale", întâlnită tot mai frecvent într-un şir de programe internaţionale şi naţionale, studii ale cercetărilor contemporani, obiective ale unor instituţii de cultură, se subînţelege în primul rând diversitatea de valori materiale şi spirituale ale unei comunităţi, grup etnic unit după interese sociale, etnice, economice, de creativitatea persoanelor fizice.

Din prisma etnografiei, care promovează respectul faţă de orice diversitate a expresiilor culturii etnice, se subînţelege multiple valori a reprezentanţilor diferitor etnii cu diapazon larg din orice domeniu al vieţii spirituale şi culturii materiale a lor.

Pentru Republica Moldova unul din domeniile reprezentative imaginii naţionale şi foarte bogat în expresii culturale, reprezentate prin diferite forme de valori materiale şi spirituale este creaţia populară-orală şi arta populară decorativ-aplicată, meşteşugurile populare ş. a.

Domeniile artei populare, meşteşugurilor de prelucrare a materiei prime din natură şi a celei obţinute din ocupaţiile de bază ale sătenilor oferă multiple şanse, alcătuind o componentă importantă a economiei naţionale şi a fiecărei familii rurale. Prin produsele create fie din cereale, lactate, legume, fructe, carne etc., sau din materiale ecologice naturale – fibre textile, lemn, argilă, nuiele şi m. a., prin aplicarea de cunoştinţe tehnologice producătorii locali demonstrează un nivel de cultură a muncii, a înţelepciunii seculare, făcând totodată o promovare şi popularizare a expresiilor culturale ale comunităţii rurale, ale reprezentanţilor creatori de valori trecute prin nişa continuităţii.

3. Programe internaţionale şi naţionale atenţionează şi orientează la protecţia şi promovarea expresiilor culturale

Problema dezvoltării şi protecţiei domeniului creaţiei populare cu multiple expresii culturale a devenit prioritară la ordinea de zi a multor Conferinţe şi întruniri internaţionale şi regionale. În „Convenţia privind protecţia şi promovarea diversităţii de expresii culturale – Paris, 20 octombrie 2008" sunt indicate unele obiective importante aşa ca: „Încurajarea dialogului între culturi în scopul asigurării schimburilor culturale cît mai intense şi echilibrate în lumea întreagă, în favoarea respectului interculturale şi a culturii păcii". Un alt obiectiv susţine promovarea respectului faţă de diversitatea expresiilor culturale şi conştientizarea valorii acestei diversităţi la nivel local, naţional şi internaţional".

Astăzi, când are loc un proces intensiv de integrare economico-culturală, de relaţii interetnice legate de fenomenul migraţiei, de procesele globalizării şi ca urmare a dispariţiei unor tradiţii etnice, unor domenii de activitate economico-culturale, care duc la modificarea modului de trai, a culturii materiale şi spirituale a unor etnii, apare pericolul dispariţiei multor expresii culturale etnice preţioase. Aceste posibile consecinţe sînt conştientizate de cele mai talentate personalităţi din lume îngrijorate de urmările proceselor integrării şi globalizării, de transformările care au loc, care au şi contribuit la formularea unor „măsuri de protecţie" a culturilor etnice dacă salvgardarea lor şi punerea în valoare a diversităţilor de expresii culturale la nivel naţional şi internaţional, ajustând combativitatea măsurilor naţionale cu cele universale.

Ca niciodată este pusă sarcina de a proteja şi promova valorile culturale etnice, care în mod firesc, prezintă un interes deosebit prin autenticitate, prin selecţie milenară şi desăvârşire permanentă de forme, de expresie simbolico-culturală a imaginii naţionale, de îmbinare logică a utilului cu aspectul decorativ, stabilitate de stereotipul moralei şi înţelepciunii populare.

4. Generaţia tânără în destinul ţării

Fiecare persoană, orice tânăr, elev din orice tip de şcoală în mod firesc are nevoie de cunoaşterea elementară a particularităţilor modului de trai şi culturii poporului din care face parte (Etnografia naţională), pentru a fi acceptat de societate şi a avea onoarea de a o reprezenta. Asemenea cei ce migrează în alte ţări, fără îndoială, că ar fi fost normal să cunoască tradiţiile, cultura, limba ţării unde pleacă. Şi aici real apare necesitatea de a învăţa unele informaţii elementare despre popoare din afara ţării. Întrucât fiecare individ trăieşte într-un anumit mediu social, etnocultural şi-i nevoit să comunice cu societatea în care locuieşte să participe la anumite ritualuri şi sărbători, el se foloseşte de anumite piese, tradiţii din cultura materială şi spirituală – selectate de generaţiile precedente. Fiecare devine parte componentă a acelui etnos în care trăieşte şi-şi rezolvă problemele vitale, din care motiv e absolut necesar a cunoaşte elementar unele particularităţi etnografice despre acest popor şi cultura lui materială şi spirituală, tradiţiile şi datinile, legile de constituire a modului de trai şi a domeniilor reprezentative lui, în scopul valorificării lor adecvate şi promovării obiective a culturii etnosului pe plan naţional şi internaţional. Doar numai cunoscând tezaurul de valori naţionale ale satului natal, în mod firesc fiecare e cointeresat să-şi promoveze specificul culturii etnice, a artei populare, a modului de trai, a tradiţiilor din multitudinea de domenii, a muzicii, dansului, obiceiurilor. Totdeauna apare interesul de a compara anumite forme de cultură, artă ale altor etnii cu ale propriului popor. Pentru aceasta şi pentru asigurarea continuităţii etnoculturale ale neamului şi culturii lui este absolut necesar a însuşi tradiţiile, a cunoaşte valorile populare, a le transmite din generaţie în generaţie, a le proteja şi ocroti.

5. Una din căile strategice pentru protecţia şi promovarea continuă a valorilor culturii etnice este însuşirea etnografiei şi artei populare în şcoală

Recunoscând că diversitatea de expresii culturale, inclusiv a expresiilor culturale tradiţionale, constituie un factor important care permite indivizilor şi popoarelor să-şi exprime şi să partajeze cu alţii ideile şi valorile proprii (Convenţia 2005, 21).

Diversitatea culturală poate fi eficient protejată şi promovată atunci, când ea va fi studiată şi cunoscută aparţinând fie minorităţilor etnice sau popoarelor autohtone. Etnografia educă respectul faţă de fiecare etnos sau grup etnic, mare sau mic, la orice nivel de dezvoltare istorică s-ar afla.

Astăzi suntem martorii unor schimbări furtunoase în comportamentul şi conştiinţa contemporanilor, care ne-au adus în pragul unei crize spirituale prin atitudinea nepăsătoare faţă de valorile culturii etnice, atitudini faţă de valorile materiale şi spirituale lăsate ca zestre de la strămunii noştri pentru a fi transmise drept mărturie a continuităţii etnoculturale a neamului. În acest context marele poet rus A. Puşkin scria „Nivelul de cultură al unei epoci, ca şi a fiecărui om în parte, se apreciază după atitudinea lui faţă de trecut" „...respectul faţă de trecut – iată trăsătura cu ajutorul căreia deosebim un om cult de un sălbatec..."

Astăzi dacă analizăm aceea şi caracterul valorilor prezente faţă de cele ale trecutului, ne dăm seama de unele pierderi enorme, care, de fapt, ne caracterizează cartea de vizită – matricea identităţii etnice. Aceste pierderi exprimă valori materiale (port tradiţional, trăsături, covoare, meşteşuguri populare, alimentaţie, jucării populare, cît şi spirituale (tradiţii populare, hore, jocuri, tradiţii de educaţie în familie, etc.). De această stare deplorabilă a valorilor culturale nu putem învinui pe nimeni, deoarece nimeni nu ne-a interzis a ne păstra tradiţiile, cultura, datinile, cântul, portul, jocul, arta populară, meşteşugurile artistice, ţesăturile, covoarele, bucatele tradiţionale etc.

Anume este vorba de respectul faţă de valorile şi creaţia fiecărui popor, dar pentru aceasta important este ca tinerii noştri elementar să se cunoască cu tradiţiile şi cultura popoarelor. Soluţionarea problemei instruirii generaţiei tinere în baza valorificării tezaurului naţional şi global, înzestrarea ei cu cunoştinţe general-umane şi moderne, va servi la pregătirea înaltă a cadrelor şi plasarea lor în câmpul de muncă concret al unei ţări.

Numai cunoaşterea lumii şi culturii ei tradiţionale face mai uşoară şi originală comunicarea cu ea.

Numai prin armonizarea intereselor naţionale şi promovarea soluţiilor reciproce avantajoase, se pot dezvolta relaţii stabile între state, între popoare şi generaţiile viitorului, iar prin urmare se poate pretinde la integrarea europeană bilateral convenabilă.

Important astăzi este a cunoaşte nu numai geografia şi istoria politică a ţărilor, dar şi mai interesant este a cunoaşte etnografia popoarelor, diversitatea formelor lor de cultură conjugată cu mediul natural, cu tradiţiile seculare, cu destinul istoric, etnopsihologia etnosului. Să contactăm cu lumea, dar să-i cunoaştem condiţiile şi modul de trai şi cultura, problemele şi interesele, potenţialul creativ, felul cum îşi cresc şi educă copiii cu care vor veni în contact copiii noştri, ce zestre spirituală li se dăruieşte ca moştenire.

Bazaţi pe un şir de sondaje şi analiza conţinuturilor unor programe de învăţământ, rezultatelor cercetărilor intereselor şi nivelului de cunoaştere a valorilor materiale şi spirituale populare la generaţia tânără alarmaţi de slăbirea factorului continuităţii în transmiterea şi înzestrarea copiilor cu anumite cunoştinţe despre tradiţiile populare şi deprinderile de creaţie artificială, de lipsa interesului la tineri de a îmbrăţişa unele ocupaţii tradiţionale, pierderea unor domenii reprezentative ale culturii naţionale etc. Un grup de specialişti cercetători (A. Danii, I. Daghii, I. Bălteanu, V. Iarovoi, P. Secrieru, M. Gratii) cu coordonatorul grupei E. Postolachi au fost acceptaţi să colaboreze prin cumul la Institutul de cercetări în Pedagogie şi Psihologie. Fiind o grupă interdisciplinară de specialişti (etnografi, profesori în arta plastică, psihologi, practicieni) au elaborat un nou concept „Conţinut şi forme noi de instruire şi educare a generaţiei tinere prin intermediul etnografiei şi culturii naţionale" (Postolachi, Danii.., 1995), având drept scop punerea la baza instruirii valorile culturii naţionale ale etniilor.

Bineînţeles, că era vorba de un obiect nou de studiu şi să te incluzi în sistemul de ştiinţe deja aprobat era dificil pentru a nu mări numărul de ore pe săptămână pentru elevi deja foarte încărcat. Din multiple discuţii şi întruniri pe marginea acestei propuneri, se părea că toţi înţelegeau importanţa culturii naţionale ca bază în instruire şi educaţie, dar nu se găseau ore. Au fost şcoli, care începuse să-şi programeze specializarea elevilor în etnografie, dar nu au reuşit să treacă nişte bariere.

Şi totuşi ce propune acest concept axat pe etnografie şi cultură naţională? În primul rând au fost propuse cîteva variante pentru a obţine cele 34 sau 70 ore anuale pentru clasele V-X. Se propunea a reduce numărul de ore la unele teme de la matematică, fizică, chimie ş. a. în favoarea etnografiei, dar nimeni nu era de acord să cedeze.

Altă variantă de propunere opta pentru includerea unor teme etnografice în conţinutul unor obiecte de studiu. De exemplu temele: plantele medicinii populare, coloranţii naturali, calendarul agricol la biologie; toponimica satului – la geografie, folclorul literar oral – la literatură, ornamentica şi cromatica populară, portul tradiţional şi a. la arta plastică, educaţia tehnologică, etc. Un şir de teme legate de sărbători, ritualuri, etică şi estetică puteau fi discutate la orele de educaţie a clasei. Conceptul nou trezise un mare interes el a fost prezentat în cadrul mai multor întruniri cu profesori, fiind urmat şi de materiale didactice ilustrative. Una din şcoli cu iniţiativa de a se specializa în etnografie, au fost elaborate planuri tematice, dar nu le-a reuşit să treacă unele bariere...

Argumentând rolul deosebit de important al **etnografiei** pentru instruirea şi educaţia generaţiei

tinere – pilonul viitorului fiecărui etnos, expunem unele poziţii ale posibilităţii de implementare a ei în procesul de instruire, reieşind din faptul că această ştiinţă merită de rând cu altele să-şi ocupe locul în viaţa şi aspiraţiile copiilor. Anume neglijenţa potenţialului patrimoniului de valori materiale şi spirituale naţionale ne-au apropiat cu paşi mari spre catastrofa ecologică spirituală, cu mari pierderi ale tradiţiilor autentice în artă populară, costum, covoristică etc.

Din punct de vedere al problemelor de cercetare etnografică cuprinde un imens volum de teme, atât din cultura materială cît şi cea spirituală (convenţional divizată aşa pentru a uşura percepţia ei). Ea studiază în esenţă filozofia, înţelepciunea populară din diferite domenii (gospodărie, ocupaţii, unelte, meşteşuguri, obiecte, educaţie, norme de conduită, calendar agricol, artă populară etc.). Cu toate aceste aspecte ale modului de trai şi cultură a familiei, a neamului, a comunităţii rurale în mod firesc şi inevitabil contactează toată populaţia din jur, fiecare are necesitate de ele, comunică cu ele. Însă pentru a le ocroti aceste valori, a le proteja de influenţe străine şi nedorite, pentru a nu le părăsi, pierde sau risipi este important la timp a interveni cu unele descifrări, acţiuni de cercetare şi promovare.

Noţiuni elementare de etnografie, de cercetare le putem strecura, începând cu clasele primare prin anumite teme şi comentarii ale (numele părinţilor, bunicilor, copiilor; rolul apei, vecinii mei, rudele mele, ocupaţiile părinţilor; împodobirea casei, grădina cu flori, tradiţii de sărbători etc.) copiilor şi profesorului, care îi orientează pe copii să observe, să descrie oral, să întrebe de bunei, părinţi anumite obiective puse (bucate din legume, norme de conduită a fetelor...) de exemplu pentru trecut.

Pentru a accentua, a-i face pe copii să conştientizeze că fiecare popor îşi formează un anumit mod de trai şi cultură strâns legat de condiţiile geografice, natură şi climă, de nivelul viziunii estetice şi respectarea tradiţiilor seculare, în clasa a V propunem a însuşi un curs elementar de „*Etnografie comparativă*" sau „Curs introductiv în etnografie" (de 34 sau 70 ore).

Prezintă mare interes pentru toţi a prezenta şi demonstra anumite teme reprezentative, care vor convinge copiii despre trăsăturile specifice ale culturii fiecărui etnos, şi totodată vor aprecia trăsăturilor comune ale culturii diferitor etnii. Aşa teme pot fi: locuinţa populară, poporul tradiţional, alimentaţia, ocupaţiile, uneltele de muncă, sărbători de familie, credinţe etc., dezvăluite în plan comparativ la diferite popoare. De exemplu – locuinţă sedentară, iurtă, iarangă, casă de bârne, de omăt, casă – leagăn ş. a., dar cu materiale ilustrative. Fiecare temă necesită o dezvăluire atrăgătoare şi cu comentarii ştiinţifice cu unele argumente ale factorilor definitorii: natură, istorie, demografie, economie etc.

După ce copiii au aflat despre aceste mari varietăţi în cultura etniilor, se poate începe o cercetare detaliată a „Etnografiei naţionale" în cl. VI, VII, de asemenea 34 sau 70 ore anual. Convenţional conţinutul tematic poate fi divizat în două domenii: cultură materială şi culturală spirituală, fiecare din ele are peste 40 de teme mari de cercetare. Lecţiile teoretice trebuiesc îmbinate cu cercetări desinestătătoare ale elevilor sau în echipă vara cu profesorul, scriere de referate, comunicări în cadrul unor conferinţe ştiinţifice ale elevilor din şcoală, excursii, colectare de exponate şi a. În ajutor profesorilor şi elevilor, studenţilor, tuturor celor, care vor dori să-şi cerceteze Etnografia culturii materiale şi spirituale ale satului în curs de pregătire este un „Ghid metodic de cercetare etnografică" de către etnografii Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală.

Numai în cazul când copii îşi vor cunoaşte cultura, etnografia poporului, vor cunoaşte renumitele monumente de cultură şi istorie, diferite localităţi reprezentative ca centre turistice şi de cultură, poţi înţelege şi medita la cunoaşterea altor civilizaţii, cu care te poţi întâlni în cl. VIII şi cl. IX – „*Etnografia popoarelor lumii*". Credem că nu importă cu ce etnos de pe care continent se vor cunoaşte elevii, însă merită a fi luate la rând şi integral: etnii mari şi mici şi nu în toate aspectele, dar numai pe domeniile esenţiale (demografic, localizare, ocupaţii mod de trai, locuinţă, port, artă populară, meşteşuguri, tradiţii familiale, creaţie orală, economie ş. a.). pentru cl. VIII ar fi binevenit a se cunoaşte cu civilizaţiile Americii, Africii, Asiei, iar în cl. IX – mai detaliat cu popoarele Europene.

Desigur că în cl. VIII şi a IX copii nu-şi pot permite să studieze, dar ei pot aduna multe informaţii din diferite izvoare: reviste, gazete, televiziune, rude şi m. a. care pot mult înviora lecţiile de etnografie şi pregăti un şir de manifestări – victorine ale copiilor despre etnografia ţărilor studiate.

În cl. X ar fi binevenit a antrena elevii în cunoaşterea ciclului de lecţii teoretico-practice. **„Metode de cercetare a etnografiei satului"**, care are drept scop familiarizarea elevilor în cercetarea valorilor materiale şi spirituale ale satului şi pregătirea unui studiu monografic colectiv cu descrieri: „Pagini din istoria şi Etnografia satului natal...", scrisă în comun de toţi elevii, însă fiecare la o temă anumită. Această lucrare cu informaţii şi descrieri concrete, ilustrată cu vederi şi fotografii, cu schiţe şi anexe ar prezenta un adevărat monument ridicat satului, oamenilor lui, perioadei de învăţătură a fiecărui elev în şcoală. Tematica lucrărilor finale pot fi diferite pe anumite teme mai înguste, unde însăşi tinerii ar contribui la cunoaşterea şi scrierea istoriei propriului sat de baştină.

Astfel, predarea etnografiei în şcoală cu minimum de ore anual sau posibil şi la cerc opţional, facultativ de cercetare s-ar finaliza cu o familiarizare a tuturor elevilor cu popoarele lumii, cu etnografia naţională, cu pregătirea unor scrieri etnografice, cu organizarea unui muzeu şcolar, cu expoziţie şi conferinţă ştiinţifică, care ar prezenta mândria şcolii şi aportul real în cunoaşterea, protejarea şi promovarea diversităţii de expresii culturale, ar demonstra despre nivelul de conştientizare şi apreciere a tezaurului patrimoniului naţional.

6. Valorificarea genurilor de artă populară, meşteşugurilor artistice în şcoală va contribui la renaşterea şi continuitatea lor.

Altă parte componentă al Conceptului elaborat se orienta la valorificarea de către şcoală a genurilor de artă populară decorativ-aplicată, a meşteşugurilor populare artistice în cadrul lecţiilor de lucru manual, recent „educaţie tehnologică", necătând la faptul că concomitent se efectuează şi „educaţia estetică". După un şir de programe experimentale în anul 2000 a fost publicat curriculumul şcolar la educaţia tehnologică.

La elaborarea unor module tehnologice au participat şi etnografi în colaborare cu cadre didactice[3]. S-a reuşit a include în conţinutul multor module materiale şi informaţii etnografice, inclusiv modele de artă populară, care a contribuit la trezirea unui interes a profesorilor şi elevilor de a cerceta arta populară de pe loc şi a selecta modele noi pentru instruire. În majoritatea şcolilor s-au creat şi perfectat anumite clase – ateliere de „educaţie tehnologică" sau „case-mari" cu exponate etnografice şi expoziţia lucrărilor copiilor. În republică a crescut interesul de a însuşi arta acului, croşetării, împletitului din nuiele, foi de porumb, alesului de covoare netede şi „în bumbi", tăierii artistice, în lemn, croitoriei, artei culinare etc. Interesul copiilor de a însuşi arta populară este susţinută de expoziţii – concursuri naţionale, cu crearea de posibilităţi pentru realizare, asigurarea cu materie primă.

Un pas important în promovarea cunoştinţelor tehnologice de către specialiştii etnografi şi cadrele didactice a fost efectuat în cadrul instruirii în şcolile speciale, unde în baza experimentelor a fost demonstrat caracterul curativ al îndeletnicirilor meşteşugăreşti pentru copiii cu distabilităţi fizice şi motorice, fiind o soluţie foarte reuşită ca formă de terapie ocupaţională şi recuperare.

Rezultatele şi programele de instruire au fost susţinute şi publicate în cadrul unor proiecte (Danii, Postolachi, Bălteanu.., 2002).

Deprinderile practice, mânuirea anumitor genuri de artizanat popular sunt foarte utile fiecărui om, care tinde să se odihnească, să creeze ceva de folos, să-şi recupereze sănătatea, să-şi aline sufletul. Să ne învăţăm de la creatorii populari, care au creat valori artistice, bazându-se pe îmbinarea logică a utilului cu frumuseţea, a decorului irepetabil şi unicul cu tehnica de execuţie şi funcţia obiectului.

Cu regret menţionăm că astăzi în satele republicii, în şcoli se întâlneşte broderia, care promovează şabloane din tipaje europene, goblenuri brodate după modele multiplicate, alte broderii streine, lăsând să dispară frumoasele prosoape, feţe de masă, batiste de nuntă, costume naţionale.

Una din condiţiile esenţiale de bază în crearea operelor de artă populară este originalitatea, care se bazează pe tendinţa fiecărui creator de a-şi arăta măiestria, potenţialul său de viziune estetică şi cunoaşterii tradiţiilor şi posibilităţilor de desăvârşire. Profesorul trebuie să cunoască şi să ştie a „citi" şi „descifra mesajele" obiectelor, a depista valorile adevărate de non-valori. Şi aici mult îl poate ajuta etnografia fundamental aplicativă despre arta populară.

7. Concluzii. Eficacitatea colaborării şcolii, satului cu ştiinţa

Problema instruirii, educaţiei etice şi estetice a generaţiei tinere nu este numai problema şcolii ci şi a tuturor instituţiilor sociale alături de care trăieşte această generaţie. Important este ca obiectivele educaţiei în şcoală să coincidă cu cele din familie şi societate, numai metodele pot să fie diferite şi diferenţiate. Colaborarea dintre şcoală şi familie în rezolvarea în comun a educării şi instruirii unui copil constă în ajutorul reciproc dintre ei. E bine ca şcoala să nu exploateze familia şi nici familia să nu lase povara educaţiei copilului pe umerii şcolii. Fiecare trebuie să aibă partea sa de responsabilitate pentru creşterea urmaşilor neamului nostru.

Relaţia de colaborare între şcoală, familie, sat, primărie, agenţi economici poate contribui în mare măsură la realizarea cu succes a programelor şcolare, în activitatea de însuşire şi promovare, dezvoltare a valorilor naţionale.

O mare importanţă o are colaborarea sistemului de învăţământ cu toate ştiinţele academice, inclusiv cu etnografia, care a pus începutul unei colaborări fructuoase cu şcolile cu mulţi ani înainte, popularizând cunoştinţele etnografice la nenumărate întruniri cu profesori şi elevi ai şcolilor, la emisiunea televizată „Hai să meşterim" (2 ani) „Etnografia" (2 ani), emisiunea radiofonică „Din zestrea neamului" şi m. a. publicaţii tematice.

Dacă ţinem cont de obiectivele principale ale documentelor internaţionale, de Convenţia din 2005 de la Paris privind protecţia şi promovarea diversităţii de expresii culturale, etc. precum şi un şir de programe naţionale (Dezvoltarea turismului Rural, Renaşterea Satului Moldovenesc, Dezvoltarea Durabilă...), reforme ale învăţământului, precum şi procesele care au loc în mod obiectiv demografice, de integrare în Europa şi m. a. în mod inevitabil şi obiectiv apare necesitatea cunoaşterii culturilor etnice, cunoaşterii etnografiei popoarelor. Şi acest pas de cunoaştere a lumii se cere a fi făcut în şcoală şi aprofundat în instituţii Universitare cu catedre specializate.

Ştiinţa etnografică e cel mai puţin asigurată cu specialişti etnologi şi ea mai mult decât alte discipline are nevoie de cadre pregătite şi coordonate de un Centru Naţional de Etnologie, care ar uni atât cadrele naţionale cît şi reprezentanţi ai minorităţilor conlocuitoare, care strategic ar rezolva un şir de probleme ştiinţifice fundamental – aplicative.

Ministerul de învăţământ şi educaţie ar trebui să ţină cont de conţinutul tematic al acestui obiect important pentru educaţia unei generaţii demne de patrimoniul tezaurului naţional, pregătite înalt în a promova şi proteja la orice nivel aceste valori milenare. Evident este faptul că cultura materială şi spirituală a poporului băştinaş este slab cercetată din care motiv este necesar a lărgi cercetările monografice ale culturii satului şi a deschide muzee etnografice de protecţie şi ocrotire a valorilor de descriere a cronicii satului şi pentru aceasta este util a califica un specialist lăsat drept „etnograf" sau „istoric-etnograf" sau „etnomuzeograf". Şi una din problemele-cheie pentru realizarea tuturor obiectivelor amintite mai sus este problema cadrelor de etnografi,

etnologi la noi în republică şi lipsa pregătirii lor în cadrul Universităţilor, unde este necesar de specializare aprofundată în etnografie cu metode desăvârşite, care s-a început la USM şi nu mai continuă.

* * *

Optimizarea nivelului de instruire şi axarea pe valorile naţionale este o teză indiscutabilă. Fiecare etnos, cît de mic n-ar fi, indiferent unde s-ar afla, are la baza dezvoltării lui tendinţa de a dăinui în veşnicie, secole, milenii. Totodată, fiecare etnie are orgoliul său, demnitatea sa de a-şi păstra valorile create şi transmise de la strămoşi. Prin urmare, un popor se va păstra atât timp, cât îşi va vorbi limba, îşi va păstra tradiţiile, obiceiurile de familie, îşi va păstra şi transmite valorile culturii naţionale, îşi va instrui generaţia în creştere, urmaşii în spiritul etnic şi atitudine respectuoasă faţă de toate etniile cu cultura lor.

Literatura

Colac I., Gîscă A., Posternac Gr., Postolachi E. Educaţia Tehnologică. Manual pentru clasele VII-a şi a VIII a. Chişinău, 2007. (este şi limba rusă).

Convenţia privind protecţia şi promovarea diversităţii de expresii culturale. Paris, 20 octombrie 2005.

Danii A., Postolachi E., Bălteanu I. ş. a. Educaţia tehnologică în şcoala specială. Concept şi programe. Chişinău, 2002.

Danii A., Postolachi E. Meşteşuguri populare artistice, ghid metodic pentru cadrele didactice în învăţământul special. Chişinău, 2006.

Iarovoi V. Alimentaţia tradiţională a moldovenilor // Server educaţional www.dacia.edu.md 2004

Postolachi E., Danii A., Bălteanu I., Iarovoi V. ş. a. „Conţinut şi forme noi de instruire şi educare a generaţiei tinere prin intermediul etnografiei şi culturii naţionale" // Valenţele Reformei Învăţământului, p. V, 1992.

Postolachi E. Schiţe etnografice despre moldovenii dintre Prut şi Nistru. Aspecte ale culturii materiale şi spirituale // Server educaţional. Dacia www.dacia.edu.md.2004

Rezumat

În articolul dat autorii argumentează necesitatea însuşirii de către generaţia tânără a unor cunoştinţe etnografice în vederea protecţiei şi promovării diversităţii de expresii culturale. Autorii propun calea familiarizării cu noţiuni elementare din etnografie comparativă universală şi naţională educând la copii respectul faţă de cultura etniilor. A doua cale este însuşirea practică a îndeletnicitelor meşteşugăreşti la lecţiile de educaţie tehnologică.

Cuvinte-cheie: cunoştinţă etnografice, meşteşuguri, cultura etniilor.

Резюме

В данной статье авторы аргументируют необходимость восприятия молодым поколением этнографических знаний в плане защиты и поддержки разнообразия культурного выражения. Авторы предлагают пути знакомства с элементарными понятиями зарубежной и местной этнографии, прививая детям уважение к культуре других народов. Другой путь практического познания разнообразия народных ремесел – уроки труда по теме.

Ключевые слова: этнографические знания, ремесла, культура этносов.

Summary

The authors of this article give arguments concerning the idea that young generation should get ethnographic knowledge to protect and support national culture. The authors suggest ways to get acquainted with elementary concepts of overseas and local ethnography that would teach children to respect other nations' culture. Another way of applied learning of a variety of folk crafts is manual training at school.

Key words: Ethnographic knowledge, handicrafts, culture of nations.

R. OSADCI

FOLCLORUL COPIILOR. ASPECTE ALE FUNCŢIEI FORMATIVE. POVESTEA

În cadrul demersului nostru ştiinţific ne vom referi la mecanismul şi efectul de modelare etnopedagogică şi etnopsihologică a copilului prin intermediul incifrărilor ezoterice, conţinute în poveşti şi în, aşa-numitele, pseudopoveşti. Volumul redus al lucrării nu ne permite decât o analiză ilustrativă a materialului.

Tradiţiile ce ţin de perioada de vârstă a copilăriei n-ar putea fi concepute fără folclorul pentru copii. În unele cazuri materialul folcloric şi cel etnografic este inseparabil. Fără îndoială, genurile şi speciile folclorului pentru copii, precum şi jocurile pentru copii, în cadrul uneia şi aceleiaşi culturi etnice, au apărut în diferite perioade istorice. Ele au luat naştere şi au evoluat în strânsă legătură cu pedagogia practică a poporului.

Cu timpul, conţinutul unor creaţii populare ce fac parte din folclorul copiilor, mai puţin al jocurilor pentru copii, s-a schimbat, remodelându-se într-atâta, încât la prima vedere ar părea că a pierdut legătura cu epoca, cu ambianţa ce le-a generat. Totuşi, la o cercetare mai atentă a acestor fenomene etnoculturale, poate fi depistată atât originea lor, cât şi unele amprente inovatoare ale vremurilor prin care au trecut.

Referindu-se la inovaţie în sfera culturii tradiţionale, cercetătorul craiovean Nicolae Panea menţionează: "Rezultatul pare a fi ceva original, dar, în realitate, în spatele formei noi, întâlnim un model vechi. Însăşi evoluţia unei civilizaţii determină inovaţia prin crearea de noi necesităţi. Ea nu este acceptată de către o comunitate decât atunci când se subscrie unei necesităţi evidente şi doar dacă respectă "legea modelului", deci dacă are putere pedagogică" (Panea, 1995, 14). În relatarea lui Nicolae Panea se are în vedere nu eficienţa pedagogică a fenomenului etnofolcloric asupra individului, a obiectului educaţiei, ci se pune problema, dacă elementul inovaţional a respectat principiul pedagogic al exemplului (modelului) comportamental,

cu alte cuvinte, dacă inovaţia se încadrează după formă, după structură, după alţi parametri, dar mai ales după concepţie în structurile imaginare arhetipale, specifice culturii etnice respective.

Conchidem că atâta timp cât supravieţuieşte şi funcţionează, fiecare dintre creaţiile folclorului pentru copii şi de asemenea fiecare joc pentru copii a evoluat şi s-a adaptat, firește, conform "legii modelului". Deci, studierea acestora prin metoda retrospectivă ne-ar putea oferi informaţii deosebit de valoroase, ţinând cont, mai ales, de vechimea lor cu totul remarcabilă.

Gilbert Durand consideră extrem de importantă pentru înţelegerea şi explicarea fenomenelor etnoculturale cunoaşterea arhetipurilor şi a modalităţilor de combinare între acestea, arhetipale şi ele, de fapt. "Tocmai aceste ansambluri, aceste constelaţii către care converg imaginile în jurul unor nuclee organizatorice, trebuie să se străduiască arhetipologia antropologică să le descopere în toate manifestările umane ale imaginaţiei" (Durand, 1977, 57).

Categoriile subculturii puerile, deoarece înglobează o extraordinară aglomeraţie de arhaisme, ar putea fi un obiect deosebit de adecvat unui asemenea mod de studiu.

Pe măsură ce copiii cresc, îşi lărgesc orizontul şi posedă un bagaj mai mare de cuvinte, cei vârstnici, precum şi copiii mai mari, încep să le spună poveşti. Povestea pătrunde cu uşurinţă în mintea şi în sufletul copilului, pentru că ea găseşte rezonanţă în matricea inconştientului său, datorită acumulărilor anterioare ale proiecţiilor unor fenomene etnoculturale arhetipale, sesizate de către acesta. Coincidenţa imaginilor arhetipale se produce de asemenea şi graţie continuităţii comunităţii etnice într-un spaţiu constant. Suprapunerea imaginilor aşează cu temeinicie pietrele arhetipale în matricea inconştientului puieril. Astfel, povestea, de rând cu alte fenomene etnofolclorice, contribuie la modelarea firii, a caracterului individului, ceea ce determină modul său de a gândi şi de a proceda.

Referitor la matricea stilistică (noţiune pe care o considerăm echivalentă cu cea de matrice a imaginilor arhetipale a inconştientului), Lucian Blaga consideră: ""Matricea stilistică" figurează cu ascunsa ei faţă, printre acele complicate momente şi dispozitive secrete prin care *inconştientul administează conştiinţa*, neştiut din partea acesteia.

(...) matricea stilistică poate fi, cel puţin prin factorii esenţiali, asemănătoare până la echivalenţă la mai mulţi indivizi, la un popor întreg" (Blaga, I, 1994, 172, 173).

Pentru a evidenţia capacităţile formative ale poveştii, este binevenit să menţionăm şi opinia lui Vasile Lovinescu: "O constatare prealabilă se impune: în lumea antică, şi chiar acum, în alte continente, povestea populară era şi este o exteriorizare simbolică a unor "gesturi" primordiale, a Arhetipurilor..." (Lovinescu, 1993, 65). Mircea Eliade consideră de asemenea că prin poveste se poate obţine "recuperarea rituală a Timpului originar" (Eliade, 1970, 28).

Deşi la prima vedere pare că poveştile redau întâmplări cu totul obişnuite din viaţa cotidiană, ele aduc mesaje din cele mai străvechi straturi ale culturii strămoşilor noştri.

Vasile Lovinescu realizează o analiză hermeneutică a formulelor de început şi de încheiere, specifice basmelor româneşti şi ajunge la concluzia că basmele îşi declară ele însele momentul şi locul naşterii. El remarcă: "Poveştile străine ce mi-au fost accesibile încep cu: "Era odată". Formula românească este "*A fost odată ca niciodată*"... Acest "*ca niciodată*", adverb de timp şi de mod, este atât de obscur că impune parafrazări. Desemnează o dimensiune temporală şi spaţială" Lovinescu, 1993, 67).

Vasile Lovinescu demonstrează pe baza a numeroase exemple că în formulele incipiente şi de încheiere (şi nu numai) ale poveştilor româneşti "avem de a face cu o spaţializare a timpului" (Lovinescu, 1993, p.69) şi în consecinţă este admisibilă parafrazarea, înlocuind adverbul de timp cu adverbul de loc. "Dacă "spaţializăm" formula, capătă o precizie, o "tehnicitate" mai mare; să înlocuim pe "când" cu "acolo": "Acolo unde omul atinge cu mâna cerul"; "acolo unde Domnul atinge cu picioarele lui sfinte pământul"; "acolo unde este mai mult cer decât pământ"... Aceste formule nu convin, firește, decât Paradisului Pământesc, şi basmele noastre îşi proclamă astfel originea şi genealogia" (Lovinescu, 1993, 69).

Sunt deosebit de interesante dezbaterile lui Vasile Lovinescu asupra formulelor din basmele lui Petre Ispirescu. Deşi spaţiul lucrării noastre este limitat, ne permitem, totuşi, să citâm câteva formule (şi parafraze) incipiente, precum şi unele secvenţe din concluziile, la care a ajuns Vasile Lovinescu, pornind de la acestea.

I Formulă: "de când (acolo unde) plopul făcea pere şi răchita micşunele".

I Concluzie (fragment): "Plopul nu este păr şi răchita nu este micşunea... decât în Arborele Lumii, în care toate esenţele vegetale sunt ele înseşi şi simultan altele, în principiul lor comun, în indistincţie dar nu în confuzie. Se poate arăta mai limpede că basmele sunt fructele Arborelui Vieţii? " (Lovinescu, 1993, 70, 71).

II Formulă: "de când (acolo unde) urşii se băteau în coade".

II Concluzie (fragment): "(...)chiar astăzi există urşi cu coadă, vizibili pentru toată lumea: sunt Ursa Mare şi Ursa Mică pe cerul boreal; joacă un dans sacru (...) ceea ce este bine redat prin expresia "se bat urşii în coadă". (...) polul nu a fost totdeauna în Alfa Carului Mic, din cauza procesiunii echinocţiilor şi a deplasării punctului vernal. Cu precizie matematică, se ştie că a fost în Alfa Dragonis, în jurul anului 3000 î.e.n., adică într-un punct echidistant între cele două Urse, şi asta arată antichitatea basmelor" (Lovinescu, 1993, 71).

Nu este surprinzătoare afirmaţia lui Vasile Lovinescu, şi nici exactitatea datării cronologice. Trebuie să menţionăm, însă, că această apreciere temporală (în sensul că precizează un moment dintr-o perioadă de timp valabil pentru apariţie), corectă relativ la formula citată şi la multe altele, nu indică cea mai veche vârstă a poveştilor noastre. Dacă ne referim la poveştile ce conţin

aspecte cu caracter cosmogonic, de exemplu, parametrii cronologici se adâncesc.

Se ştie că Vasile Lovinescu a întreţinut o corespondenţă cu René Guénon, manifestând o înaltă consideraţie pentru opiniile acestuia. Revenim la concluzia lui Vasile Lovinescu asupra formulei precedente, citând:

II (în continuare): "Avem acum Arborele Lumii complet, cu coroana sa de constelaţii boreale. Se poate indica mai bine că basmele provin din planul de rotaţie al swasticii cereşti? Părerea lui Guenon asupra originii hiperboreene a folclorului românesc găseşte o întărire considerabilă. Este un mesaj al Polului, al acelor *saptarikşa* din Carul Mare" (Lovinescu, 1993, 71).

Deşi, prin conţinutul incifrat, prin viziunea mitologică asupra existenţei, povestea are un specific al său, am constatat, totuşi, că în limite diferite, ea este accesibilă reprezentanţilor tuturor categoriilor de vârstă. Poveştile sunt înţelese şi îndrăgite de copii, fiind adecvate, de asemenea, şi, capacităţii lor de a sesiza lumea. Copiii nu doar ascultă poveşti, ci le şi reproduc. Povestind, ei trăiesc emoţional situaţiile despre care vorbesc, îşi imaginează personajele şi circumstanţele, caută soluţii potrivite de exprimare.

Poveştile îi transpun uneori pe copii într-o lume fabuloasă, unde personajele sunt înzestrate cu trăsături fantastice, alteori anturajul în care se desfăşoară acţiunea pare absolut real. Ele conţin imagini ale naturii, chipuri de oameni, aspecte ale modului de trai. Poveştile dezvăluie, într-o formă accesibilă copiilor, sensul noţiunilor de bine şi de rău, educă trăsături pozitive.

La fel ca alte popoare, românii au şi unele poveşti foarte scurte, cu caracter umoristic, ce ar putea fi definite ca *pseudopoveşti*. De cele mai multe ori aceste creaţii sunt similare cu nişte preludii la poveştile adevărate. Textele de felul acesta pot fi în proză, precum şi în versuri. Iată un exemplu:

Era odată o babă şi un moşneag,
Ţuşti (ţâşti)! în oala cu chişleag.
(cf. Folclorul copiilor, 1978, 18)

Aceste două versuri, spuse de obicei cu ton de poantă, cuprind o întreagă filozofie a trecerii şi integrării în lumea de dincolo.

Interjecţia *"ţâşti/ţuşti"* dă senzaţia de trecere forţată printr-un loc îngust, printr-o poartă strâmtă, printr-o gură (prin gura oalei, a gropii de mormânt, a raiului etc.). Este bine cunoscută semnificaţia porţii înguste, a gurii în imaginarul tradiţional ca loc de comunicare între două lumi. Deci, baba şi moşneagul prin "ţâşti/ţuşti" au trecut dintr-o lume în alta. Ei au ajuns într-o *lume lichidă, lactică* (chişleag înseamnă lapte care s-a prins, s-a închegat, fără să i se adauge careva fermenţi), dar mai întâi au trebuit să pătrundă în *oala de lut, de pământ*, adică în mormânt, unde urmează să se transforme ei înşişi în pământ.

Credinţa că pământul este mama care a născut oamenii, dându-le trup din trupul ei şi tot pământul îi primeşte înapoi în braţele şi în leagănul său ca pe nişte "noi născuţi plăpânzi în lumea în care au intrat prin poarta morţii" (Lovinescu, 1993, 165) este omniprezentă în folclorul şi tradiţiile româneşti. Referindu-se la obiceiurile de naştere şi cele de înmormântare, Ion Ghinoiu consideră: "Nou-născutul şi muribundul primesc din contactul cu pământul o energie vitală care îl ajută pe primul să vină din preexistenţă, iar pe al doilea să plece în postexistenţă. Pământul apărea, într-adevăr, ca o "mamă cumplită": generează şi înghite viaţa" (Trebici, Ghinoiu, 1986, 219, 220).

Totuşi, tonul povestitorului este vesel, deşi se spune că baba şi moşneagul au murit şi sunt înghiţiţi de pământ.

Apreciind valorile conform viziunii mitologice, constatăm faptul că numai după o dezintegrare totală apare perspectiva unei integrări următoare: abia după ce prin gura mormântului au intrat în pântecele pământului, care poate avea în acelaşi timp şi funcţie digestivă, dezintegratoare, şi funcţie germinatoare, baba şi moşneagul au perspectiva *devenirii*, pentru că "orice mişcare de explorare a tainelor devenirii începe printr-un demers "involutiv" (Bachelard, 1948, 5, apud Durand, 1977, 247).

Să ne amintim că baba şi moşneagul s-au scufundat într-un lichid lactic. Gilbert Durand menţionează că "Alimentul primordial, arhetipul alimentar e evident *laptele*" (Durand, 1977, 320). De aici decurg multiplele sale valenţe simbolice.

În poveşti, deseori este atestată situaţia, când corpul tăiat al voinicului este aşezat la loc bucăţică cu bucăţică, este stropit cu apă moartă ca bucăţelele să se închege, este stropit cu apă vie ca flăcăul să învie, apoi este *scăldat în lapte*. În consecinţa procedurii respective, voinicul înviat devine de multe ori mai puternic, decât a fost înainte de moarte, de fapt, devine alt om, o persoană mai evoluată. Uneori voinicul mort este doar scăldat în lapte, după care scăldătoare învie mult mai viguros.

Laptele se toarnă şi în scăldătorile de ritual: a nounăscutului, a mirelui şi a miresei, precum şi a mortului. În scăldătorile obişnuite nu se pune lapte nici măcar pentru noi-născuţi. Folosirea laptelui în scăldătorile de ritual la cele mai importante praguri de trecere: din preexistenţă în existenţă şi din existenţă în postexistenţă şi, de asemenea, la căsătorie, cea mai importantă schimbare/trecere pe tot parcursul vieţii pământeşti a omului, – denotă nu numai funcţia purificatoare şi revigoratoare a laptelui, ci mai mult, funcţia transformatoare/transfiguratoare şi capacitatea de a stimula integrarea individului într-un nou circuit al existenţei.

Funcţia transfiguratoare şi integratoare a scaldei cu lapte este confirmată şi de un text vechi dobrogean al Lăzărelului, la care se referă Ion Ghinoiu, menţionând că scalda cu lapte, în care a fost scăldat Lazăr mort, a fost aruncată pe sub nuci, iar Lazăr a înviat, prefăcându-se în flori (cf. Ghinoiu, 1994, 210). Deci, Lazăr, metamorfizat, a înviat, căpătând un nou statut şi integrându-se în altă dimensiune a existenţei, precum orice om la naştere, căsătorie sau moarte, precum baba şi moşneagul, care, intrând în mediu lactic, s-au integrat , cu siguranţă, într-un circuit de viaţă superior.

Certitudinea acestei transformări este garantată şi de faptul că laptele din oală se afla într-o stare condensată,

era chişleag. Gilbert Durand consideră că o condiţie a coborârii lente (şi nu a căderii distructive – n.n., R. O.) este prezenţa unui mediu lichid, dar consistent, a unei paste" (cf. Durand, 1977, 248).

Se ştie, însă, că nici o înălţare (devenire) nu există fără o coborâre prealabilă. Gilbert Durand explică: "Ceea ce deosebeşte(...) coborârea de fulgeraţia căderii e *încetineala*. Durata e reintegrată, domesticită de simbolismul coborârii graţie unei anumite asimilări din interior a devenirii. (...)orice coborâre este lentă, (...)mergând uneori până la a se înrudi cu pătrunderea laborioasă" (Durand, 1977, 247, 248), la fel ca în pseudopovestea discutată.

Aşadar, "ţâşnirea/ţuşnirea" babei şi a moşneagului în oala cu chişleag îi integrează pe aceştia, trecând prin gura morţii, în Apele Superioare. Prezenţa laptelui indică tutela unei mari divinităţi feminine, cea ce demonstrează amprenta neolitică, revelată prin cele două versuri cu un conţinut atât de vast. "Aceste imagini lactiforme se regăsesc în cultele primitive ale Marii Zeiţe" (cf. Przyluski, 1950, 48, 58, apud Durand, 1977, 321).

Devine explicabil şi tonul optimist al povestitorului.

În asemenea manieră neforţată, din cele mai îndepărtate timpuri până în prezent, copiilor răstrămoşilor noştri şi copiilor noştri li se altoieşte concepţia despre structura şi stările lumilor; ei sunt deprinşi din cea mai fragedă copilărie să accepte moartea fără spaimă, ca un eveniment firesc la vârsta de babă şi de moşneag, ca un moment, când îi vine omului timpul să se integreze într-un alt circuit al vieţii.

Considerăm că poveştile noastre rămân încă un tărâm cu multe taine pentru contemporani. Studierea lor profundă ne-ar fi de mult folos. Avându-şi originea în vârsta de copilărie a neamului, poveştile întotdeauna găsesc cea mai adecvată repercusiune la acei reprezentanţi ai neamului, care au vârsta copilăriei. Revenind la Vasile Lovinescu, confirmăm: "adică singura parte din geniul uman în care mai sunt pâlpâiri de paradis" (Lovinescu, 1993, 178). Aceasta nu înseamnă că poveştile ar avea un conţinut ideatic simplist. Am avut ocazia să ne convingem de contrariu: cele mai mari adevăruri ale existenţei sunt concentrate în formule laconice, de o frumuseţe surprinzătoare, însă totodată pe cât de clare, pe atât de incifrate.

Literatura

Bachelard, 1948, apud Durand, 1977 – Bachelard, 1948, apud Durand Gilbert.

Blaga L. Trilogia culturii, I. Orizont şi stil. Bucureşti, 1994

Durand G. Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală. Bucureşti, 1977

Eliade M. De Zamolxis à Gengis-Khan. Paris, 1970

Folclorul copiilor, 1978 – Folclorul copiilor. Alcătuire, articolul introductiv şi comentarii de N.Băieşu. Chişinău, 1978

Ghinoiu I. Vârstele timpului. Chişinău, 1994

Lovinescu V. Mitul sfâşiat (mesaje străvechi). Iaşi, 1993

Panea, 1995 – Panea Nicolae. Antropologie a tradiţiilor. Craiova, 1995

Przyluski, 1950, apud Durand, 1977 – Przyluski, 1950, apud Durand Gilbert.

Structurile antropologice ale imaginarului. Introducere în arhetipologia generală. Bucureşti, 1977

Trebici, Ghinoiu, 1986 – Trebici Vladimir, Ghinoiu Ion. Demografie şi etnografie. Bucureşti, 1986

Rezumat

Povestea reprezintă un fenomen etnofolcloric de o vechime impresionantă. Acest fapt este demonstrat de mesajele incifrate în formulele specifice poveştii, precum şi de indiciile socio-culturale ale arhetipurilor ce determină imaginea structurală a poveştii. Conform criteriilor menţionate, pseudopovestea "Era odată o babă şi un moşneag / Ţuşti (ţâşti) în oala cu chişleag", analizată în prezenta lucrare, poartă amprenta evidentă a unei epoci dominate de Marea Zeiţă Mamă a Pământului, deci, amprenta neoliticului. Considerăm că aceasta nu este cea mai veche datare a poveştilor, în general. Am propus pentru discuţie pseudopovestea respectivă, ţinând cont nu numai de circulaţia actuală, ci şi de frecvenţa sa sporită. Structurile imaginare arhetipale, pe care se axează aproape orice poveste, contribuie la receptarea lejeră a mesajului şi, concomitent, produce asupra copilului un efect formativ accentuat, modelându-i prin acest mecanism personalitatea etnică.

Cuvinte-cheie: poveste, copil, arhetip, modelare, caracter.

Резюме

Сказка представляет собой этнофольклорное явление древнего происхождения. Этот факт доказан данными, зашифрованными в специфических для сказок формулах, а также социо-культурными признаками архетипов, определяющих мировоззренческую структуру картины, отражённой в сказке. Архетипные образные структуры, на которых основывается почти каждая сказка, способствуют лёгкому усвоению её информации и, одновременно, производит над ребёнком сильный формативный эффект, моделируя с помощью данного механизма его этническую личность.

Ключевые слова: сказка, ребёнок, архетип, моделирование, характер.

Summary

The tale is a folk phenomenon of ancient origin. This fact has been proven by the data in the tales as well as social and cultural features of archetypes determining the worldview in the tale. Archetype imaginary structures almost each tale is based upon facilitate the assimilation of the information in it and at the same time have strong formative effect on the children modeling their ethnic personalities with this mechanism.

Key-words: story, chit, archetype, modelling, character.

Е. И. КВИЛИНКОВА

НАРОДНЫЕ СПОСОБЫ ЛЕЧЕНИЯ ДЕТСКИХ БОЛЕЗНЕЙ У ГАГАУЗОВ

В традиционных представлениях людей одни болезни связывались с воздействием нечистой силы, другие же рассматривались как судьба, Божья воля, от которой не уйдешь. Это свидетельствует о влиянии христианства на народное мировоззрение: болезнь стала восприниматься как наказание за грех и объясняться Божьей карой.

Целью данной статьи является изучение народных способов лечения детских болезней, в основе которых лежат магические действия и заклинания. Народная медицина рассматривается нами как часть традиционных знаний, являющихся составной частью народной культуры и сохраняющихся в форме устной и религиозной традиции. Выявление истоков традиционных представлений о происхождении болезней позволяет глубже изучить воззрения народа на природу, его мифологию.

Исследование данной области традиционной культуры проведено на материалах, собранных нами в 2007-2008 гг. в гагаузских населенных пунктах юга Молдовы.

В последнее время по народной медицине разных народов издано немало научных работ (Амроян, Дмитриева, Граур, Тодорова-Пиргова, Юдин, Кляус и др.). Что касается гагаузской тематики, отметим, что данный вопрос не являлся объектом специального исследования ученых. Отдельные сведения о способах лечения, использовавшихся гагаузами в конце XIX – начале XX в., имеются в работе В.А. Мошкова (Мошков, 1901, 18-20). Несмотря на то, что эти сведения фрагментарны, они представляют значительную ценность, так как помогают рассмотреть вопрос о степени сохранности подобных способов лечения.

Настоящая статья является продолжением начатого нами исследования в данной области, которому была посвящена наша первая публикация «Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов» (Квилинкова, 2008). Учитывая, что в ней приведены тексты заговоров от различных болезней, в данной работе мы уделили внимание обрядовой практике лечения болезней.

У гагаузов довольно развит институт знахарства. В каждом селе имеется несколько известных знахарей, которых называли ***ilaççı*** (от глаг. *ilaçlamaa* – лечить) и ***okucu*** (от глаг. *okumaa* – заговаривать). У каждого из них был свой набор лечебных средств и заговоров и даже своя «специализация» (круг болезней, от которых они излечивали). В селах есть немало женщин, знающих древние способы лечения (основанные на магии и заговорах), но не являющихся знахарями в классическом понимании этого слова (то есть лечение не является их «профессией»). Они используют свои знания на практике и в настоящее время. Именно у такого знахаря нами были записаны интересные архаичные способы лечения (ПМА, Маноли А.И.). «Профессиональные» знахари, как правило, не раскрывали своих секретов.

При перечислении известных болезней информаторы описывали способы их лечения главным образом у детей. Сохранение довольно значительного числа народных способов лечения болезней именно у детей связано с тем, что они чаще болели и были подвержены заболеваниям как в силу еще неокрепшего организма, так и ввиду несоблюдения крестьянами норм гигиены. Отсутствие же своевременной профессиональной медицинской помощи в селе, в свою очередь, приводило к большой детской смертности.

При описании способов лечения болезней можно использовать различные способы классификации: исходя из функциональной направленности обрядовых действий; происхождения заболеваний (болезни, вызванные нервными расстройствами; кожные заболевания; болезни внутренних и других органов тела; простудные заболевания и т.д.); характера заболевания (заразные «*ulaşıklı hastalık*» – незаразные «*hastalık*») и др. Однако любая классификация является условной, так как многие болезни в равной степени можно отнести одновременно к двум или даже трем группам. Кроме того, ряд болезней характерен как для детей, так и для взрослых. При изложении материала мы, по мере возможности, группировали его, исходя из функциональной направленности обрядовых действий.

Одной из наиболее распространенных детских болезней считается сглаз. Плач, недомогание и другие подозрительные симптомы у детей относили к действию сглаза (***nazar)***. Его лечат, главным образом, при помощи заговора. У гагаузов и в настоящее время известны различные тексты заговоров, но обязательным в них является изгнание болезни в иной мир. Его обычно «читают» стоя у очага: *Daya-taşa gitsin. Bendän yok olsun. Bana yaklaşmasın. Sendän yok olsun. Sendän yıraklaşsın. Sana yaklaşmasın!* / «Пусть уйдет в скалу. Чтобы у меня исчезла. Чтобы ко мне не приближалась. Чтобы у тебя исчезла. Чтобы от тебя отдалилась. Чтобы к тебе не приближалась!». Во время чтения заговора знахарка бросает несколько жменей (обычно 9) муки или отрубей в дымоход и смотрит на вырисовавшееся там изображение, тем самым определяя, чего испугался ребенок (собаки, лошади, человека и т.д.). Потом соскребает вместе с золой это изображение из печной трубы, ложку бросает за спину и трижды произносит заклинание: *Korkusu kalsın bacalıkta!* / Пусть страх (испуг) останется в печной трубе! (ПМА, Кристева Е.Д.). Золу размешивает в воде и дает выпить ребенку. Остатки воды уносят домой и в течение трех дней обмывают ему лицо, руки и ноги (ПМА, Кара Ф. С.).

Некоторые знахарки «заговаривали» в дымоходе кукурузную муку и отдавали ее матери больного ребенка. В течение трех дней она нагревала ее на плите в железной посуде (*papuşoy uunnu tütedärdi*) до тех пор, пока от муки не пойдет запах. Ребенок, накрывшись одеялом, должен был дышать этим запахом (ПМА, Руссу В. В.).

В другом способе лечения от сглаза, описанном В. А. Мошковым, использовались угольки и вода. При «лечении» зажигали ветки терна, а потом ножницами снимали угольки и бросали в воду с наговором. Эту воду давали отпить больному с четырех сторон сосуда, после чего он мыл ею руки и голову. Остатки воды выливали на собаку и смотрели: если она встряхнется, то больной выздоровеет, если нет – то умрет (Мошков, 1901, 17).

Существовали и другие, более простые способы лечения этой болезни, которые использовались мамами самостоятельно до визита к знахарке. Нательную одежду ребенка надевали на веник и оставляли на ночь в дымоходе или у печи (*ateş başında*). При этом никакого заговора не произносили. Утром одежду надевали на ребенка. Данную процедуру повторяли три раза (ПМА, Кристева Е. Д.).

По словам одного из информаторов, простым, но действенным является следующий способ. В кастрюлю нужно налить 9 стаканов воды (по 200 граммов) и кипятить до тех пор, пока не останется всего один стакан жидкости. Затем воду необходимо процедить и насыпать в нее немного сахара, так как на вкус вода будет не очень приятный. Воду следует пить каждое утро в течение 3 дней. Перед тем как ее выпить, нужно перекреститься и произнести заклинание: *Ey, Allahım, korkumu içerim. Pakla benim canımı!* / «Эй, Боже, выпиваю свой страх (испуг). Очисть мою душу!» (ПМА, Кристева Е. Д.).

Другой способ связан с религиозной обрядностью. В настоящее время многие прихожане приносят в церковь воду в банках, на которых написано имя больного ребенка. Ее оставляют возле алтаря. В течение недели священник «читает» над ней молитвы. Затем ее дают пить ребенку и купают его в этой воде. Нередко данный способ лечения сочетается с приведенными выше народными методами.

Как видно из содержания магических действий, вода используется как средство очищения. Символическое значение магических действий в лечении от сглаза заключается в изгнании болезни в воду и ее уничтожении путем «выпивания».

Другим архаичным способом лечения было уничтожение болезни при помощи колюще-режущих предметов. Если новорожденный плохо спит и постоянно трет ножками, то ставится диагноз, что он болен «клину» (***klinu***). Способ избавления от этой болезни несложный. Он включает в себя магические действия, совершавшиеся непосредственно матерью ребенка при его купании. Необходимо было «разрезать» невидимые путы, «связывающие» ноги ребенка. Для этого мать имитировала разрезание ножницами нитей между ног ребенка и у каждого сустава. Составной частью описанного магического действия был диалог. Один из присутствующих спрашивал: «*Naş kesersin ...?*» / Что ты режешь у (имя ребенка?). Мать отвечала: «*Klinusunu keserim ...!*» / Клину разрезаю у (имя ребенка!). Подобное купание, сопровождавшееся магическими действиями, совершали каждое утро в течение трёх дней (ПМА, Маноли А. И.).

Широко известен так называемый очистительный способ лечения аналогичной болезни. В случае, если ребенок постоянно плачет, его троекратно в течение 3 дней проносили на утренней заре под мостом (ПМА, Маноли А. И.). По сведениям информаторов, раньше ребенка проносили через так называемую водяную дыру (*su delii*). Целью совершения данного магического действия, в основе которого лежит симпатическая магия (принцип подобия), было «очищение» ребенка от негативного воздействия, оказанного на него потусторонней силой. Из приводимых В. А. Мошковым данных видно, что аналогичный обряд существовал у гагаузов 100 лет назад, что свидетельствует о его древнем происхождении (Мошков, 1901, 20).

Реквизиты и магические действия с целью уничтожения болезни при помощи колюще-режущих предметов, а также «выпивание» болезни широко использовали при лечении различных заболеваний, например: при тяжелой форме поноса, при увеличении селезенки и др.

Понос, сопровождающийся рвотой, называется в народе «бабица» (***babiţa***). По убеждению информаторов, причиной болезни, распространенной главным образом у детей, может быть жирная пища, сглаз, простуда и т.п. При данном заболевании за лечением обращались к знахаркам. В с. Гайдар нами зафиксирован архаичный способ ее лечения, применяющийся и в настоящее время. Лекарка ставит кружку воды на огонь, а в тарелку, находящуюся рядом, кладет коноплю, 3 нитки-пакли, нож, ножницы, 3 ложки. Все эти принадлежности она берет в руку и читает заговор над кипящей водой, а затем произносит его, держа кружку на уровне головы, живота и ступней ребенка. По окончании «чтения» заговора она дотрагивается до воды всеми принадлежностями поочередно. Стекающие с предметов капли собирает в одну из ложек. Затем эту жидкость дает выпить ребенку. В конце паклю и коноплю кладет на пупок ребенка, чтобы «живот собрался» (*göbä toplansın*). Считалось, что ножом и ножницами «режут бабицу», ложкой разбрасывают, паклями сжимают и связывают болезнь (*keserim babiţasını, daadêrım, sıkêrım, baalêrım*). Эту процедуру «лечения» необходимо совершать в течение трех дней до еды три раза в день (ПМА, Маноли А. И.).

В прежние времена некоторые знахарки заговаривали «бабицу» в дымоходе. В кружку с водой высыпали немного золы, клали туда железную ложку

и «читали» заговор. Затем эту воду давали выпить больному. Золой делали крест на суставах и ступнях; ею же натирали ладони и пупок ребенка, трижды произнося заклинание. Считалось, что путем чтения заговора болезнь «изгоняется из тела» (ПМА, Славиогло Е. С.).

Другим способом лечения «бабицы» было натирание живота отваром из чеснока и употребление его внутрь (Мошков, 1901, 19). По сведениям информатора, чесноком растирали также руки и ступни, а еще и так называемое «уздечко» (*damaani*), находящееся во рту под верхней губой (ПМА, Славиогло Е. С.).

Лечение заболевания селезенки у детей, при котором вздувается живот и человек пьет много воды, осуществлялось при помощи магических действий, называемых «резать селезенку» (***kesmää dalanı***). Главными атрибутами лечения являются соль, вода и заклинание. На бумагу, которую клали прямо на порог дома, просеивали через сито немного соли. Затем ребенка одной ножкой опускали на просеянную соль. В то время, когда лекарка обводила ножом вокруг его ступни, мать должна была спрашивать: «*Naş kesersin?*» / Что ты режешь? Лекарка отвечала: *Uşaan dalanı keserim!* / «Режу селезенку ребенка!». Вопрос–ответ необходимо было произнести трижды. Затем знахарка брала три щепотки соли от оставшегося на бумаге следа от ступни, заворачивала ее в клочок бумаги и отдавала матери ребенка. В течение 3 дней до восхода солнца мать ходила к колодцу с ключевой водой и высыпала немного соли в след от лошадиного копыта, где обычно скапливалась вода. Если время было засушливым и воды в копытце не оказывалось, то она должна была налить туда воды из колодца и насыпать немного соли, произнося при этом заклинание: *Nicä tuz er(iy)e, uşaan daala da ölä erisin!* / «Как соль тает, пусть также растает селезенка ребенка!» (ПМА, Маноли А. И.).

Если при довольно хорошем аппетите ребенок не прибавлял в весе и выглядел худым и вялым, в таких случаях лечение было следующим. Необходимо было до восхода солнца – «пока солнце идет вперед» – собрать в огороде 9 черенков. При этом собирающий должен был доставать их пальцами ног, а затем, отводя руку назад и не поворачиваясь, забирать их за спиной. После этого из земли вынимали деревянный кол, который обмывали в тазу с водой; туда же клали собранные черенки. Затем воду подогревали и в ней купали ребенка. По окончании купания воду выливали в ямку, из которой был выкопан кол, и вставляли его на прежнее место. Туда же клали все использованные черенки. Такое ритуальное купание необходимо было совершать каждое утро в течение трёх дней (ПМА, Маноли А. И.).

Существовал и более простой «способ лечения» младенца при общем недомогании. При его купании мать должна была зажечь четыре спички с четырех сторон корыта и бросить их в воду, произнося заклинание: «Бросаю в огонь» / *Ateş içinä sıbıdêrım* (ПМА, Кристева Е. Д.). Согласно традиционным представлениям, болезнь можно было уничтожить путем сжигания.

Лечение многих болезней включало в себя использование различных предметов и совершение магических действий, в основе которых лежала охранительная и симпатическая магия. Оно обычно сочеталось с обрядовым купанием, например, при лечении «собачьей болезни» (***köpek hastalu***), для которой характерно появление на спине ребенка волосяного покрова («спина волосатая как, у собаки» / *arkası tülü nicä köpektä)*. По сведениям информаторов, ею заболевают те дети, у которых мать, будучи беременной, пнула собаку ногой (ПМА, Маноли А. И., Славиогло Е. С., Потоска О. Ф.), или если ребенок долгое время находился возле собаки (ПМА, Кристева Е. Д.).

Для лечения указанной болезни женщина-лекарка приносила с вечера из трёх колодцев так называемую «молчаливую воду». При этом строго соблюдали правило – нельзя было ни с кем разговаривать, даже если с тобой заговорят. На детскую пеленку, расстеленную на пороге дома, она просеивала золу через сито, которое затем переворачивала вверх дном. Потом мать опускала ребенка ногой на пеленку с золой. Вокруг оставшегося следа лекарка проводила ножом. Эти действия она повторяла трижды. Затем брала немного золы из оставшихся на пеленке следов и высыпала ее в кастрюлю с «молчаливой водой». Туда же клала половинку красного яблока, кусок сала, коноплю, «собачью траву» (*köpek otu*), яйцо и оставляла кастрюлю во дворе на ночь. До восхода солнца эту воду, с брошенными туда предметами, подогревала и в ней купала младенца. Затем она разбивала яйцо над его головой и салом водила вокруг туловища, произнося заклинание: *Yımırta gibi paklansın, kenevir gibi paklansın, alma gibi kızarsın, domuz gibi düzülsün!* / «Чтобы очистился, как яйцо, чтобы очистился, как конопля, чтобы зарумянился, как яблоко, чтобы поправился, как свинья!».

Описанную процедуру лечения необходимо было совершить 3 раза. При этом начинать нужно было в среду, и обязательно тогда, когда месяц шел на убыль. Считалось, что это будет способствовать «убыванию» болезни. Затем необходимо было два раза искупать ребенка в период, когда месяц нарастал, чтобы ребенок набирался сил и креп. До восхода солнца воду следовало вылить на корень какого-то дерева, «чтобы ребенок рос и крепчал, как дерево». Второй раз купание совершали в субботу. К среде «лечение» необходимо было завершить (ПМА, Маноли А. И.).

Один из информаторов упомянул о том, что с целью очищения от этой болезни читали заговор и проносили ребенка через так называемую «водяную дыру» (*su delii*) – промоины, сделанные в земле вешними водами (ПМА, Кристева Е. Д.). Другим способом было купание ребенка в воде, в которой прежде искупали щенка (ПМА, Потоска О. Ф.).

Ряд кожных болезней ассоциировался в традиционном сознании с растениями. Например, народное название ветряной оспы, ветрянки связано с ее основным признаком. Прыщики, наполненные жидкостью, называли «водяной цветок» (*su çiçää*), иногда «молочный цветок» (*süt çiçää*) (ПМА, Кристева Е. Д). Процесс протекания этой болезни аналогичен при кори и краснухе (9 дней изоляции от других детей). В период карантина соблюдали ритуальный запрет на использование острых предметов. Запрещалось шить и стирать, чтобы у ребенка не остались после болезни шрамы (ПМА, Славиогло Е. С.). Известна и другая форма кожного заболевания со схожим названием – ***çiçek / halis çiçek*** (букв. цветок / настоящий цветок), но для нее не характерны так называемые «водянистые цветки». Судя по названию, данным термином обозначали непосредственно оспу.

При кори и краснухе (***kızamak / kızımak***) в течение 9 дней соблюдали запрет на купание. Считалось, что 3 дня прыщи высыпают, 3 дня «стоят» и 3 дня «убывают».

При появлении на коже сыпи говорили, что ребенок «*dolmuş kurdeşinnän*». Чесотку (***giciik)***, например, лечили с помощью специально приготовленного состава, состоящего из серы (*kükürt*) и средства для опрыскивания виноградников (*göktaşı*) (ПМА, Кристева Е. Д.). Распространенным способом лечения кожных болезней было купание больного в отваре из целебных трав, взятом у лекарки.

Интересен способ лечения одной из разновидностей лишая, известного в народе как ***kara taun götü*** (букв. «зад черной курицы»). В основе лечения лежит контактная магия. Для этого брали черную курицу и ее задней частью обводили вокруг пораженного участка кожи.

Боль в ухе (***kulak aarısı***) лечили при помощи соли или отрубей. Их нагревали на плите и прикладывали к больному уху. В качестве согревающего средства применяли теплое растительное масло, которое закапывали в ухо (ПМА, Руссу В. В., Стамова В. С.). В случае появления в ухе опухоли прибегали к услугам знахарки. Она брала тарелку с водой и листочек свежесорванного зеленого цветка (вероятно, от какого-то лечебного комнатного растения) и обводила им вокруг больного уха, читая заговор (ПМА, Стамова Л. Г.). Воспаление уха лечили также при помощи луковицы порея (*праco*). Ее клали в горшок с горячей золой, над которым наклоняли голову. Затем сок от этой луковицы закапывали в ухо (Мошков, 1901, 18).

Зафиксированное нами одно из народных названий вирусного заболевания, известного как «свинка», отражает симптом болезни, затрагивающий область ушей: ***kaba kulak*** (букв. «мягкое ухо») (ГРМС, 224). В качестве лечения рекомендовалось находиться в тепле.

Довольно часто при физическом перенапряжении или в результате чрезмерной активности (прыганье, бег и др.) у ребенка появлялись боли в животе. В таких случаях говорили, что у него «развязался пуп» (***gübä çözülmüş***). Данное недомогание излечивали довольно просто. Для того чтобы «собрать пуп» («*gübek saarmaa*» / «*gübeyni toplamaa*»), указательным пальцем, завернутым в носовой платок, вертели в пупке по часовой стрелке слегка надавливая (закручивали – *kıvradardılar*). Потом руку больного клали на живот, а его самого поворачивали на бок, оставляя полежать в таком положении некоторое время (ПМА, Стамова Е. К.).

По сведениям В.А. Мошкова, в таких случаях поваренную соль посыпают на пуп, на колени и на плечи, после чего «три раза правят руки и ноги». «Хорошо также, – писал далее он, – поставить на пуп сухую банку из горшка, внутри которого зажигается пакля» (Мошков, 1901, 19).

При простуде и для общего оздоровления организма детей водили к бабкам-лекаркам. Они делали массаж (*uêrlar*), растирая тело свиным жиром, ставили на спину банки (*banka*), а затем лезвием легонько надрезали на спине кожу. Считалось, что втирание в тело свиного жира способствует прибавлению в организме крови (ПМА, Стамова В. С.). При заболевании лихорадкой (***sıtma***) ребенка три раза проносили через «водяную дыру» (*su delii*) (Мошков, 1901, 27, 20). В народных воззрениях данное заболевание связывалось с воздействием на человека нечистой силы.

Интересно отметить, что в народе для обозначения сквозного отверстия в скале, образовавшегося в результате действия воды или ветра, использовалось и другое название – «*yorgaca delii*» (ГРРС, 271). Термин ***yorgaca*** использовался в народе для обозначения сильного кашля у ребенка – коклюша. Можно предположить, что при данном заболевании его использовали для «пронесения» больного через такое отверстие. В качестве лечебного средства ребенку давали пить лошадиное молоко (ПМА, Руссу В. В., Славиогло Е. С., Стамова Л. Г.), которое, как известно, имеет большой процент жирности. Для обозначения данной болезни использовали также понятие «*eşek üüsürüü*» (букв. «ослиный кашель»).

Известен и другой способ лечения от сильного кашля и воспаления – с помощью вина и отрубей (*şaraplan kepek*). Немного вина наливали в казан и ставили на плиту. Когда вино закипало, туда постепенно подсыпали отруби, постоянно помешивая. Получалась своего рода лепешка (*pitacık*) наподобие мамалыги. Когда она немного остывала, ее клали на грудь (ПМА, Руссу В. В.).

Ангину (***buaz)*** некоторые лекарки лечили путем так называемого «поднятия гланд» (*buazlanı kaldırmaa*). Бабка делала на платке три узелка и «поднимала» гланды, после чего они, по ее словам, «уменьшались и больше не увеличивались» (ПМА, Караджа М. Д.).

* * *

Из приведенного в работе материала видно, что и в настоящее время в гагаузских селах широко применяются народные способы лечения, состав-

ной частью которых являются обрядовые действия и заговоры. С одной стороны, в языческой архаике болезнь мыслилась как временное состояние, несчастье, нарушение гармонии, которая нуждается в том, чтобы быть восстановленной. С другой стороны, происхождение болезни осмысливалось и вполне рационально, например как следствие переохлаждения организма или результат нервных переживаний. Широко применяли отвары из лечебных трав, согревающие процедуры из соли, отрубей, лечение паром и др. Древним средством лечения кашля у детей является использование лошадиного молока. Вместе с тем отметим, что, по-видимому, под влиянием христианства в обычной жизни гагаузы не употребляют ни мяса, ни молока лошади.

Использование золы (или древесного угля) при «лечении» поноса является одним из древнейших оздоровительных средств. Еще в Древнем Египте более трёх тысяч лет назад врачи широко применяли древесный уголь (пористый порошок черного цвета) для «очищения тела и духа от скверны» в качестве средства наружного и внутреннего применения. Целительные свойства древесных углей отмечали в своих работах врачи Древней Греции, в том числе Гиппократ. На Руси древесный уголь широко использовался при традиционных народных способах лечения. Им присыпали раны, давали внутрь взрослым и детям при поносах и отравлениях (http://www.ctp-sorbent.ru/idu.htm). В настоящее время хорошо известны различные функции древесного угля – связывание (адсорбция за счёт освобождающейся структуры микропор) и выведение из организма токсинов, образующихся при интенсивном разрушении посторонних вредных бактерий (дисбактериозы кишечника), и т. д. Аналогичное действие по своему содержанию оказывал чеснок, который использовался как внутреннее и наружное средство от поноса.

Рассмотрение мифологических истоков традиционных представлений о происхождении болезней показывает, что в большинстве случаев их приписывали сглазу, вредоносным демонам, персонифицированным образам болезней. И в настоящее время немалая часть народных способов лечения тесно связана с мифологическими представлениями народа о болезнях как о живых существах. В с. Гайдар нами зафиксированы уникальные способы народного лечения, в которых сохраняется связь слова (заговора) с магическим действием, со временем суток и положением луны. Поскольку болезни представлялись в виде живых существ, то и способы борьбы с ними были соответствующими традиционному обществу: порезать, сжечь, проглотить (выпить свой испуг) и т. д. В качестве связующего звена между живым и потусторонним миром выступал дымоход, в котором совершали магические действия и произносили заговоры.

Многие из заговоров сопровождались совершением ритуальных действий с использованием магических предметов (нож, ножницы, сито и др.) и растений (конопля, базилик и др.), выполнявших функцию оберега. В лечебной магии часто встречаются числа 3 и 9. Нередко использовавшееся число 3 в совокупности давало число 9, например: 3 раза совершать магическое действие (ритуал) в течение 3 дней и т.д.; либо количество использовавшихся в обряде предметов в целом давало число 9 (конопля, нож, ножницы, 3 пакли, 3 ложки).

Непременным атрибутом многих магических обрядов является яйцо – символ возрождения жизни. В лечебной магии оно используется как средство, вбирающее в себя всю отрицательную энергию и очищающее организм. Вместе с тем, яйцо выполняло функцию обезболивающего средства, способного одновременно снимать опухоль.

Всякие болезни, особенно нервные, приписывали порче, сглазу или действию нечистой силы. С целью предохраниться от болезней носили оберег («муска»).

И в настоящее время, согласно собранным нами полевым материалам, как альтернатива официальной медицине широко практикуется лечение у местных знахарей. Жизнестойкость народной медицины у гагаузов заключается в том, что она сохраняет свою значимость в системе жизнедеятельности и в мировоззрении народа и является составной частью современной народной культуры. Сохранявшиеся в быту вплоть до конца XX в. патриархальные начала, а также компактное проживание в сельской местности во многом способствовали консервации народной обрядности и традиционных ценностей. Немаловажным фактором сохранения народных способов лечения являлось то, что материальный уровень большинства сельских семей был невысоким, поэтому оплата услуг знахарей представляла значительную трудность. Это, в свою очередь, способствовало передаче народных знаний по лечению болезней, особенно детских, от матери к дочери, от свекрови к невестке, от бабушки к внучке. В немалой степени на сохранность народной медицины оказало влияние то, что профессиональных врачей и больниц в Бессарабии было недостаточно. Помимо этого, в сознании крестьян достаточно глубоко укоренилось недоверие к лечению лекарствами.

В заключение отметим, что в народной медицине выбор средства лечения совершался с учетом традиций народной культуры и религиозных воззрений. Значительное влияние на народную медицину оказало христианство. Тот факт, что практически все элементы религиозно-магической обрядности гагаузов и связанные с ней представления находят широкие аналогии в мировоззрении и обрядовой практике народов Юго-Восточной Европы, объясняется общностью их происхождения.

Литература

Амроян И. Ф. Представления славян о болезнях. На материале русских, болгарских и чешских лечебных заговоров // Славянская традиционная культура и славянский мир. Сборник материалов научной конференции. М., 2005, Вып. 8.

Арнаудов М. Студии върху българските обреди и легенди. Т. II. София, 1972.

Гагаузско-русско-молдавский словарь. М.: Наука, 1973.

Гагаузско-русско-румынский словарь. Chişinău: Pontos, 2002.

Граур А. Сюжетно-мотивный состав в заговоре и его функциональное назначение // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака. М.: Наука, 2004. С. 131-136.

Дмитриева С. И. Слово и обряд в мезенских заговорах // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982.

Квилинкова Е.Н. Магия, заговоры, заклинания и обереги у гагаузов // Курсом развивающейся Молдовы. Материалы к III-му российско-молдавскому симпозиуму «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов». Т. 4. М., 2008.

Кляус В.Л. Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных славян. М.: Наследие, 1997.

Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение, № 4. 1901.

Тодорова-Пиргова И. Баяния и магии. София, 2003.

Юдин А. В. Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре. М., 1997.

http://www.ctp-sorbent.ru/idu.htm

Полевые материалы автора – Е.Н. Квилинковой, собранные в 2007-2008 гг. в гагаузских селах юга Молдовы.

ПМА, Капсамун Е. И., с. Гайдар.

ПМА, Кара Ф. С., с. Гайдар.

ПМА, Манол Е. К., с. Гайдар.

ПМА, Маноли А. И., с. Гайдар.

ПМА, Стамова Е. К., с. Джолтай.

ПМА, Руссу В. В., с. Бешгёз.

ПМА, Славиогло Е. С., с. Бешгёз.

ПМА, Добриогло В. Д., с. Бешгёз.

ПМА, Караджа М. Д., с. Бешгёз.

ПМА, Попова Е. Д., с. Бешгёз.

ПМА, Стамова В. С., г. Чадыр-Лунга.

ПМА, Стамова Л. Г., г. Чадыр-Лунга.

ПМА, Потоска О. Ф., г. Чадыр-Лунга.

ПМА, Кристева Е. Д., с. Бауршчи.

ПМА за 2001 г., Болгария: Штерева Х. А., с. Болгарево.

Список сокращений

ГРМС – Гагаузско-русско-молдавский словарь.

ГРРС – Гагаузско-русско-румынский словарь.

КЕВ – Кишиневские Епархиальные Ведомости.

ПМА – Полевые материалы автора.

Rezumat

În articol se explorează metode populare de tratare a bolilor de copii, care sunt bazate pe magie şi vrăji. Pe baza materialului de teren este arătat, că o mare parte din metodele populare de tratare este legată de perceperea mitologică de către popor a bolii ca pe o fiinţă vie. În consecinţă, în modul de luptă cu ele se reflectă concepţiile tradiţionale: boală a fost tăiată, arsă, băută, etc. Este remarcat faptul că în prezent este practicat pe larg tratamentul la vrăjitorii locale.

Cuvinte-cheie: medicină populară tradiţională, tratament popular, zonă a ştiinţei tradiţionale.

Резюме

В статье исследуются народные способы лечения детских болезней, в основе которых лежат магические действия и заклинания. На основе полевого материала показано, что немалая часть народных способов лечения тесно связана с мифологическими воззрениями народа на болезни как на живые существа. Соответственно, в способах борьбы с ними отражаются традиционные представления: болезнь резали, сжигали, выпивали и т.д. Отмечается, что и в настоящее время широко практикуется лечение у местных знахарей.

Ключевые слова: традиционная народная медицина, народные способы лечения, область традиционных знаний.

Summary

In the article popular ways of treatment of children diseases, which cobstitute the basis of magical actions and spells. On the base of field material, it is shown that not very small part of the popular ways of treatment is closely related to mythological beliefs of the folk concerning the details as real creatures. Respectively, this influences their ways of treatment: diseases were cut, burned, drunk and the like. It is emphasized, that at present treatment by regional sorcerers is widely practiced.

Key words: traditional popular medicine, popular ways of treatment, the field of traditional knowledge.

И. И. КАУНЕНКО

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЭТНИЧЕСКИХ СТЕРЕОТИПОВ СТАРШИХ ШКОЛЬНИКОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Проблема изучения этнической идентичности на постсоветском пространстве является одной из центральной для социальной, возраетной психологии. Предметом исследования становятся особенности структуры и взаимосвязи этнической идентичности:

- формирование этнической идентичности (Романова,1994; Стефаненко, 1988; Павленко, Гнатенко; Козлова, 2004; Смолина, 2006; Кауненко, 2003; Кауненко, Гашпер Л, 2005; Gaşper., 2006; она же 2008);
- взаимосвязь этнической идентичности и толерантности (Лебедева 2002; Лебедева, Татарко, 2005; Гаюрова, 2002);
- влияние миграции на этническую идентичность (Солдатова, 2001; Гриценко, 2002; Шайгерова, 2002; Смотрова, 2005);
- особенности этнической идентичности и проявление предубеждений (Арбитайло, 2008; Котова, 2008).

Сегодня активно разрабатывается проблема взаимосвязи толерантности и этнической идентичности как на уровне личности, так и на групповом (Лебедева, Татарко, 2002). Целью данных исследований является поиск путей снижения национальной напряжённости через выявление социально-психологических факторов толерантности-интолерантности и построение типологических моделей межэтнического взаимодействия в кросс-культурной перспективе.

Как показывают эмпирические исследования психологов, базовой основой толерантности как на личностном уровне, так и межгрупповом является позитивная этническая идентичность. Структуру этнической идентичности составляют два основных компонента: *когнитивный* (самоидентификация, содержание авто- и гетеростреотипов; представления о «дистанции» между своей и релевантными ей этническими группами) и *аффективный* (чувство принадлежности к этнической общности; выраженность внутригруппового фаворитизма; направленность этнических стереотипов).

Одним из базовых компонентов этнической идентичности является этнический стереотип. Этнические стереотипы – это упрощённые, схематизированные, эмоционально окрашенные и чрезвычайно устойчивые *образы* какой-либо этнической группы, легко распространяемые на всех её представителей (Лебедева, Лунева, Стефаненко, Мартынова, 2003, 134). Этнический стереотип является одним из видов социального стереотипа. По меткому выражению российского социального психолога П. Н. Шихирева, социальный «стереотип – это «иероглиф», «характерная маска», которыми записываются социальные отношения (Шихирев, 1999, 386).

Для этнического стереотипа, как и для социального стереотипа, характерны следующие свойства:

- **согласованность,** или «социальный консенсус», т. е. высокая степень единства представлений среди членов стереотипизирующей группы. Если бы стереотипы не были согласованными, не было бы смысла их изучать. В современных подходах выделяются несколько причин, порождающих их согласованность: либо воздействие на людей сходной информации; либо влияние «процесса бессмысленной конформности» (Донцов, Стефаненко, 2002, 78-79)
- **схематичность и упрощенность.** В настоящее время, во многом благодаря работам Тэшфела, стереотипизацию стали рассматривать как рациональную форму познания, как частный случай более универсального процесса категоризации, основная функция которого заключается в том, чтобы систематизировать изобилие и упростить сложность информации, получаемой человеком из окружающей среды (Донцов, Стефаненко, 2002, 80). В то же время «не вызывает сомнений, что этнические стереотипы не сводятся к совокупности мифических представлений, но представляют образы этносов, а не просто мнения о них. Они отражают, пусть и в искажённом или трансформированном виде, объективную реальность: свойства двух взаимодействующих групп и отношения между ними» (Стефаненко, 2006, 28-29).
- **эмоционально-оценочная нагруженность.** Как отмечают Т. Г Стефаненко и А. И Донцов, «позитивно пристрастным может быть отношение не только к своим, таким же как Я, но и к тем «чужим», которые не вызывают чувства угрозы...». «Своих» любят за поддержку, «чужих» – за ощущение безопасности, порождённое сознанием собственной силы (Донцов, Стефаненко, 2002, 83).
- **устойчивость и даже ригидность к новой информации.** Устойчивость стереотипов относительна. Классический пример – содержание этнических стереотипов у трёх поколений студентов Принстонского университета США (1933, 1950 и 1969 гг.), которое в целом не слишком изменилось.
- **неточность.** Даже если какое-либо качество действительно характеризует группу, ошибочно оценивать всех и каждого из её членов как обладающего этим качеством. Начиная с 50-х годов, получила распространение гипотеза «зерно истины» американского психолога О. Клайнберга, согласно которой объём истинных знаний в стереотипах превышает объем ложных.

Опора на стереотипы в процессе межгруппового восприятия отражает скорее желание индивидов быть социально точными, чем когнитивно эффективными. (Донцов, Стефаненко, 2002, 87).

В структуре этнического стереотипа выделяются два компонента: автостереотип и гетеростереотип. Автостереотип – это совокупность атрибутивных признаков о действительных или воображаемых специфических чертах собственной этнической группы. Гетеростереотип – совокупность атрибутивных признаков о других этнических группах. Российский этнопсихолог Г. У. Солдатова выделяет следующие особенности автостереотипов и гетеростереотипов:

- гетеростереотипы более гомогенны и монолитны, а автостереотипы более разнообразны и комплексны;
- автостереотипы в большинстве случаев позитивны, а гетеростереотипы имеют более широкий эмоциональный диапазон;
- гетеростереотип более проективен. В автостереотип попадают признаки «культурно одобряемые», в то время как гетеростереотип служит резервуаром для отрицательных качеств, нежелательных в собственной культуре и поэтому отчуждаемых (цит. по Солдатовой, 1998, 75: Levine, Campbell, 1972).

Г. У. Солдатова, предметом исследования которой в течение многих лет являлся феномен межэтнической напряжённости, приходит к заключению, что в проблемных этноконтактных ситуациях, когда этничность превращается в одну из базовых категорий идентификационной матрицы, этнический стереотип становится доминирующей когнитивно-оценочной системой, организующей процесс социального восприятия. (Солдатова, 1998, 70-71). Поэтому систематическое изучение этнических стереотипов разных этнических групп является барометром состояния социального здоровья общества.

Нами в 2008 г. было проведено исследование, посвящённое изучению психологических особенностей этнической идентичности старших школьников.

Этническую идентичность мы рассматриваем как результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно многих этносов, переживания отношения Я и этнической среды – своего тождества с одной или несколькими общностями и отделения от других. Этническая идентичность индивида формируется в рамках определённой культуры и в процессе межэтнического взаимодействия, но относительно самостоятельна и от того и от другого (Стефаненко, 1999).

Целью исследования было изучение психологических особенностей этнической идентичности представителей разных этнических групп. Выборка составила 200 человек. Возрастной состав и образовательный статус – 16-19 лет (школьники, лицеисты). Место проведения – Кишинев, Комрат (Гагауз Ери). Объектами исследования явились следующие этнические группы: молдаване (румыны), русские, украинцы, гагаузы, болгары.

В своем исследовании мы исходили из предположения, что на формирование этнической идентичности в юношеском возрасте будет оказывать влияние принадлежность к группе большинства (титульный этнос) или меньшинства (этнические меньшинства), особенности этноконтактной среды.

В данной статье мы остановимся на психологических особенностях этнических стереотипов как компонента этнической идентичности.

В своем исследовании мы исходили из следующих положений:

- Диалогичность этнического стереотипа. Его структурные компоненты автостереотипы и гетеростереотипы, взаимодействуя достигают определённого уровня сбалансированности. Поэтому этнический стереотип рассматривается как основа процесса активизации межкультурного взаимопонимания.
- Различия между автостереотипом и гетеростереотипом отражают уровень взаимопонимания между народами и степень их психологической тождественности. Чем больше степень этой тождественности, тем меньше возможностей роста этнической нетерпимости (Солдатова, 1998).
- Социальный (этнический) стереотип рассматривается как образ социального объекта, а не просто как мнение об этом объекте, никак не обусловленное объективными характеристиками последнего и всецело зависящее от воспринимающего (стереотипизирующего) субъекта (Шихирев, 1999; Стефаненко, 1999). Как отмечал А. Н. Леонтьев, образ может быть более адекватным или менее адекватным, более или менее полным, иногда даже ложным, но мы всегда его «вычерпываем» из реальности (Леонтьев, 1983, 255).
- Образ – это объективированное переживание. Это тот материал, из которого строится групповая и общественная идеология (Шихирев, 1999, 386).

Для изучения этнических стереотипов нами был применен «Диагностический тест отношений» (ДТО) (Солдатовой, 1998). ДТО позволяет измерить следующие параметры этнических стереотипов: *амбивалентность, выраженность и направленность*. Их количественные показатели рассматриваются как эмпирические индикаторы эмоционально-оценочного компонента этнического стереотипа. *Амбивалентность* (А) характеризует степень эмоциональной определенности стереотипа. Высокая неопределенность (А) будет зафиксирована в случае низкой поляризации оценок противоположных

качеств, когда респондент не отдает четкого предпочтения позитивному или негативному полюсу оценки. *Выраженность* (S) (интенсивность) стереотипа отражает силу стереотипного эффекта. *Направленность* (D), или диагностический коэффициент стереотипа, характеризует знак и величину общей эмоциональной ориентации субъекта по отношению к данному объекту. Коэффициент изменяется в пределах от 1 до +1, чем ближе его значение к +1, тем более позитивен стереотипизируемый образ, и чем ближе значение коэффициента к –1, тем негативнее стереотип.

Также нами был применен ассоциативный метод. Респондентам было предложено описать представителя своей этнической группы. В блок тестов был включен следующий вопрос: «Когда Вы думаете о представителях Вашей этнической группы, какие слова, фразы, выражения приходят Вам в голову? Укажите не менее 5 таких слов, фраз или выражений». Данный метод выступал как дополнительный к базовой методике, являющейся модифицированным семантическим дифференциалом, «Диагностический тесту отношений», которая включала ограниченное количество качеств. Как отмечает российский этнопсихолог Т. Г. Стефаненко, «в настоящее время большое внимание уделяется психосемантическим методам, которые позволяют получить количественное измерение составляющих образа того или иного этноса, а значит подойти к собственно психологическому его изучению» (Стефаненко, 2006, 29).

Для оценки доминирующего типа направленности стереотипов по методике ДТО применялся Т-критерий Вилкоксона. Предпочтение данному критерию было отдано вследствие того, что параметры распределений зависимых переменных отличались от параметров нормального распределения. При обработке данных использовались статистические пакеты SPSS 12.0 и Excel.

Мы сопоставили автостереотипы (стереотипы своей группы) исследуемых групп и гетеростереотипы (стереотипы чужой группы) молдаван и русских для определения близости этнических групп; образ «Я» и автостереотип – для определения идентификации с группой на личностном уровне, т. е. значимость этнической компоненты в образе «Я»; образ «Я» и гетеростереотип молдаван и русских – для определения уровня этнической дифференциации или идентификации с аутгруппой (молдаван и русских). Также нами было проанализировано содержание автостереотипов и гетеростереотипов.

Эмпирические данные по авто- и гетеростереотипам отражены в *таблице 1*. Результаты средних значений по каждой этнической группе представлены в виде четырёх значений: самооценка по указанным качествам, оценка абстрактного образа «идеального человека», оценка «типичного представителя» собственной этнической группы и «другого» (в нашем случае – молдаване, русские).

Таблица 1.

Среднегрупповые значения коэффициентов амбивалентности (A), выраженности (S), направленности (D – диагностический коэффициент)

Вид оценки	Гагаузы			Молдаване			Русские			Украинцы			Болгары		
	A	S	D	A	S	D	A	S	D	A	S	D	A	S	D
Самооценка	0,604	0,241	0,208	0,627	0,222	0,190	0,632	0,217	0,195	0,634	0,214	0,184	0,630	0,242	0,215
Оценка "Идеала"	0,514	0,395	0,313	0,530	0,370	0,291	0,494	0,420	0,344	0,540	0,394	0,311	0,518	0,406	0,331
автостереотип	0,66	0,06	0,04	0,674	0,111	0,088	0,622	0,246	0,214	0,686	0,167	0,141	0,678	0,18	0,144
Гетеростереотип (молдаван)	0,682	-0,007	-0,005				0,694	-0,023	-0,017	0,742	0,023	0,019	0,692	-0,020	-0,018
Гетеростереотип (русских)	0,632	0,222	0,173	0,723	-0,050	-0,039				0,649	0,212	0,176	0,646	0,240	0,200

У всех этнических групп выявлен позитивный автостереотип. Такие же данные нами были получены и в выборке старших школьников 2004 г. Таким образом, мы можем фиксировать устойчивость позитивного образа своей этнической группы.

Сравнение «Образа Я» (личностный уровень) и автостереотипа («Образ Мы») выявило значимость этнической компоненты только для группы русских (не было выявлено статистически значимых различий). Автостереотип у школьников группы русских наиболее выражен.

Аналогичная тенденция была выявлена и у группы русских в выборке 2004 г. Сравнение средних показателей по автостереотипу (выборка 2004, 2008 г.) также это подтверждает *(рис.1)*.

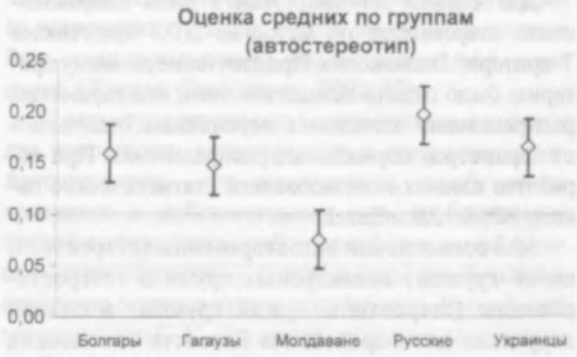


Рис.1. Оценка средних показателей автостереотипа.

Это может свидетельствовать о дезадаптации группы русских. Так как в норме этническая компонента, являясь важной составляющей Я – концепции, не должна быть центральной. В данном возрасте, несмотря на сензетивный период для социальной активности, базовой особенностью является *личностное самоопределение:* формирование временной перспективы, построение жизненных планов, осознание себя как активного преобразователя собственной личности, развитие чувства личной ответственности.

Сравнение автостереотипов исследуемых групп с гетеростереотипом молдаван и русских выявило статистические значимые различия ($p \leq 0,01$) между молдаванами и русскими, болгарами, гагаузами. Сравнение средних показателей по гетеростереотипу молдаван подтверждают данное положение *(рис. 2).* Наиболее позитивный гетеростереотип молдаван наблюдается у группы украинцев, что может свидетельствовать о более успешной интеграции данной этнической группы в поликультурное пространство Молдовы.

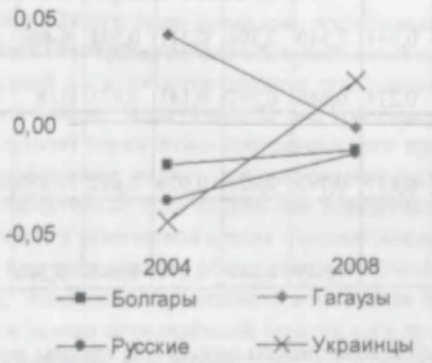


Рис.2. Динамика гетеростереотипа молдаван.

Сопоставление автостереотипов исследуемых этнических групп и гетеростереотипа русских выявило близость на групповом уровне только у гагаузов. Также это находит подтверждение и при сравнении средних показателей по гетеростереотипу *(рис. 3).* Здесь мы можем фиксировать стойкую биэтничность у гагаузов. Правда, предстоит еще изучить её качественные особенности. Кроме того, этот тип биэтничности требует своего глубинного изучения на более репрезентативной выборке, так как здесь причудливо сочетаются славянская и тюркская культуры.

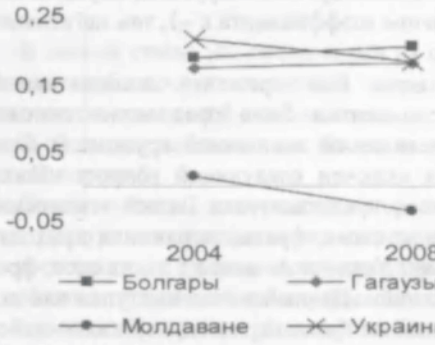


Рис.3. Динамика гетеростреотипа русских.

Также хотелось бы отметить, что в выборке 2004 г. автостереотипы старших школьников титульного этноса (молдаван), украинцев, болгар, гагаузов были близки гетеростреотипу русских, что свидетельствовало об определённой их биэтничности. В проведенном нами исследовании 2008 г. мы видим изменения в этнических стереотипах данных групп, т. е. дистанцированности на групповом уровне. Мы предполагаем, что основой данной тенденции является выработка стратегии адаптации к изменившимся социальным условиям.

Выявленная динамика подтверждает положение о том, что, хотя этнические стереотипы достаточно устойчивы и даже ригидны, высокий уровень динамики социальных трансформаций приводит к их изменению.

Сравнение Образа Я (личностный уровень) с гетеростереотипом молдаван и русских (групповой уровень) выявило близость с группой русских у болгар, гагаузов, украинцев. Здесь, с нашей точки зрения, оказывает влияние историческое развитие региона, а также то, что в большинстве своем этнические меньшинства являются русскоязычными. Вместе с тем понятно, что данная тенденция требует дополнительного исследования, так как можно предположить, что представители разных этнических групп по-своему близки с группой русских.

Если обратиться к содержательному аспекту этнических автостереотипов старших школьников, то можно выявить следующие качества, значимые для них при характеристике своей группы и гетеростереотипов молдаван и русских.

У типичного представителя своей этнической группы старшие школьники молдаване выделяют

такие качества как гордость, общительность, осторожность, находчивость, настойчивость. А так же – упрямый, хитрый, жадный.

Следует дополнить данный образ эмпирическими данными из свободного описания представителя своей группы. Его видят гордым, дружелюбным, трудолюбивым, патриотичным, вежливым. Русских они видят как гордых, активных, высокомерных, настойчивых, хитрых, лицемерных.

Русские выделяют в своем типичном представителе такие качества, как гордость, общительность, остроумие, покладистость, находчивость. А также упрямство, хитрость. В свободном описании они характеризуют своего представителя, как доброго, умного, гордого, целеустремленного, общительного. Молдаванина они видят, как активного, гордого, общительного, высокомерного, агрессивного, вспыльчивого.

Украинцы выделяют в своем типичном представителе такие качества, как гордость, общительность, настойчивость, находчивость, экономность, хитрость, вспыльчивость. Молдаван они характеризуют как гордых, настойчивых, общительных, упрямых; русских – как дипломатичных, гордых, активных, общительных, остроумных, упрямых. В свободном описании представители своей группы – добрые, веселые, гостеприимные, хитрые.

Гагаузы считают, что их типичные представители гордые, общительные, настойчивые, активные, аккуратные, осторожные, вспыльчивые, лицемерные. Молдаван они видят как гордых, общительных, настойчивых, высокомерных, агрессивных; русских – как общительных, дипломатичных, гордых, осторожных, находчивых. В свободных описаниях себя они характеризуют как добрых, трудолюбивых, умных, весёлых, хитрых, вспыльчивых, дружелюбных, грубых.

Болгары выделяют в своем типичном представителе такие качества, как дипломатичность, гордость, экономность, общительность. Молдаван она характеризуют как общительных, гордых, активных, покладистых, хитрых, лицемерных; русских – как настойчивых, общительных, дипломатичных, остроумных, упрямых. В свободном описании она характеризуют себя как добрых, гордых, общительных, весёлых, дружелюбных, уверенных в себе, терпеливых.

Итак, наше исследование этнических стереотипов старших школьников, проведённое в 2008 г., выявило следующие психологические особенности:

- У всех этнических групп старших школьников выявлен позитивный автостереотип своей группы, что может свидетельствовать о позитивной самоидентификации. Исследования зарубежных психологов (Лебедева, 1997; Триандис, 2007, Солдатова, 1998; Стефаненко, 1999, она же, 2006) указывают, что только на основе позитивной этнической идентичности может формироваться как толерантная личность, так и межкультурный диалог.
- В исследовании выявлена динамика взаимосвязи автостереотипов и гетеростереотипов. В выборке 2004 г. у старших школьников, этнических групп – молдаван, гагаузов, болгар, украинцев была выявлена близость автостереотипов с гетеростереотипом русских, т. е. этническая идентичность по типу биэтничности, а в 2008 г. биэтничной осталась группа гагаузов. Причем у гагаузов она усилилась близостью и на личностном уровне. Сама данная биэтничность у гагаузов требует отдельного исследования, с выделением её типологии и специфичности. У группы болгар, украинцев, близость с группой русской выявлена на личностном уровне.
- В нашем эмпирическом исследовании выявлена тенденция дистанцирования групп этнических меньшинств (за исключением группы украинцев) от титульного этноса. Данная тенденция со всей очевидностью очерчивает поле дальнейшего исследования, а именно: необходимо более глубокое исследование титульного этноса – молдаван – с выделением типологии и взаимосвязи данных типов этнической идентичности с этническими меньшинствами. Необходимо помнить, что этнические стереотипы всегда отражают особенности межэтнических отношений, проходящих латентно.

Исследование этнических стереотипов со всей очевидностью очерчивает проблему изучения этнических предубеждений, их связь с психологическими особенностями этнической идентичности. Так, в исследовании А. М. Арбитайло было выявлено, что чем выше значимость для человека его этнической принадлежности, его оценка собственной группы (аффективный компонент этнической идентичности), тем сильнее он будет воспринимать угрозу со стороны аутгруппы. Чем сильнее человек воспринимает угрозу со стороны аутгруппы, тем сильнее у него будет проявляться предубеждение к этой группе (Арбитайло, 2008, 27).

Наше исследование выявило также необходимость изучения факторов, влияющих на формирование образа «Они», т. е. гетеростереотипа этнических групп Молдовы. Одним из таких факторов, безусловно, является процесс трудовой миграции, которых «захватил» все этнические группы. Как влияют социальные представления о трудовой миграции на идентификационные процессы в нашей стране? Как влияет трудовая миграция на этническую идентичность трудовых мигрантов? Это в настоящее время и является предметом нашего исследования.

Литература

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

Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г. Этническая социализация подростка. М., 2000.

Гаюрова Ю. А. Социально-психологическое исследование этнической толерантности (на примере русских, татар и чувашей г. Самары и Самарской области) // Этническая толерантность в поликультурных регионах России / Под ред. Н. М. Лебедевой. М, 2002.

Гриценко В. В. Социально-психологическая адаптация русских переселенцев из ближнего зарубежья в России. Дисс…докт. психол. наук. М., 2002.

Донцов А. И., Стефаненко Т. Г. Социальные стереотипы: вчера, сегодня, завтра // Социальная психология в современном мире / Под ред. Г. М. Андреевой, А. И. Донцова. М., 2002.

Кауненко И.И. Культурное и этническое самоопределение в Молдове // Век толерантности. № 5. 2003.

Кауненко И. И., Гашпер Л. Психологические особенности этнической идентичности подростков и юношей Молдовы // Кросс-культурная психология: актуальные проблемы. (Под ред. Л. Г. Почебут, И. А. Шмелевой) СПб, 2005.

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

Козлова М.А. Взаимосвязь этнической идентичности, толерантности и личной зрелости. Дис. канд. ист. наук. М, 2004.

Лебедева Н. М. Изменяющаяся социальная идентичность на постсоветском пространстве // Идентичность и толерантность / Под ред. Н. М. Лебедевой. М., 2002.

Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г., Мартынова М. Ю. Межкультурный диалог: Тренинг этнокультурной компетентности. М., 2003.

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

Леонтьев А. Н. Образ мира // Избранные психологические произведения. Т. 2. М, 1983.

Романова О. Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков. Автореф. канд. психол. наук. М., 1994.

Смотрова Т. И. Взаимосвязь ценностных ориентации и склонности в девиантному поведению. Автореф. канд. психол.наук. М., 2005

Смолина Т. Л. Особенности этнического самосознания молодежи в зависимости от опыта проживания в инокультурной среде. Автореф. канд. психол. наку. Санкт-Петербург, 2006.

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

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология М , 2000.

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

Шайгерова Л. А. Психология идентичности в ситуации вынужденной миграции. Автореф. канд. психол. наук. М., 2002.

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

Этническая толерантность в поликультурных регионах России / Отв. Ред. Н. М. Лебедева, А. Н. Татарко. М., 2002.

Gaşper L. Particularităţile psihologice ale identităţii etnice la adolescenţi. Teza de doctor în psihologice. Chişinău, 2008.

Caunenco I., Gaşper L. Toleranţa etnică şi particularităţile socializării adolescenţilor la etapa contemporană // Familia: probleme sociale, demografice şi psihologice. Red.responsabil: acad. Gh.Paladi. Chişinău, 2005.

Rezumat

În articol sunt prezentate rezultatele studiului empiric privind stereotipurile etnice la elevii claselor superioare de diferite grupuri etnice – moldoveni, ruşi, găgăuzi, ucraineni, bulgari. În studiu s-a utilizat diferenţialul psihosemantic. La toţi respondenţii sunt înregistrate autostereotipuri pozitive. Au fost analizate caracteristicile dinamice şi de conţinut ale stereotipurilor etnice. Analiza interacţiunii autostereotipurilor şi heterostereotipurilor a determinat o anumită distanţare a minorităţilor etnice de etnia titulară. Acest fenomen necesită un studiu adăugător, şi anume studierea moldovenilor pe un eşantion mai numeros.

Cuvinte-cheie: autostereotip, heterostereotip, identitatea etnică, bietnicitate, proprietăţile stereotipurilor etnice – rigiditatea, încărcătură emoţional-apreciativă, prejudecăţi etnice.

Резюме

В статье излагаются результаты эмпирического исследования этнических стереотипов старших школьников разных этнических групп – молдаван, русских, гагаузов, украинцев, болгар. Исследование было проведено на основе методики психосемантического дифференциала. Выявлены позитивные автостреотипы школьников всех этнических групп. Проанализированы динамические и содержательные характеристики этнических стереотипов. Анализ взаимосвязи автостереотипов и гетеростреотипов, выявил определённую дистанцированность этнических меньшинств от титульного этноса. Данный феномен требует своего отдельного исследования, а именно изучения молдаван на более объёмной выборке.

Ключевые слова: автостереотип, гетеростреотип, этническая идентичность, биэтничность, свойства этнических стереотипов – ригидность, согласованность, эмоционально-оценочная нагруженность, этнические предубеждения.

Summary

The results of an empiric research of ethnic stereotypes are presented here. The focus group is youths of 16-18 of different ethnic groups of Moldova. The psycho-semantic differential method to the study of ethnic stereotype was used. Positive autostereotypes of each ethnic group have been discovered. The analysis of correlation of autostereotypes and heterostereotypes has identified relative alienation of ethnic minorities from the major ethnic group. This phenomenon requires a separate study such as investigating the major ethnic group with a more comprehensive sampling.

Key word: Autostereotype, heterostereotype, biethnicity, ethnic identity, properties of ethnic stereotypes, rigidity, coordination, emotional and estimative contents, ethnic biases.

Н. ИВАНОВА

ОППОЗИЦИЯ «МЫ – ОНИ» В ДЕТСКИХ РИСУНКАХ (ЭТНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Принцип противопоставления «мы – они» рассмотрен многими известными учеными из самых разных областей научного знания. Положение о том, что группа существует лишь относительно другой группы, первым наиболее полно проанализировал известный российский ученый Б. Ф. Поршнев. По его мнению, самосознание группы, чувство «мы», появляется по причине желания самоопределиться по отношению к другой группе, «ним», т. е. обособиться (Поршнев, 1979, 81). Возможно, первоначально чужаками, «ими», по отношению к Homo sapiens были группы неандертальцев, а потом этот принцип деления распространился между отдельными племенами (Поршнев, 1979, 83). Таким образом, «они» является первичной психологической категорией, и даже кровнородственные отношения в качестве основной причины объединения групп зачастую являются вымышленными. Именно по этой причине в основе многих этнонимов находится слово «люди» в противовес чужакам, не-людям. Базовость данной оппозиции для человеческой культуры подтверждают разработки знаменитого ученого, литературоведа, культурога и семиотика Ю. М. Лотмана, утверждающего, что в самой основе идеи культуры лежит существование другого, противостоящего ей мира (природы, враждебных существ: покойников, чужих богов, злых духов). Он строится по принципу «вывернутой симметрии» и выполняет двойную, внутренне противоречивую функцию: хаос является одновременно и врагом космоса, и его постоянным резервом, а граница между ними – и «недоступная черта», и место постоянных контактов. При этом создающиеся стереотипы «чужого, враждебного пространства» и обитающего там «врага» могут переноситься на реальных соседей данной культуры (например, чужой этнос или религиозную конфессию) (Лотман, 1992, 9-10). Таким образом, в самой идее существования человеческой культуры лежит необходимость взаимодействия с Другим или с «ними», выражаясь словами Поршнева.

В поликультурных обществах, таких как Молдова, большое значение в межэтнических отношениях имеет толерантность. В связи с этим исследовательский интерес вызывает наполнение образов из оппозиции «мы – они» проживающими на территории Молдовы народами, а также наличие этнического элемента в данной оппозиции.

Для решения задачи было проведено экспериментальное исследование среди подростков 12-13 лет из школ с преподаванием на государственном и русском языках г. Кишинева (по 90 человек). Особенностью психологии подросткового возраста является возросшее влияние групп сверстников на систему ценностей ребенка. Многие представления подростков о социальных ролях и ценностях определяются их принадлежностью к той или иной референтной группе. Социальные референтные группы могут состоять из индивидов, с которыми подростки часто взаимодействуют и имеют близкие взаимоотношения. К ним могут относиться также более широкие социальные группы, установки и идеалы которых они разделяют: религиозные, этнические, сверстников или группы по интересам (Крайг Г., Бокум Д. 2005, 526)

В качестве методического инструментария была выбрана методика проективного рисунка, направленная на образное мышление испытуемых. Задание состояло в изображении на бумаге двух концептов: «мы» и «они». Испытуемые должны были также указать свой основной язык общения. В результате молдавская аудитория указала румынский язык (92%), румынский и русский (5,5%), русский (2,2%); русская – русский (74,4%), румынский (1,1%), русский и румынский (13,3%).

Анализ рисунков и подсчет их отдельных элементов позволил выделить следующие принципы противопоставления при изображении оппозиции «мы – они»:

1. живое - неживое
2. люди – не люди
3. люди – другие люди

Отдельно следует выделить пространственный аспект, т. е. противопоставление Земли другим планетам, Молдовы – другим странам. Принципы противопоставления могут сочетаться в одном и том же рисунке.

В *таблице 1* перечислены образы, составляющие каждую категорию, и их общее количество отдельно для каждой группы респондентов.

Таблица 1.

Элементы оппозиции «мы» - «они» в рисунках русских и молдавских школьников (количество элементов)

Школы с преподаванием на русском языке			
Мы		**Они**	
Люди		***Другие люди***	
Друзья	27	Незнакомые	24
Семья	25	Плохие люди	8
Я	8	Другие друзья	7
Человечки	6	Друзья	4
Пара	3	Враги	4
Класс	3	Класс	3
Толпа	3	Соседи	2
Коллектив	2	Другие коллективы	1

		Знакомые	1
		Толпа	1
		Люди в беде	1
		Семья	1
		Учителя	1
		Иностранцы	1
Люди		*Не люди*	
Человечек	13	Инопланетяне	32
Друзья	5	Животные	7
Семья	3	Чудовище	2
		Растения	1
		Сказочные существа	2
		Фигурки	1
		Нарисованные на пальцах личики	1
Живое		*Неживое*	
Люди	5	Робот	3
Животные	4	Машины	1
Растения	3		
Пространство			
Земля	3	Звезды	1
Молдова	1	Солнце	1
		Планеты	3
		Космос	1
Школы с преподаванием на молдавском языке			
Мы		**Они**	
Люди		*Другие люди*	
Друзья	14	Незнакомые	26
Семья	13	Друзья	8
Я	1	Плохие люди	7
Человечки	4	Мальчики	4
Пара	7	Противник в спорте	3
Класс	6	Класс	2
Я и другие	1	Проигравшие войну	1
Девочки	4	Друзья	1
Прохожие	2	Враги	1
Коллеги	2	Где нет меня	1
Футбольная команда	2	Неверующие	1
Защитники Родины	1	Король другая раса	1
Верующие	1	Другая национальность	1
Ученики	1	Фигуры в воде	1
		Учителя	1
Люди		*Не люди*	
Человечки	21	Растения	11
Класс	2	Животные	10
		Инопланетяне	8
		Ангел	1
		Чудовище	1
Живое		*Неживое*	
Люди	1	Природа	3
Пространство			
Солнечная система	1	Солнце	2
Земля	4	Планеты	4
Молдова	5	Украина	1
Родина	1	Румыния	2

Самой многочисленной категорией в обеих группах испытуемых является оппозиция «люди» – «другие люди», на первых по численности местах указаны семья и друзья в противовес незнакомым, чужим людям. При этом следует отметить, что для молдавских подростков количество указаний на семью и друзей в два раза меньше, чем для русских, и вариантов описания «мы» значительно больше, хотя и в единичных случаях. Следует отметить, что «Я» указано русскими 8 раз, а молдаванами – 1 раз. Также у молдаван присутствует несколько случаев противопоставления по половому признаку (мы – девочки, они – мальчики). В целом категорию «мы – люди» составляют значимые для данного возраста референтные группы, к которым, помимо семьи, относятся сверстники, одноклассники и группы по интересам.

«Они» зачастую представлены просто незнакомыми людьми. В остальных случаях это могут быть друзья в противовес семье, учителя – ученикам и т. д. Выделить необходимо восприятие «Их» как противников (в том числе в спорте) и врагов. Интересно, что молдавские школьники подчеркивают этический, поведенческий аспект в оппозиции. Так, на некоторых рисунках противопоставлено «хорошее» и «плохое» поведение подростка («мы» учимся – «они» прогуливают). «Враги» и «плохие люди» говорят о настороженном отношении к «иному», об эмоциональном восприятии оппозиции «мы – они». В целом, русские воспринимают «Их» более негативно, чем молдаване. Об этом говорит большее количество изображений «врага» и более агрессивные ситуации при отображении «плохих» людей (насилие, кровь, оружие). Молдаване более склонны изображать позитивность «Их», чем русские.

Русские подростки в трети случаев в качестве «Их» изображают инопланетян. При этом у молдаван данный показатель в 4 раза меньше и компенсируется за счет растений и животных. Так, русские подростки выносят «иное» за пределы Земли, возможно, под влиянием телевидения.

Самая малочисленная группа – противопоставление живого неживому, людей и живой природы роботам (только у русских) и неживой природе.

Интересной является оппозиция по пространственному признаку. У русских подростков один раз упомянута Молдова и несколько раз Земля в противовес космосу и другим планетам. Молдавские подростки нарисовали Молдову 5 раз и в качестве противопоставления указали соседние страны – Румынию и Украину. Также именно в этой группе появляются понятия «Родина» и ее защита, что говорит о большей значимости гражданской принадлежности для молдавских подростков, по сравнению с русской группой.

Таким образом, анализ рисунков позволяет сделать следующие выводы:

1. Построение оппозиции «мы – они» осуществляется по нескольким уровням: Земля – другие планеты, Молдова – другие страны, живое – неживое, люди – не люди и люди – другие люди. Наиболее важным для подростков обеих этнических групп является последняя категория, характеризующая их принадлежность к различным референтным группам, в частности, к семье и кругу друзей.

2. Эмоциональное восприятие иного различается в группах испытуемых. Молдаване воспринимают «Их» более позитивно, негатив выражается, в основном, посредством подчеркивания неправильного поведения. Для русских «Они» более враждебны и в трети случаев изображаются в виде инопланетян.

3. Практическое отсутствие этнических элементов позволяет предположить толерантные межэтнические отношения в среде испытуемых подростков.

Литература

Крайг Г., Бокум Д. Психология развития. М., 2005

Лотман Ю. М. Избранные статьи. Т. I. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн, 1992

Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979.

Rezumat

Articolul „Opoziţia „noi – ei" în desenele copiilor (aspectul etnologic)" reprezintă o cercetare efectuată în baza rezultatelor empirice referitoare la particularităţile conţinutului imaginilor de „noi" şi „ei" efectuate de către adolescenţii din şcolile ruse şi moldoveneşti din mun. Chişinău în cadrul investigaţiei cu caracter experimental.

Cuvinte cheie: opoziţia „noi – ei", desen proiectiv.

Резюме

Настоящая статья является результатом экспериментального эмпирического исследования, проведенного среди учащихся русских и молдавских школ и лицеев г. Кишинева. Целью работы был анализ особенностей наполнения содержанием оппозиции «мы – они» в данных этнических группах на материале проективных рисунков.

Ключевые слова: оппозиция «мы – они», проективный рисунок.

Summary

The article "Opposition We – They in children's drawings (ethnological aspect)" presents some results of the empirical experimental research hold among students of several Moldavian and Russian schools of Chisinau. The aim of the research was to define special features of contents of We- and They – Images in these two ethnic groups on the methodological basis of projective drawing.

Key words: opposition We – They, projective drawing.

Л. В. ГАШПЕР

Н. Г. КАУНОВА

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНИЧЕСКОГО И ЛИЧНОСТНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ ПОДРОСТКОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Самоопределение человека всегда было достаточно сложным процессом, который сопровождает человека практически всю жизнь. Любой возрастной этап требует от человека выбора своего дальнейшего жизненного пути и нахождения своего места в социуме. Это, безусловно, заставляет человека искать как внешние ориентиры, так и внутренние ресурсы. В настоящее время, когда современное общество характеризуется высоким уровнем социальной неопределённости, процесс поиска себя и утверждение своего пути в мире является особенно сложным.

Старший школьный возраст – можно обозначить как возраст поиска себя в социальном мире. Поэтому проблема самоопределения и особенности протекания данного процесса у молодого поколения – сегодня представляют интерес не только для психологов, педагогов, но и для философов, политологов, социологов, этнологов. Это связано с тем, что данная возрастная группа, является носителем гражданского, национального, политического самосознания, и в дальнейшем, во многом от их ориентации и особенностей самоопределения будет зависеть развитие страны.

Проблема самоопределения является одной из центральных в психологии. В психологической литературе самоопределение рассматривается в соответствии с определенными сферами жизнедеятельности и отношений. В целом самоопределение проявляется в виде ансамбля частных форм: личностное (Божович, 2008; Гинзбург, 1996; Дубровина, 2002); социальное (Журавлев, Лебедева, 1987); этническое (Стефаненко, 2000; Романова, 1994; Лебедева, 2002); профессиональное (Борисова, 1995, Климов, 1996; Пряжников, 1996).

Методологические основы психологического подхода к проблеме самоопределения были заложены С. Л. Рубинштейном. Самоопределение рассматривается им как сознательно вырабатываемое отношение к миру и представляет собой становление человека как субъекта собственного саморазвития посредством выработки обобщенного отношения к миру и к себе в мире (Рубинштейн, 2001). Существенный вклад в

понимание проблемы самоопределения внесли К. А. Альбуханова-Славская, А. В. Петровский, В. П. Сафин, В. И. Слободчиков и другие.

В данной статье мы остановимся на особенностях этнического и личностного самоопределения старших школьников. В первой части будут рассмотрены психологические особенности личностного самоопределения старшеклассников, в частности, выявленные в результате экспериментального исследования, индивидуально-типические варианты личностного самоопределения. Во второй части, будут представлены результаты исследования, посвященного изучению психологических особенностей этнической идентичности старшеклассников разных этнических групп.

Итак, перейдем к рассмотрению результатов исследования особенностей личностного самоопределения старших школьников, проведенного Н. Г. Кауновой (Каунова, 2006).

Анализ литературы показал, что личностное самоопределение как сознательный акт подразумевает: формирование определенной смысловой системы, в которой слиты обобщенные представления о мире и о себе; присвоение системы социальных ценностей и смыслов и их осознание, как своих собственных; устремленность в будущее, формирование временной перспективы, ощущение прошлого, настоящего и будущего в их взаимосвязи, построение жизненных планов; осознание себя как активного преобразователя собственной личности, развитие чувства личной ответственности. Важным условием нормального развития личностного самоопределения является эмоциональное благополучие.

Для изучения личностного самоопределения нами использовался следующий методический инструментарий: *иерархическая структура ценностных ориентаций* старшеклассников изучалась с помощью методики ценностных ориентаций М. Рокича, адаптированная А. Гоштаутасом, А. А. Семеновым и В. А. Ядовым; *эмоционально-оценочная составляющая самосознания* – тест-опросником самоотношения В. В. Столина, С. Р. Пантилеева; *самостоятельность, активность и чувство ответственности* – опросником уровня субъективного контроля (УСК) Е. Ф. Бажина, Е. А. Голынкина, А. М. Эткинда; *субъективная осмысленность жизни* – тестом смысложизненных ориентаций (СЖО) Д. А. Леонтьева; *тревожность как показатель эмоционального неблагополучия* – методикой ситуативной и личностной тревожности Ч. Д. Спилбергера, в адаптации Ю. Л. Ханина. Выборку исследования составили учащиеся 11-х и 12-х классов школ и лицеев г. Кишинева и г.Унгены Республики Молдова. Общее количество испытуемых – 242 человека в возрасте от 17 до 19 лет, из них 129 юношей и 113 девушек. Для выявления различных вариантов развития личностного самоопределения старшеклассников нами применялся кластерный анализ, в результате которого нами было получено четыре варианта личностного самоопределения.

I вариант был назван «самообвиняющий» и составляет 24,7% учащихся совокупной выборки. Данная группа учащихся характеризуется высоким уровнем тревожности и самообвинения, заниженным самоотношением, низким самоуважением, самоуверенностью, аутосимпатией, самопринятием, слабо развитой рефлексией, ожиданием негативного отношения к себе со стороны окружающих и слабым проявлением интереса к самому себе, к собственным мыслям и чувствам. Старшеклассники данной группы получили самые низкие показатели по локусу контроля. В целом, они считают себя мало способными контролировать свою жизнь и нести ответственность за свои действия, поступки и события. Выраженный экстернальный локус контроля наблюдается в области достижений, производственных и межличностных отношений. Представители данной группы характеризуются пониженными представлениями об осмысленности собственной жизни и в большей степени переживают свою жизнь как пустую, бесцельную, лишенную интереса, смысла и перспектив. Доминирующими ценностями, отражающими общую направленность их личности, являются наличие хороших и верных друзей, развитие, интересная работа, уверенность в себе, здоровье, а также счастливая семейная жизнь.

II вариант получил название «самоуверенный» и в него вошли 37,5% учащихся совокупной выборки. Данная группа старшеклассников характеризуется эмоциональным благополучием. Глобальное самоотношение имеет очень высокий уровень, его доминирующими составляющими являются безоценочное чувство расположенности к себе и самоинтерес. Меньшую роль в структуре самоотношения играют самоуважение и ожидание положительного отношения от других. Для школьников этой группы свойственен высокий уровень самоуверенности, самопринятия и понимания себя и своих личностных качеств. По сравнению с другими группами старшеклассников они меньше всего склонны к самообвинению и отрицательным эмоциям в адрес собственного «Я». Ярко выраженной локализации по общему показателю интернальности у данной категории старшеклассников не наблюдается. Однако они в большей степени склонны приписывать себе успехи в области достижений, межличностных отношений, здоровья и в меньшей – в области неудач и производственных отношениях. Средние значения по общему показателю осмысленности жизни и его составляющими, дают нам основания считать, что представители этой группы, в общем, воспринимают собственную жизнь как интересную и наполненную событиями, они удовлетворены прожитой частью жизни, и у них есть жизненные цели и намерения, которые придают их жизни осмысленность, направленность и временную перспективу. В структуре

ценностных ориентаций ведущими ценностями выступают здоровье, наличие хороших и верных друзей, счастливая семейная жизнь, уверенность в себе и самостоятельность, независимость в суждениях и поступках.

III вариант был назван «конфликтный» и к нему относятся 20,9% учащихся. Уровень их личностной тревожности близок к высокому. Они обладают высоким уровнем самоотношения, которое опосредуется интересом к себе, к своим чувствам и мыслям; самоуважение и аутосимпатия имеют высокий и практически одинаковый уровень. Они не склонны к самообвинению, у них достаточно развита рефлексия, но при этом для них характерно ожидание негативного отношения со стороны других людей. Старшеклассники этого типа отличаются невыраженным локусом контроля и занимают промежуточное положение между полюсами интернальности - экстернальности. Однако важно отметить, что из всех групп, эта группа больше всего склонна приписывать ответственность за свои неудачи и неприятности другим людям или считать их результатом невезения. Средние показатели по результатам теста осмысленности жизни и по всем пяти субшкалам свидетельствуют об удовлетворенности собственной жизнью, ее процессом и результатом. Верхушку иерархической структуры ценностных ориентаций занимают здоровье, свобода и самостоятельность, наличие хороших и верных друзей, любовь, счастливая семейная жизнь и познание.

IV вариант получил название «успешный» и оказался самым малочисленным, в него вошло 17% старшеклассников. В этой группе наблюдается нормальный уровень эмоционального благополучия, т.е. учащиеся проявляют тревожность в обычных для данной возрастной группы пределах. Высокий уровень глобального самоотношения определяется высоким интересом и близостью к себе, ожиданием от окружающих позитивного отношения и более высоким уровнем самоуважения, по сравнению с аутосимпатией. Важно отметить, что именно в этой группе более значимым в структуре самоотношения является самоуважение – отношение к себе на основе социально-нормативных критериев, норм и эталонов, а не аутосимпатия как безоценочное чувство расположенности к себе, переживание чувства самоприязни и самопринятия. Также у них хорошо развита рефлексия, исследование своего внутреннего мира и поведения. Это позволяет увидеть себя со стороны, глазами другого человека, что в результате способствует более адекватной оценке собственного поведения и позволяет подняться самосознанию на более высокий уровень. Исходя из особенностей структуры самоотношения, высокий уровень самообвинения позволяет нам говорить о выраженной открытости этой группы учащихся к восприятию отрицательных эмоций, с нежеланием скрывать о себе негативную информацию. Более выраженная интернальность локуса контроля как общего так и в частных областях, по сравнению с другими типами, указывает на большую самостоятельность, независимость, активность в достижении своих целей и ответственность за происходящие события у старшеклассников этого варианта. По сравнению с другими группами они в большей степени переживают свою жизнь как насыщенную, интересную, наполненную смыслом, в которой есть цели, стремления, временная перспектива, а также выше оценивают пройденный отрезок жизни, то, насколько продуктивна и осмысленна была ее прожитая часть. В своих жизненных стремлениях они ориентируются на такие ценности, как здоровье, интересная работа, свобода и независимость, уверенность в себе, развитие (работа над собой и совершенствование).

Исходя из особенностей каждого варианта личностного самоопределения, II и IV варианты являются более благополучными, а I и III – в целом не способствуют личностному самоопределению старшеклассников.

Итак, мы рассмотрели особенности личностного самоопределения старшеклассников. Теперь перейдем ко второй части нашей статьи. В ней будут описаны результаты эмпирического исследования проведенного Л. В. Гашпер и И. И. Кауненко, которое посвящено изучению психологических особенностей этнической идентичности старшеклассников разных этнических групп.

Объектами исследования явились этнические группы - молдаване (румыны), русские, украинцы, гагаузы, болгары. В целом выборка составила **358** человек. Возрастной состав и образовательный статус: **16-18** лет (школьники, лицеисты). Регионы – Кишинёв, Комрат (Гагауз Ери), Рыбница (Приднестровье).

В данном исследовании авторы исходили из следующих положений:

- *Этническую идентичность* понимается как результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в социальном пространстве относительно многих этносов, переживания отношения Я и этнической среды – своего тождества с одной или несколькими общностями и отделения от других. Этническая идентичность индивида формируется в рамках определённой культуры и в процессе межэтнического взаимодействия, но относительно самостоятельна и от того и от другого (Стефаненко, 1999).
- Этническое в личности – это целостная система отношений и установок, выработанная в процессе исторического развития этнической общности и проявляющаяся, актуализирующаяся в данное историческое время, в данной этнонациональной среде (Почебут, 2005).

В исследовании был применён следующий методический инструментарий: для исследования

этнических стереотипов базовой методикой в нашем исследовании был «Диагностический тест отношений» (ДТО) (Солдатовой, 1998); изучение аффилиативных тенденций проводилось с помощью методической разработки «Этническая аффилиация» (Г. У. Солдатова, С. Рыжова). Для исследования *системы этнических предпочтений* мы применили «Цветовой тест отношений» (А. О. Бороноев, В. Н. Павленко). *Исследование степени приемлемости иноэтнических групп, их социальных позиций* нами была применена шкала социальной дистанции в модификации Л. Г. Почебут (2002). Для изучения *восприятия* подростками и юношами *социальной ситуации* был применён опросник «Методика изучения восприятия подростками стабильности мира» Е. М. Дубовской, Т. Г. Стефаненко (Стефаненко, 1999).

Остановимся более подробно на результатах исследования этнических стереотипов, так как они являются наиболее устойчивыми образованиями и формируются на основе межэтнических отношений. Так же, важное значение при становлении этнического самоопределения имеют особенности этнических аттитюдов, которые были исследованы на основе социальной дистанции. Под этническими стереотипами понимается эмоционально насыщенный образ этнической группы. В исследовании авторы сопоставили:

- *автостереотипы (стереотипы своей группы)* исследуемых групп и *гетеростереотипы* (стереотипы чужой группы) молдаван, русских для определения близости этнических групп;
- образ «Я» и автостереотип, для определения идентификации с группой на личностном уровне, т. е. значимость этнической компоненты в образе «Я»;
- образ «Я» и гетеростереотип молдаван, русских, для определения уровня *этнической дифференциации или идентификации с аутгруппой (молдаван, русских)*

У членов всех этнических групп выявлен позитивный автостереотип, т. е. образ и отношение к собственной группе положительное. Гетеростереотип молдаван слабо выраженный отрицательный – у русских, украинцев, болгар (школьников, лицеистов). Это может свидетельствовать об определённой дистанцированности от титульного этноса. Это нашло подтверждение и при сравнении автостереотипов, образа «Я» этнических меньшинств, и гетеростереотипа молдаван – выявлены статистически значимые различия ($p \leq 0{,}01$).

Выявлена идентификация со своей группой, на личностном уровне у молдаван (школьников Приднестровья, Гагаузии), русских, украинцев (школьников). Можно предположить, что этническая компонента, для данных этнических групп, достаточно значима при построении Я-концепции и возможна тенденция к идентификации с этнической группой по типу гиперидентичности.

На групповом уровне восприятие русских как наиболее близкой группы выявлено у гагаузов (школьников), украинцев, болгар (школьников). На *личностном уровне* русских воспринимают как близкую группу – украинцы (школьники), болгары (школьники).

Близость автостереотипов, «образа Я» и гетеростереотипа русских свидетельствует об определённом уровне *биэтничности* (идентификация с двумя группами, бикультурная компетентность) как на групповом уровне, так и на личностном. Особенно стойкой она остаётся у украинцев. Здесь наряду с объяснением того, что все исследуемые группы этнического меньшинства обучаются на русском языке и для многих он является вторым после родного.

Исследование установки на взаимодействие этнических групп мы изучали на основе социальной дистанции. Минимальная социальная дистанция приводит к наиболее тесному взаимодействию этнических групп, а максимальная – это признак интолерантности.

Анализ результатов исследования выявил, что своя этническая группа воспринимается респондентами как самая близкая, а именно – на уровне родственников и друзей.

Титульный этнос принимается подростками этнических меньшинств на уровне – коллег (русские, украинцы); граждан (болгары, гагаузы). Подростки титульного этноса приемлют русских на уровне соседей (Кишинёв), друзей (Комрат, Гагауз ери), (Рыбница, Приднестровье); юноши – на уровне друзей. Русских подростки этнических групп принимают на уровне родственников (болгары, украинцы); друзей (гагаузы, молдаване (Комрата, Рыбницы); соседей (молдаване (Кишинёва). Русские подростки приемлют другие этнические группы на уровне соседей (украинцев), коллег (молдаван, гагаузов, болгар, евреев); юноши – приемлют молдаван на уровне друзей (украинцев), коллег (молдаван, гагаузов, евреев), граждан (болгар, поляков).

Исходя из полученных данных, можно сказать что, наиболее близкая социальная дистанция у титульного этноса с русскими и украинцам. Из этнических меньшинств, наименьшая социальная дистанция с титульным этносом у украинцев, т. е. высокий уровень готовности к взаимодействию. У русских, наиболее близкая дистанция с украинцами; у болгар и гагаузов – с русскими.

Итак, результаты исследования психологических особенностей этнической идентичности старшеклассников разных этнических групп показали, что у подростков титульного этноса выявлена чёткая идентичность с своей этнической группой, что проявилось при сопоставлении авто- и гетеростеретипов; иерархии этнических предпочтений; социальной дистанции на взаимодействие, превалировании аффилиативных тенденций. Русские подростки так же, как и представители титульного этноса идентифицируют себя только со своей этнической группой.

У украинцев, болгар, гагаузов подростков выявлены три уровня биэтничности с группой русских. *Высокий уровень* – у болгар, которая включает близость как на личностном, так и на групповом уровне, с приоритетом аутгруппы. *Средний* – у украинцев, с приоритетом на личностном уровне своей группы, а на групповом – близость с аутгруппой. *Низкий* уровень – у гагаузов, включение близости с аутгруппой на личностном уровне. У гагаузов подростков выявлено превалирование аффилиативных тенденций. Можно прогнозировать в дальнейшем рост этнического самосознания гагаузов, так как они в настоящее время переживают культурное возрождение, в связи с образованием Административно-территориальной единицы Гагаузии (Гагауз-Ери). В исследовании обозначен потенциал в области межэтнических отношений исследуемых групп: у всех этнических групп выявлен позитивный автостереотип, близкая социальная дистанция, что объясняется длительным историческим мирным сосуществованием. В тоже время обозначены и проблемы – определённая дистанцированность этнических меньшинств от титульного этноса, снижен уровень коммуникативного поля, высокий уровень группы «колеблющихся» в восприятии социальной ситуации.

На основе полученных эмпирических данных была разработана и реализована программа по оптимизации межэтнических отношений и формирования толерантной личности для старшеклассников.

Если проранжировать отзывы участников программы на вопрос «Что вам больше всего запомнилось и понравилось в процессе тренинга?», то они распределились следующим образом: 1) Хорошо провел(а) время и познакомилась(лся) с новыми ребятами, пообщался(лась). 2) Больше узнала о себе, особенно интересна работа с бессознательным. 3) Будем знать как общаться с другими национальностями («общаться с не такими как я; с людьми других национальностей и государств. Не буду смеяться, если кого-то не понимаю»). 4) Хорошо, что хотят узнать нас, молодых.

В завершении программы был проведен круглый стол на тему «Воспитание молодежи в духе толерантности», где были проанализированы результаты программы совместно с учителями, директорами школ, представителями молодежных организаций, психологами национальных школ. Совершенно верно было указание учителей, что конструктивно развитие толерантного внутрисемейного взаимодействия. Для более эффективной реализации программы по воспитанию толерантности, необходимо изучить данную проблему в сфере семьи, как одного из наиболее стабильных и консервативных социальных институтов. Так восприятие и интерпретация социальных изменений осуществляется через призму семьи, родительские представления и установки.. Встает острая нужда в молодежных клубах, где они могли бы не только встретиться, обсуждать что-то, но и получить ответы, информацию на интересующие их темы, в том числе и межэтнические. Учителя школ так же нуждаются в помощи, потому что порой они сами не свободны от этнических предубеждений и своевременное осознание их будет способствовать дальнейшей профессионализации. Остается белым пятном в системе воспитания мультикультурное воспитание. Только в тесной связке семья – школа – группа сверстников возможна эффективная работа в направлении формирования установок толерантного воспитания.

Итак, нами были представлены результаты двух исследований, посвященных двум аспектам самоопределения – личностном и этническом. Нам представляется, что достаточно продуктивной для понимания процесса самоопределения подростков и юношей, будет линия дальнейшего комплексного изучения взаимосвязи этих аспектов в юношеском возрасте. Поскольку, именно сегодня важно проследить развитие и взаимовлияние этих двух линий: опору на личностные, внутренние ресурсы человека и опору на его культурное пространство. Это обусловлено, с одной стороны, тем, что изменение экономических, политических, социальных координат существования человека приводит к тому, что все большее значение в самоопределении подрастающего поколения приобретают личностные свойства индивида. С другой стороны, именно в этом возрасте происходит интенсивное усвоение культурного конструкта устройства мира.

Литература

Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М., 1991.

Белинская Е. П., Стефаненко Т. Г. Этнические проблемы в практике психолого-педагогической работы // „Этническая социализация подростка". М.: 2000.

Берри Дж. В. Как мы будем жить вместе? Альтернативное видение межкультурных отношений // „Кросскультурная психология: актуальные проблемы". Под ред. Почебут Л. Г., Шмелевой И. А. Спб: Издательство С.-Петербургского университета, 2005.

Божович Л. И. Формирование личности ребенка в детском возрасте. СПб., 2008

Борисова Е. М. Профессиональное самоопределение: Личностный аспект. Автореф. докт.психол.наук. М., 1995.

Гинзбург М. Р. Психология личностного самоопределения: Автореф. докт.психол. наук. М., 1996.

Гнатенко П. И., Павленко В. Н. Идентичность: Философский и психологический анализ. Киев: ООО "Арт-Пресс", 1999.

Кауненко И. И. Культурное и этническое самоопределение в Молдове // „Век толерантности", N5, 2003.

Кауненко И. И. Особенности формирования этнической идентичности в подростковом и юношеском возрасте (на материале Молдовы) // „Журнал прикладной психологии". N2, Москва, 2001.

Кауненко И. И., Гашпер Л. Поиски путей формирования позитивной этнической идентичности у подростков – как основы становления толерантной личности (на ма-

териале Молдовы) // „Humanisierung Der Bildung, Jahrbuch 2002/2003". Herausgegeben von Reinhard Golz, Rudolf W. Keck und Wolfang Mayrhofer / Sonderdruck. 2003.

Кауненко И. И., Гашпер Л. Школа этнической толерантности – межкультурный диалог // „Наука и образование: актуальные проблемы и перспективы развития". Тезисы докладов. – Кишинёв: Elan Poligrafic, 2003 (a).

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

Каунова Н. Г. Особенности личностного самоопределения старших школьников. Автореф. канд.психол. наук. М, 2006.

Климов Е. А. Психология профессионального самоопределения. Ростов н/Д., 1996.

Лебедева Н. М. Изменяющаяся социальная идентичность на постсоветском пространстве // Идентичность и толерантность / Под ред. Н. М. Лебедевой. М, 2002.

Лебедева Н. М. (отв. ред.). Татарко А. Н. Этническая толерантность в поликультурных регионах России. Москва: Изд-во РУДН, 2002.

Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г. Тренинг этнической толерантности для школьников. Москва: Издательство «Привет», 2004.

Лебедева Н. М., Лунева О. В., Стефаненко Т. Г., Мартынова М. Ю. Межкультурный диалог: Тренинг этнокультурной компетентности. Москва: Изд. РУДН, 2003.

Павленко В. Н. Этническая идентичность. Идентичность: Философский и психологический анализ. Киев, Арт-Пресс, 1999.

Петровский А. В. Личность в психологии: парадигма субъективности. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.

Почебут Л. Г. Психология социальных общностей. Толпа, социум, этнос. СПб.: Издательство С.-Петерб. ун-та, 2002.

Практическая психология образования / Под ред. И. В. Дубровиной. М., 2002.

Пряжников П. С. Профессиональное и личностное самоопределение. М., 1996.

Романова О. Л. Развитие этнической идентичности у детей и подростков. Автореф. канд.психол. наук. М, 1994.

Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. СПб.: Питер, 2001.

Сафин В. Ф. Психологические механизмы самоопределения личности / Ежегодник Российского психологического общества: Материалы 3-го Всероссийского съезда психологов. 25-28 июня 2003 года: СПб., 2003.

Слободчиков В. И. Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Автореф. докт.психол.наук. М., 1994.

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

Солдатова Г. У., Шайгерова Л. А., Шарова О. Д. Жить в мире с собой и другими: тренинг толерантности для подростков. М., 2001.

Стефаненко Т. Г. Этнопсихология М., 2000.

Стефаненко Т. Г. Социальная психология в культурно-исторической перспективе // „Социальная психология в современном мире" под ред. Г. М. Андреевой, А. И. Донцова. М., 2002.

Эриксон Э. Детство и общество. Спб: ООО «Речь» 2000.

Caunenco I. Identitatea socială a tinerilor la etapa contemporană // „Transformări demografice, viaţa familială şi sănătatea populaţiei". Monografie colectivă. Red. responsabil: acad. Gh.Paladi. Chişinău, 2007.

Caunenco I., Gaşper L. Problema toleranţei şi căutarea căilor de formare a competenţei etnoculturale // „Transformări demografice, viaţa familială şi sănătatea populaţiei". Monografie colectivă. Red. responsabil: acad. Gh.Paladi. Chişinău, 2007.

Rezumat

În articol sunt prezentate rezultatele studiului empiric referitor la autodeterminarea personală şi etnică. Obiect de studiu au fost elevii claselor superioare. În rezultatul cercetării au fost determinate şi descrise patru variante de autodeterminare etnică la elevii claselor superioare: „cel ce se autoînvinuieşte", „încrezut", „conflictual", „de succes". La fel sunt descrise rezultatele studiului empiric referitor la particularităţile psihologice ale identităţii etnice la elevii claselor superioare de diferite grupuri etnice. A fost realizată programa privind optimizarea relaţiilor interetnice şi formarea unei personalităţi tolerante la elevi. Rezultatele obţinute pot fi utilizate de către psihologii şcolari şi de specialiştii care lucrează cu tineretul.

Cuvinte cheie: autodeterminare personală, variante de autodeterminare etnică, autodeterminare etnică, identitate, identitate etnică, personalitate tolerantă, bietnicitate, autostereotip, heterostereotip, relaţii interetnice.

Резюме

В статье излагаются результаты эмпирического исследования личностного и этнического самоопределения. Объектом исследования выступили школьники старших классов. В результате исследования были выявлены и описаны четыре варианта личностного самоопределения в старшем школьном возрасте: «самообвиняющий», «самоуверенный», «конфликтный», «успешный». Также описаны результаты эмпирического исследования психологических особенностей этнической идентичности старшеклассников разных этнических групп. Была реализована программа по оптимизации межэтнических отношений и формирования толерантной личности для старшеклассников. Данные результаты могут быть использованы в работе школьных психологов, а так же специалистами, работающими с молодежью.

Ключевые слова: личностное самоопределение, варианты личностного самоопределения, этническое самоопределение, идентичность, этническая идентичность, толерантная личность, биетничность, автостереотип, гетеростереотип, межэтнические отношения.

Summary

The work is devoted to the empirical research of development of self-determination and ethnic identity of senior pupils (16-18). As the research outputs of self-determination, four individually-typical variants of the senior pupils' self-determination are show and described: self-condemned, self-confident, conflicted and successful. Also the results of empirical research of psychological features of ethnic identity of senior pupils of different ethnic groups are described. The program on optimization of interethnic attitudes and formations of the tolerant person for senior pupils has been realized. Received results could be used in the work of school psychologists and specialists working with youth.

Key word: self-determination, individually-typical variants, ethnic identity, properties of ethnic stereotypes, ethnic biases.

В. Г. КОЖУХАРЬ

ЭТНОЛОГИЯ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕИЯ И ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ-УКРАИНЦЕВ В СИСТЕМЕ ДОУНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Если говорить не только об этнологии детства, но и об этнологии украинцев Молдовы вообще, то на сегодняшний день мы имеем, образно говоря, детство этнологии, поскольку эта научная дисциплина только начинает развиваться. Непосредственно же этнологией детства в среде местных украинцев систематически и целенаправленно практически никто не занимался. Поэтому мы сосредоточим свое внимание не на том, как этнологи изучают детство с точки зрения своей науки (определенные крупицы знаний в этом отношении, конечно же, накоплены), а на изучении детьми азов этнологии с учетом возрастных особенностей.

Речь пойдет о преподавании учебного предмета "История, культура и традиции украинского народа" [1] (ИКТУН) в доуниверситетских учебных заведениях Республики Молдова, где изучаются украинский язык и литература (более 50 школ и лицеев). Данный предмет был введен Министерством просвещения и молодежи в учебный план в 2002-2003 учебном году. Необходимость и актуальность его введения трудно переоценить. Изучение ИКТУН рассматривается как часть комплексного обучения учеников украинского происхождения в Республике Молдова. Эта учебная дисциплина дает возможность для формирования украинского национального сознания у подрастающего поколения, любви к родине, на земле которой они живут, и к исторической родине. В то же время изучение ИКТУН является особенно важным для так называемого интеркультурного образования, т.е. образования, которое работает на интеграцию культурных общностей, не подавляя их идентичности. То есть речь идет о формировании и воспитании толерантной личности, с одной стороны, национально сознательного украинца и сознательного гражданина Республики Молдова – с другой.

ИКТУН является предметом самостоятельным и новаторским по своему содержанию и методике преподавания. Он не дублирует школьный курс истории и в то же время тесно с ним связан. Основные его темы хронологически соответствуют основным темам истории, изучаемой в средних классах, но рассматривают определенный исторический период в народоведческом и культурологическом аспектах. Данный предмет призван стать связующим звеном между школьными курсами истории, языка, литературы и других предметов, так как его содержание включает элементы фольклора, музыки, изобразительных искусств, географии и др. в их народоведческом аспекте. Таким образом, новый предмет способствует укреплению межпредметных связей.

Как учебный предмет ИКТУН представляет собой совокупность знаний, умений и навыков, позаимствованных из педагогики прошлого и современности (в том числе – народной), из многовекового исторического и культурного опыта народа.

Базовое содержание предмета, который является системой знаний о народе, составляет основу программы, с помощью которой учащийся может осознать свою сущность, свои этнические корни, сориентироваться в разных сферах деятельности и реализовать себя в поликультурном пространстве.

Преподавание предмета в общеобразовательных учебных заведениях осуществляется в трех направлениях: изучение своего этноса, национальности (история и культура украинского народа вообще и украинцев Молдовы как его неотъемлемой части, с одной стороны, и гармоничной составляющей поликультурного народа Молдовы – с другой); изучение своего села, города, региона, страны; изучение всех народов, населяющих Республику Молдова, и прежде всего молдавского как государствообразующего. (См.: Никитченко, 2007, 9).

Предмет ИКТУН преподается в школах Молдовы уже седьмой год, имеются определенные достижения. Но первые шаги давались очень трудно. Отсутствие опыта, учебно-методической базы, специальной литературы и т.п. серьезно осложняли работу учителей. Подготовка к урокам отнимала много времени и сил: надо было подобрать художественные, фольклорные, публицистические тексты, документы, организовать поисково-исследовательскую работу, чтобы найти предметы народного быта, образцы народного творчества и т. п. Но главное – каждый учитель был предоставлен сам себе в определении целей и задач, базового содержания предмета, разработке тематики, основных направлений формирования знаний и навыков и их структуры, методики преподавания т.д., то есть не было практически никаких ориентиров. Лишь после того, как был разработан и утвержден Министерством просвещения Куррикулум для 1-4 классов работать учителям стало значительно легче. Куррикулум четко определил тот круг знаний и умений, которые ученик должен был усвоить. Планировать предмет стало значительно легче, т.к. здесь уже дается базовая тематика, подбор тем определяется принципами учета подготовки учеников, возрастных особенностей детей, их индивидуальных наклонностей и возможностей (См.: Хіоаре, Купченко, 2008, 164-165). В этом важном документе четко обозначены назначение Куррикулума, концепция предмета [2], цель и общие задачи [3], характеристика предмета, направленность содержания предмета "История, культура и традиции украинского народа", этапы народоведческого образования [4], крите-

рии подбора тем, общие цели обучения и воспитания учеников, планирование предмета, базовые цели [5].

В 2007 году увидел свет первый учебник для 1 и 2 классов (Кожухар, Нікітченко, Кожухар В., Рокіцька, 2007). Организовало и профинансировало его подготовку и издание Министерство просвещения РМ. В коллектив авторов вошли научные сотрудники отдела этнологии украинцев Молдовы Академии наук РМ доктор педагогики Е. С. Кожухарь и доктор истории В. Г. Кожухарь, ответственный сотрудник Министерства просвещения доктор педагогики А. И. Никитченко и педагог-практик Л. В. Рокитская. Такой состав авторского коллектива уже доказал свою продуктивность при подготовке учебников по украинскому языку и литературе. Здесь соединяются теоретические научные разработки по этнологии украинцев Молдовы с организационным и практическим опытом работы в школе.

Следует отметить, что авторы учебника творчески подошли к применению Куррикулума. Учебник в целом соответствует Куррикулуму в отношении концепции предмета, целей и задач, основной тематики и т. д., но компановка и подача материала были несколько изменены. Во-первых, сам по себе Куррикулум изначально был не совершенен, т.к. это первый опыт, во-вторых, трехлетняя практика работы с ним в школе высветила его сильные и слабые стороны, что и было учтено при написании учебника. Авторы постарались добиться гармоничного сочетания общеукраинской национальной традиции с местным краеведческим материалом. В самом начале материалов для первого класса представлены темы «Молдова милая, родной край!», «Украинского мы рода», «Наш родной украинский язык», далее следуют: «Я и моя семья», «Род мой прекрасный», «В семейном кругу», «Папа, мама и все, все, все». Во втором классе дети изучают темы «Родной язык», «Родина наших предков», «Наш род», «Зимние праздники собирают семью», «Весенние праздники собирают семью». Учебник написан с учетом возрастных особенностей учеников первого и второго классов, богато проиллюстрирован талантливой украинской художницей А. Евтушенко. Сейчас идет работа над учебниками для третьего и четвертого классов.

Учитель, преподающий предмет «История, культура и традиции украинского народа», обязательно должен быть творческой личностью. Ведь это предмет необыкновенный. Необыкновенен он тем, что не стандартен как по содержанию, так и по форме. Находясь на стыке нескольких научных и учебных дисциплин, ИКТУН требует от учителя глубоких знаний, широкого кругозора, умения мыслить творчески, смело идти на эксперимент. Имеет свои особенности и методика преподавания предмета. Учебный процесс включает в себя устный рассказ, игру, описание, размышление, беседу, анкетирование, тестирование, инсценировку, самостоятельное исследование, поисковую работу, опросы, работу с документами, устные и письменные сообщения, рефераты, доклады, внеклассные мероприятия. Не всегда оказывается эффективной классическая форма урока. С большим интересом и активностью воспринимают учащиеся нетрадиционные виды уроков – урок-сказка, урок-путешествие, урок-молитва, урок-память, урок-обряд, урок-игра, урок-концерт, урок-праздник, где широко используется фольклорный материал, произведения изобразительного искусства, народного художественного творчества, старинные предметы домашнего обихода, народные традиции и обряды и многое другое.

За последние годы издано немало литературы по истории, языку и культуре

У украинцев Молдовы, учебно-методических материалов. Это – фольклорные сборники, включающие образцы народного поэтического творчества и материалы научных исследований (Співає Стурзовка, 1995; Satul Petrunia lacintec si la joc, 1995; В земле наши корни, 1997; Кожухарь В. 1997 а, 6-37; Кожухарь В., 1997 б, 132-148; Мироненко, 1997, 105-117; Панько, 1997, 97-105; Попович, 1997, 68-97; Чернега (Кожухарь), 1997, 117-132); научные книги, статьи материалы научных конференций по истории, языку и культуре местных украинцев (список и анализ основных научных работ, изданных сотрудниками отдела этнологии украинцев Молдовы см.: Кожухар В., 2008 б, 45-55); методические материалы, в которых педагоги делятся своим опытом преподавания ИКТУН (Никитченко, 2007, 9; Кожухар В., 2007, 1а-2а; Кожухар К., 2007 а, 2а-3а; Кожухар К., 2007 б, 4а; Свято Івана Купала, 2007, 1а-3а; Історія української етнопедагогіки, 2008, 2а; Машков, 2008, 214-217).

Особенно хочется выделить недавно вышедшую книгу "Українці Молдови. Історія і сучасність" (Українці Молдови, 2008). Это первая своего рода обобщающая книга о местных украинцах. Будучи разноплановой, она содержит научные статьи, материалы по истории, языку, фольклору, современному состоянию украинского образования, церкви, средств массовой информации, библиотечного дела, общественного движения, а также образцы творчества местных украинских поэтов. Учителям-преподавателям ИКТУН будут полезны и инресны научные материалы по истории (Кожухар В., 2008 а, 19-45), этническому самосознанию (Степанов, 2008, 55-61), духовной культуре (Рогова, 2008, 61-72), языку (Кожухар К., 2008 а, 72-89; Кожухар К., 2008 б, 89-109), литературе (Попович, 2008, 109-116), фольклору (Мироненко, 2008, 116-132; Панько, 2008, 132-139) местных украинцев, а также статьи педагогов, в которых они делятся своим опытом, дают методические рекомендации своим коллегам (Нікітченко, 2008, 139-151; Туницька, 2008, 151-158; Хіоаре, 2008, 158-164; Хіоаре, Купченко, 2008, 164-168; Рокіцька, 2008, 168-172; Медведенко, 2008, 172-175; Продан'юк, 2008, 175-180).

Министерством просвещения и Центром по проблемам меньшинств при содействии других государ-

ственных и общественных организаций (в том числе международных) ежегодно проводились семинары, круглые столы, конференции, курсы повышения квалификации для учителей украинского языка и литературы и ИКТУН. На эти мероприятия приглашались ученые, видные государственные и общественные деятели, опытные педагоги, сотрудники министерств и ведомств, деятели культуры и искусства, которые выступали с лекциями, проводили семинары, встречи, беседы. Работа велась в режиме интерактивного диалога, где все участники активно обсуждали наиболее насущные проблемы украинского образования в Молдове, делились информацией, опытом, давали рекомендации.

Таким образом, можно констатировать, что за последние годы сделано немало для разработки и внедрения в учебный процесс доуниверситетских учебных заведений Молдовы предмета "История, культура и традиции украинского народа" что позволяет воспитывать, с одной стороны, "щирих українців", знающих и любящих язык и культуру своего народа, с другой – толерантную личность, достойного гражданина Республики Молдова. Разработан и внедрен в учебный процесс Куррикулум для начальных классов, подготовлен и издан учебник для 1 и 2 класов, проводится подготовка и переподготовка преподавательских кадров, издается научная и методическая литература, педагогами накоплен определенный опыт работы. Но мы находимся только в начале пути. Нам предстоит еще разработать и внедрить Куррикулумы для среднего и лицейского звена, учебники для 3-12 классов, организовать на постоянной основе подготовку и переподготовку преподавательских кадров, обеспечить учителей и учащихся необходимой учебно-методичесой литературой и многое, многое другое. Но мы с оптимизмом смотрим в будущее и уверены, что при поддержке со стороны государственных и общественных организаций, научных, учебных и культурных заведений, широкой общественности мы сможем наладить полноценный процесс преподавания предмета ИКТУН и сооветственно обучать и воспитывать наших детей.

Примечания

[1] Само название предмета мы считаем несколько неудачным. Нам представляется здесь явно лишним термин "традиции", поскольку это - достаточно широкое понятие, которое включает в себя традиции в сфере политики, экономики, науки и пр., которые не являются предметом изучения в доуниверситетских учебных заведениях. Если же говорить о культурных традициях, которые, собственно, и включены в содержание предмета, то они вполне вписываются в термин "культура". Мы неоднократно обращали на это внимание ответственных работников Министерства просвещения, предлагая назвать предмет просто "История и культура украинского народа", но ныне существующее название, предложенное одним из скоротечных министров, с его легкой руки прочно укоренилось и вошло во все официальные документы, где уже в течение семи лет упоминается данный учебный предмет.

[2] Народоведение здесь определено как "совокупность основ наук о прошлом и современности народов, которые населяют страну. Это система фундаментальных знаний о конкретном народе. Это совокупность представлений человека о себе и своем роде, о своем народе, об окружающем мире. Это осознание принадлежности к духовности своего народа, своего национального менталитета. Это восприятие национального как родного, наиболее ценного в духовной жизни человека. Это путь от культуры своего народа к культуре человечества. …

Народоведение – путь к обществу с высокой моралью, где каждая нация ощущает себя свободной, равноправной, уважаемой другими народами и в свою очередь уважает другие народы страны, знает и ценит их культуру.

Методологической основой народоведения являются принципы гуманизма, демократизации, историзма, интегративности, системности, последовательности, беспрерывности, самодеятельности, творчества. Народоведение основывается на высокой морали, любви к национальному, уважения к общественному и государственному, на объединении отечественного и зарубежного опыта с украинской этнопедагогической практикой."

[3] "Основная цель народоведческого предмета "История, культура и традиции украинского народа" – приобщение детей-украинцев к родной, украинской, культуре, формирование украинского менталитета, украинского мировосприятия и усвоение украинской культуры как одной из составляющих многонациональной культуры Молдовы.

Цель достигается в процессе реализации основных задач:
- осознание школьниками принадлежности к украинскому народу;
- осознание школьниками принадлежности к много национальному народу Молдовы;
- фрмирование национального миропонимания;
- усвоение моральных, этничных, эстетичных норм своего народа, знаний об обычаях, быте, верованиях украинцев;
- усвоение опыта поколений и исторических уроков развития украинского народа, его культуры, заинтересованность историей родного села, края и желание ее исследовать, сохранять, продолжать;
- осознание неразрывности человека с природным окружением, желание не только изучать, а и сохранять родную природу;
- осознание места и роли украинцев в жизни страны, вклада украинской культуры в в культуру Молдовы и мира."

[4] "Школьный народоведческий курс соответствует общей структуре образования и подразделяется на три этапа.

1. Начальные (1-4) классы – пропедевтический или подготовительный курс

2. Средние (5-9) классы – систематический курс народоведения

3. Старшие (10-11/12) классы – углубленный курс народоведения.

Основные задачи первого этапа – зарождние любви к родному, украинскому, и к стране Молдова; усвоение главных этических норм, осознание ребенком себя как личности, члена семьи и рода, формирование начального представления о семейных традициях и праздниках. Формирование начальных умений наблюдать и сохранять мир вокруг себя.

Среднее звено должно обеспечить системные знания по основным направлениям (история, фольклор, народный быт, народное искусство), закрепление умений и навыков

самостоятельного творческого поиска, формирования основ национального мировосприятия.

Третий этап завершает народоведческое образование. Он предусматривает осознание национального менталитета, закрепление и развитие приобретенных знаний, умений и навыков, расширение кругозора, формирование чувства ответственности за культуру украинцев Молдовы, за свой народ и свою страну."

[5] Базовые цели в Куррикулуме определны следующим образом:

1. Сформировать национальное (украинское) и гражданское (государства Молдова) самосознание.

2. Развивать природные способности, национальный способ мышления и речи.

3. Развивать социальную активность.

Литература

В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Кожухарь В. Страницы истории // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Кожухарь В. Материальная культура вчера и сегодня // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Машков П. О целях и задачах предмета «История, культура и традиции болгарского народа» в мультикультурном обществе // От языкового многообразия к полиязычному и мультикультурному образованию. Кишинэу, 2008.

Никитченко А. Школьный предмет, который помогает осознать свою сущность // Этнодиалог. Кишнэу, 2007, апрель.

Мироненко Я. Музыкальные особенности местного фольклора // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Панько В. Устное поэтическое творчество // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Попович К. Песня в пути // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

Чернега (Кожухарь) Е. Украинский говор села Дану // В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Кишинев, 1997.

* * *

Історія української етнопедагогіки // Этнодиалог. Кишнэу, 2008, май-июнь.

Кожухар В. Великодня обрядовість // Этнодиалог. Кишнэу, 2007, апрель.

Кожухар В. Українці Молдови: сторінки історії // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008 а.

Кожухар В. Українознавство в системі академічних досліджень в Молдові (1991-2006) // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008 б.

Кожухар К., Нікітченко А., Кожухар В., Рокіцька Л. Роде мій красний. Історія, культура і традиції українського народу. Кишнэу, 2007.

Кожухар К. Матеріали до російсько-українсько-румунського ілюстрованого словничка // Этнодиалог. Кишинэу, 2007 а, апрель.

Кожухар К. Матеріали до російсько-українсько-румунського ілюстрованого словничка // Этнодиалог. Кишинэу, 2007 б, июнь.

Кожухар К. Допоки живе мова – доти живе народ // Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008.

Кожухар К. Українські говірки в Республіці Молдова. Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008.

Медведенко О. Позакласна робота в російсько-українській середній школі №8 ім. Т.Г.Шевченка м. Кишинева // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Мироненко Я. Фольклор українців Молдови:питання жанру // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Нікітченко А. З історії розвитку освіти українців у Молдові // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Панько В. До історії зародження української фольклористики в Молдові // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Попович К. Молдовські та українські реалії і їх віддзеркалення в художніх образах // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Проданюк Н. Роль шкільних традицій у вихованні учнів Тецканського ліцею // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Рогова Г. Духовна культура українців Молдови в звичаях і обрядах зимового циклу // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Рокіцька Л. Національний компонент у виховній та позакласній роботі (з досвіду роботи українсько-російського ліцею ім. І. С. Нечуя-Левицького м.Кишинева) // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Свято Івана Купала // Этнодиалог. Кишинэу, 2007, апрель.

Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глодянського району Молдови. Кишинів, 1995.

Степанов В. До проблеми локалізації етнічної самосвідомості українців в умовах іноетнічного оточення // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Туницька М. До проблеми змісту і методики викладання української мови в Молдові // Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Українці Молдови. Історія і сучасність. (Наукові дослідження і матеріали). Кишинів, 2008.

Хіоаре А., Купченко Н. Те, що наповнює душі (з досвіду викладання курсу "Історія, культура та традиції українського народу") // Українці Молдови. Історія і сучасність. Кишинів, 2008.

Satul Petrunia la cintec si la joc. Chisinau, 1995.

Rezumat

În articol sunt abordate etapele principale ale implementării şi dezvoltării al unui obiect nou de învăţământ „Istoria, cultura şi tradiţiile poporului ucrainean" (ICTPU), concepţia obiectului, scopul şi obiectivele generale, caracteristica obiectului, direcţiile principale ale conţinutului obiectului ICTPU, etapele învăţământului, criteriile de selecţionare a temelor, scopurile generale de învăţământ şi de educaţie ale şcolarilor, planificarea obiectului, obiectivele de bază şi, de asemenea, problemele, legate de metodica instruirii, elaborării şi scrierii Curriculumurilor, manualelor, literaturii metodico-didactice, pregătirii şi reinstruirii cadrelor şi etc. Este făcut bilanţul primelor ani ale lucrului efectuat şi sunt determinate perspectivele predării ICTPU.

Cuvinte-cheie: Etnologie, copilărie, istoria, cultura, tradiţiile, predării, scopul şi obiectivele generale, conţinutul, metodica instruirii, Curriculum, manualele, literatura metodico-didactice, , pregătirea şi reinstruirea cadrelor.

Резюме

В статье рассматриваются основные этапы становления и развития нового учебного предмета "История, культура и традиции украинского народа" (ИУТУН), концепция предмета, цель и общие задачи, характеристика предмета, направленность содержания предмета ИКТУН, этапы народоведческого образования, критерии подбора тем, общие цели обучения и воспитания учеников, планирование предмета, базовые цели, а так же проблемы методики преподавания, разработки и написания Курриkулумов, учебников, учебно-методической литературы, подготовки и переподготовки кадров и др. Подведены итоги первых лет работы и определены перспективы преподавания ИКТУН.

Ключевые слова: Этнология, детство, история, культура, традиции, преподавание, цели и задачи, содержание, методика, Курриkулум, учебники, учебно-методическая литература, подготовка и переподготовка кадров.

Summary

The article considers the main stages of coming-into-being and formation of a new subject "History, culture and traditions of the Ukrainian people", the concept of the subject, its aim and objectives, description of the subject, its orientation, stages of the folk education, criteria of the topic selection, general purposes of the education and students' upbringing, planning of the subject, basic purposes as well as problems of the methods of training, development and compilation of Curriculums, manuals, didactic literature, training & retraining of personnel and the like. The totals of the first years of work have been summed up and prospects of teaching the subject are defined.

Key words: ethnology, childhood, history, traditions, teaching, aim and objectives, contents, teaching techniques, training and retraining of personnel.

Э. С. БАНКОВА

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ДЕТСКОЙ ОДЕЖДЕ БОЛГАР И ГАГАУЗОВ МОЛДОВЫ

В результате длительного совместного проживания и общности исторических судеб у гагаузов и болгар сложились сходные черты в культуре. Вместе с тем существует и ряд различий. В данной статье предпринимается попытка на примере детской одежды рассмотреть общее и особенное в традициях обоих народов. Основное внимание будет уделяться тому, как одевали детей от рождения до совершеннолетия. Кроме того, ставится цель исследовать сходства и различия в терминологии детской одежды, а также обычаи и обряды, связанные с этим элементом культуры.

Тема детской одежды гагаузов и Болгар изучена крайне мало. Некоторые упоминания о детской одежде гагаузов содержатся в монографии М. В. Маруневич (Маруневич, 1988, 145-146). Данный вопрос исследуется в одной из статей Е. С. Банковой (Банкова, 1999). Обрядовой погребальной одежде болгар Молдовы посвящены две работы этого же автора (Банкова, 2000, 87-89; она же, 2002, 100-104). При написании настоящей статьи мы опирались на труд Н. С. Державина (Державин, 1914), а также на фундаментальные монографии болгарских этнографов (Вакарелски, 1974; Етнография на България, 1983).

Наше исследование основывается на полевых материалах, собранных в болгарских (Кортен, Твардица, Валя-Пержей) и гагаузских Комрат, Чадыр-Лунга, Томай) населенных пунктах Молдовы. Данные материалы вводятся в научный оборот впервые.

Детский костюм является важным элементом материальной культуры и отражает этнические, социальные и эстетические представления каждого народа о традиционном костюме. Одежда для детей, как у болгар, так и у гагаузов изготовлялась из того же сырья, что и одежда для взрослых - из натуральных материалов животного и растительного происхождения: шерсти, льна, хлопка, конопли, шкурок животных, реже – из натурального шелка.

Ребенок считался одетым, когда на него надевали первую рубашечку (болг. *«ризка»*, гаг. *«gölmecik»*). Ее шили из специальной ткани, которую приносила в церковь крестная мать. Как правило, эта ткань была белого цвета и называлась у болгар *«миро»* или *«кръсма»*, у гагаузов – *«miru bezi»*, реже – *«krıstma»*. В разных селах брали материю разной длины и шили из нее рубашечку для ребенка, а иногда и нижнюю рубашку для матери. У гагаузов существует поверье, согласно которому после смерти, когда человек

предстает перед Божьим судом, его крестник с помощью этого куска ткани будет его перетягивать в сторону рая. По традиции, у обоих этносов эту рубашечку шили незамедлительно, сразу после крещения младенца и одевали поскорее, так как из-за высокой в те годы детской смертности боялись, что ребенок может умереть и уйти на тот свет голым, неодетым и не крещенным. По этой же причине торопились с крещением. Обычно новорожденного старались окрестить в течение первых двух недель после появления на свет.

Крой рубашечки был весьма прост: ткань складывали вдвое, вырезали отверстие для головы, переднее полотно слегка надрезали, рукава пришивали прямые, без проймы. Разрез на груди болгары завязывали красными или скрученными вместе красными и белыми нитками (болг. *«мартеничка»*), которые по поверью предназначались от сглаза и для того, чтобы ребенок был здоровым. Кроме того, для здоровья на запястье завязывали красную нитку. По нашим наблюдениям гагаузы ничем рубашечку не украшали. Интересным является тот факт, что у них красной ниткой (гаг. *«martacik»*) ручку ребенка перевязывала повивальная бабка (гаг. *«kütüy babusu»*). Как правило, ребенок носил этот оберег до года.

«Миро», *«miru bezi»*, *«кръстма»* – это ткань, на которую опускал младенца священник, когда вынимал его из купели при крещении. Кроме *«miru bezi»* у гагаузов была *«vaatizlik çiti»* – белая или цветная материя (приблизительно один метр длинной), в которую заворачивали церковную свечу (гаг. *«klisä mumu»*) и ритуальное растение (гаг. *«feslen»*). Это растение не что иное, как базилик, широко используемый в ритуальной практике болгар, гагаузов и молдаван. Из упомянутой выше ткани ребенку шили другую рубашечку, но она не считалась крестильной, а входила в комплект повседневной одежды.

Голову младенца гагаузы и болгары повязывали белым треугольным платком (болг. *«дольнянка»*, *дюльбенчи»*, гаг. *«modacik»*), в концы которого завязывали чеснок и вшивали красные нитки, выполняющие функцию оберегов от злых, темных сил.

В комплект одежды новорожденного согласно традициям обоих этносов входили: толстые и тонкие пеленки, легкое домотканое летнее одеяльце, шерстяное одеяльце, специально сплетенный или сшитый свивальник, шерстяные вязаные носочки, шерстяные вязаные или сшитые тапочки и повседневные и праздничные чепчики.

Пеленки (болг. *«пелни»*, гаг. *«plänа»*), обычно ткались из ваты, шерсти или конопли. Позже, начиная с 40-х годов, их стали шить из ситца и байки. Для подгузников из изношенных хлопчатобумажных рубашек, платьев и других подходящих вещей нарезали небольшие, тонкие прямоугольные лоскуты.

У болгарского стеганного зимнего одеяльца (болг. *«вълнену юрганче»*) верхняя лицевая часть была тканой, пестрой, обычно красных оттенков. Позже его стали шить из красного, розового атласа (для девочек) или синего, зеленого, фиолетового (для мальчиков). Подкладку (болг. *«астарь»*) шили из тонкой простой ткани, которую на 7-8 см загибали на верхнюю тканую часть. Аналогичным образом зимнее одеяльце (гаг. *«yorgançu dolu yapaalan»*) изготовляли и гагаузы. Следует заметить, что гагаузское зимнее одеяло шло в паре с тонким белым ситцевым покрывалом с украшенным уголком (гаг. *«çarşaf»*).

Кроме зимнего варианта до 40-х годов бытовало еще легкое шерстяное домотканое одеяло (гаг. *«ikinci kundak»*, болг. *«черга»*). Нам удалось выявить некоторые существенные различия. Например, у болгар этот вид одеяльца шили без подкладки. Как правило, его ткали из ниток разного цвета (болг. *«писана черга»*), обычно теплых тонов. Гагаузы же ткали для него специальное полотно белого цвета с вытянутыми нитками, из которых складывали узоры в виде полос, цветов, геометрических фигур. У гагаузов подкладка была белого цвета (гаг. *«hastar»*). В отличие от болгар края одеяльца не загибались на верхнюю часть, а обшивались по краям с верхней и нижней стороны кантом белого цвета (или другого цвета в тон основному) шириной в 5-6 см.

Позже вместо *«ikinci kundak»* и *«черги»* в традициях обоих народов появилось летнее одеяльце с подкладкой (болг. *«лятну юрганче»*, гаг. *«kundak»*), которое шили из байки и атласа красного, розового, синего или зеленого цветов. Кроме этого, гагаузы изготовляли еще и байковое одеяльце без подкладки, но с кантом по краям (*«boş kundak»*). В гагаузский комплект входило также тонкое одеяло (*«bürüncuk kundak»* или *«bez kundak»*) с обвязанным кружевами (*«tanteli, gergef»*) уголком. Как видим, эта часть детского комплекта представлена у гагаузов более разнообразно и богато.

Обязательной частью комплекта также является свивальник – сплетенная из шерстяных ниток веревочка (пояс). У болгар он называется *«пояф»*, у гагаузов – *«роуи»*. По традиции этот элемент не должен быть черного цвета. Вообще и у болгар, и у гагаузов одежда для новорожденного никогда не шилась из черной ткани, так как этот цвет по поверью судит новорожденному тяжелую жизнь и даже близкую смерть. Свивальник не делали слишком длинным (не более 1,5 м), потому что верили, что ребенок, повиваемый длинным *«роуи»*, долго не женится или не выйдет замуж.

Болгары изготовляли *«пояф»* обычно из белых и красных ниток. Если он был белым, то в него с обоих концов вплеталась красная нить. Известно, что у болгар красный цвет символизирует здоровье и жизнь. У гагаузов *«роуи»* мог быть всех цветов, кроме черного. Для толстого зимнего одеяла гагаузы шили широкий двусторонний атласный пояс (*«kolan»*). К его концам прикреплялись плетеные веревочки, которыми он завязывался.

Головным убором младенца являлся чепчик (болг. *«шапка», шапчица»*, гаг. *«takä»*). Чепчики были праздничные и повседневные. Праздничный вариант шили из белой, красной или другой яркой шерстяной ткани, позже – из атласа или шелка. Согласно традициям обоих народов их украшали лентами, кружевами, бусами. Ленты самых ярких тонов складывали в форме цветка, бабочки и пришивали по всему полю шапочки. Обязательно нашивались синяя бусинка (гаг. *«nazarlanmasın»*) – от сглаза, красная бусинка (болг. «муска») – для здоровья. Примечательным является то, что у гагаузов праздничный чепчик шила крестная мать (*«пипа»*). Для этого использовались атласные, парчовые лоскуты от ее венчального платья, которые специально сохранялись для этой цели. Из тонкой ткани шили крохотный мешочек в виде сердечка, в который помещали семена *(«сусам» или «бусиляк»)* и пришивали к шапочке. Было принято также пришивать крестик.

В с. Кортен нам удалось наблюдать, как на шапочку для девочки нашивали так называемую *«сулнарку»* – розовую шерстяную нитку с нанизанными на нее мелкими яркими бусинками, а к ее краю прикрепляли блестящую монетку. При этом *«сулнарка»* выглядела как сережка. Повседневные чепчики шили из более темной ткани и украшали не так богато, как праздничные.

Таков был комплект детской одежды для ребенка в возрасте до 1-1,5 лет. Эту одежду каждая крестная должна была подарить новорожденному при крещении. Надо отметить, что полный комплект дарился только первому ребенку. Мать должна была все эти вещи беречь и сохранять для последующих детей. К тому времени, когда ребенок начинал ползать и ходить, болгары шили ему длинную шерстяную, чуть присборенную юбочку на бретельках (болг. *«хута»*). Ее надевали поверх длинной рубашки и мальчикам, и девочкам. Летом ребенок мог ходить только в этой юбочке, без рубашки и нижнего белья, босиком. Зимой костюм дополнялся стеганым шерстяным жилетиком, который застегивался на 2-3 пуговицы на плече и сбоку. На ноги надевали шерстяные носочки (болг. *«калцунки»*) и тапочки (болг. *«терлички»*), сшитые толстой ткани или связанные из грубой пряжи и подшитые снизу плотной тканью. Голову ребенка покрывали шапкой или платочком. Такую одежду маленькие болгары носили до 4-5 лет. В конце прошлого и в начале нынешнего века – до 7-8 лет.

Гагаузы до полутора лет одевали ребенка в длинную, до щиколоток рубашку с рукавами (*«gölmek»*). В зимнее время поверх нее одевали такой же, как и у болгар, стеганый жилет (*«mintankacık»*) с пуговицами на плече и под мышкой.

С 2-3 лет девочкам надевали юбку на бретельках (*«pateşkalı fusta»*). Этот вид одежды девочки носили до 9-10 лет. Мальчикам шили штаны чуть ниже колена, на подтяжках. С этого же времени (с 50-х годов) стали шить детям и нижнее белье: девочкам – светлые из ситца штанишки до колен на резинках (*«bez doncaaz»*), мальчикам – трусы темных цветов.

На ноги обували вязаные носки мальчикам и вязаные гольфы (до колен) – девочкам, поверх носков – тапочки, сшитые из толстой ткани (гаг. *«terlicäk»*) (см. выше).

В гагаузском селе Томай нам удалось зафиксировать довольно оригинальную, нигде раньше не встреченную, технологию плетения домашних тапочек из мягких (расположенных около початка) листьев кукурузы (гаг. *«рарыç»*). Мы полагаем, что у болгар, такие тапочки тоже когда-то были распространены, но техника их изготовления уже утратилась. Известно, что в старину в этом возрасте дети обычно сидели дома. Их редко выпускали на улицу, и поэтому в тапочках не было необходимости.

9-10-ти летних детей часто брали с собой в поле, чтобы они присматривали за младшими. В этом случае девочкам шили платье (болг. *«рокля»*) и фартук (болг. *«престилка»*), а мальчикам домотканые штаны (болг. *«гащи»*). Для этих вещей специально ткали полотно. На ткань для штанов шла более грубая, неровная пряжа из остатков шерсти, хлопка, конопли. Полотно для платьев и фартуков, как правило, было шерстяным и реже из конопли и хлопка. Штаны всегда были темными – черными, коричневыми, темно-синими, а платья и фартуки – обычно такими же по цвету, как и у взрослых девушек, но совсем без украшений, упрощенного пошива.

Летом на головы повязывали белые хлопчатобумажные косынки (болг. *«дольнянки»*), зимой – покупные клетчатые полушалки или желтые, коричневые, часто черные платки. Мальчикам шили из овчины островерхие шапки (болг. *«постове»*).

Мальчикам 14-16 лет на рубашку надевали жилет (болг. *«елек»*), спинка которого шилась из сатина, а передняя часть – из шерстяной ткани, или кожушок овчиной внутрь (болг. *«кожухче»*). На ноги обували или сапоги, а в семьях с низким материальным достатком носили постолы из свиной кожи (болг. *«цървули»*). При этом ноги предварительно обматывались портянками (болг. *«навуи»*), которые в свою очередь стягивались мягкими кожаными тесемками (болг. *«тасма»*).

Гагаузы, как и болгары, шили девочкам домотканые платья (гаг. *«çuktan»*). С 40-х годов в обиход вошли покупные ткани. Крой детского платья у гагаузов называется *«kapot»* – отрезная талия. В этом случае спереди и сзади делали по две встречные складки, которые украшались ленточками (гаг. *«şiritçik»*) коричневого или черного цвета, складочками и защипами. Поверх платья девочки надевали стеганые кожушки с пуговицами спереди донизу (гаг. *«mintanki»*). В более зажиточных семьях шили кожушки из овчины.

С 10-12 лет гагаузские девочки, как и болгарские, покрывали голову платком: летом из мягкой

белой ткани (гаг.*«bez»*), зимой – толстым платком (гаг. *«çember»*, *«şalinka»*), а также оригинальным (по тем временам для наших мест) вязаным платком из пушистых белых ниток с кистями (гаг. *«bertacık»*). Мальчикам в этом возрасте также шили домотканые шерстяные штаны (гаг. *«habadan don»*), шерстяную домотканую рубашку (гаг. *«gölmek»*) с воротником-стойкой (косовороткой) и пуговицами. Для холодного времени шили жилетку из овчины (гаг. *«habadan mintanka»* или *«kürk»*), для сильных холодов изготовляли кожух с рукавами из овчины мехом внутрь (гаг. *«enni kürk»*).

Мальчики 9-17 лет на ноги зимой обували шерстяные вязаные носки, тканые портянки (гаг. *«sargı»*), которые обматывали черным шерстяным шнурком (гаг. *«kara baa»*). Для летней одежды из ваты ткали более разреженную ткань (гаг. *«dıştă bir»*). Ее также шили из покупной простой ткани (гаг. *«çit»*, *«bez»*). На ноги обували постолы из свиной кожи (гаг. *«çarık»*) или сшитые тапочки (гаг. *«terlik»*). На голову мальчики 10-15 лет надевали островерхую шапку на подкладке мехом наружу (гаг. *«gugla»*).

Детям до 14-15 лет болгары и гагаузы специально не шили праздничную одежду. Эту функцию выполняли новые вещи. Их впервые надевали в церковь, в гости и обязательно на Пасху. Даже в самом бедном семействе на Пасху и Рождество обязательно должны были сшить и надеть что-то новое. По мере изнашивания эта одежда становилась повседневной. Свой первый взрослый костюм и болгары, и гагаузы одевали в 14-16 лет обычно на Пасху, Троицу или в другой большой религиозный (а также семейный) праздник.

Обрядовая детская одежда гагаузов и болгар отличалась от повседневной. В этом отношении интересно обратить внимание на то, в какой одежде хоронили умерших детей. И болгары, и гагаузы младенцев в возрасте до полутора лет хоронили в крестильной рубашке и шапочке. До пояса их прикрывали тонким одеяльцем или заворачивали в него. От полутора и вплоть до 23-25 лет надевали новую или праздничную одежду. Любопытно, что в некоторых болгарских и гагаузских селах детей старше 14 лет хоронили и хоронят до сих пор в свадебном костюме. В большинстве же сел (как болгарских, так и гагаузских) в свадебном наряде хоронят только в том случае, если парень или девушка уже помолвлены, но еще не повенчаны.

В наши дни детская одежда претерпела значительные изменения. Не смотря на её богатое разнообразие, и болгары, и гагаузы (как и другие этнические общности Молдовы) одевают детей практически одинаково, как в городе, так и в селе. Под влиянием общих тенденций моды, вызванной городской культурой, одежда стала современной. Её сейчас редко шьют и чаще всего покупают готовую. Нами установлено, что наиболее устойчивыми оказались лишь некоторые элементы комплекта для новорожденного, а из одежды для детей старшего возраста почти все утратилось.

Как видим из вышесказанного, больших различий в детской одежде болгар и гагаузов не наблюдается. Здесь сказываются общебалканские традиции, общие тюркские корни, принадлежность к одной религии, длительное совместное проживание, как на территории Болгарии, так и Молдовы.

Литература

Банкова Е. С. Детская одежда в с. Кортен Республики Молдова (конец XIX – 50-е годы XX в.) // История и культура болгар и гагаузов Молдовы и Украины. Кишинев, 1999.

Банкова Е. С. Обрядовая погребальная одежда болгар Молдовы // Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. I. Кишинев, 2000.

Банкова Е. С. Погребальные обычаи у болгар и гагаузов Молдовы // Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. II. Кишинев, 2002.

Вакарелски Хр. Етнография на България. София,1974.

Державин Н. С. Болгарские колонии в России. (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). София, 1914.

Етнография на България. Материална култура. Т. II. София, 1983.

Маруневич М. В. Материальная культура гагаузов. XIX – начало XX вв. Кишинев, 1988.

Rezumat

În prezentul articol autorul examinează în baza materialului de teren trăsăturile generale şi specifice ale îmbrăcămintei copiilor bulgarilor şi găgăuzilor Moldovei. O atenţie sporită se acordă hainelor diferitor grupuri de copii (de la naştere până la majorat). Autorul analizează asemănările şi deosebirile în terminologie, de asemenea şi tradiţiile legate de acest element al culturii.

Cuvinte-cheie: îmbrăcămintea tradiţională a copiilor, găgăuzi, bulgari, elemente generale şi specifice.

Резюме

В данной статье, основанной на полевых материалах автора, рассматриваются общие и специфические черты традиционной детской одежды болгар и гагаузов Молдовы. Основное внимание уделяется одежде для разных возрастных групп детей (от рождения до совершеннолетия). Автор исследует сходства и различия в терминологии, а также обычаи и обряды, связанные с этим элементом культуры.

Ключевые слова: традиционная детская одежда, гагаузы, болгары, общее и особенное.

Summary

In this article, based on the field materials, common and specific elements of traditional child clothes of the Bulgarians and Gagauzians of Moldova are examined. The main attention is given to clothes of different ages (from birth to majority). The author investigates likeness and differences in terminology of clothes, and costumes, connected with this element of culture.

Key-words: traditional child clothes, Bulgarians, Gagauzians, common and specific elements.

А. И. КОВАЛОВ

РЕБЕНОК И ЕГО СОЦИАЛИЗАЦИЯ В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЛГАР РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

Целью статьи является определение роли детей в календарных праздниках и обычаях болгарского населения республики. В работе приводится краткая характеристика народных представлений о ребенке, описанных болгарской этнологической наукой; рассматриваются те календарные праздники и обычаи болгарской диаспоры в Республике Молдова, в которых дети являются либо участниками, либо объектом ритуальных действий; анализируемые материалы сопоставляются с данными из некоторых «материнских» селений на территории Болгарии.

***

Согласно традиционным общеболгарским народным представлениям, рождение ребенка является целью заключения брака. Это отразилось и в пословице «*Къща без деца – огън да я гори*» (*рус.* «Дом без детей – гори он огнем»). Больше надежд связывается с появлением на свет мальчиков, а первенцы занимают особое место в семье и играют важную роль в некоторых обрядах. Первый рожденный в семье ребенок – мальчик или девочка – является важным персонажем в календарных обрядах (*боенец, лазарки, Еньо*), первенец-мальчик – в семейных обычаях (*засевки* при свадьбе, крещение). Особое значение в народных верованиях придается близнецам. Во многих праздниках и обычаях (например, в ритуальном проведении борозды вокруг села при стихийных бедствиях или эпидемиях) только они могут совершать некоторые обрядовые действия (Маринов, 1994, 234–235).

В период от рождения до крещения в церкви новорожденный считается «нечистым», принадлежащим в большей степени к миру прадедов, из которого он пришел, а потому и более уязвимым со стороны нечистых сил. Первый этап его социализации и приобщения к роду осуществляется с помощью христианского крещения. Следующие этапы связаны с обрядовым похищением, первой стрижкой и первыми шагами ребенка. «Похищение» ребенка обычно происходит до того, как ему исполнится один год. Совершает «кражу», как правило, крестный отец, близкий родственник или сосед. После того, как мать найдет ребенка, она одаривает «вора» комплектом одежды и приглашает его на угощение. Целью «похищения» является обеспечение здоровья, плодовитого брака и хорошей профессии ребенку. Часто оно сопровождается и первой стрижкой волос, которая совершается, согласно традиции, под плодовым деревом, после чего волосы либо сохраняются матерью, либо их закапывают под деревом, либо выбрасывают в реку. Когда ребенок начинает ходить, выпекают и раздают специальную лепешку (болг. *процъпалница* или *престъпалка*). Кроме того, с ней гадают, раскладывая вокруг нее различные предметы: книгу, метр, ножницы. Если, например, ребенок потянется к книге, верят, что он станет учителем. В дальнейшем взрослении ребенка особое значение придается моментам, когда девочка начинает прясть, а мальчик вспахивает первую борозду. Нить, впервые выпряденную девочкой, ее бабушка бросает в реку, благословляя, чтобы прядение внучки шло «как по воде». А для первой вспашки мать готовит сыну специальный обрядовый хлеб. Посвящение ребенка в традиции и обычаи взрослых совершается посредством его участия во многих из них в качестве помощника или наблюдателя: с колядовщиками ходят мальчики, которые носят сумы с продуктами; дети – основные участники в обычаях «сурвакане», «лазаруване», обрядах вызывания дождя «Пеперуда» и «Герман»; они являются главными обрядовыми лицами в обычае «Еньова буля» и на свадьбе (Попов, 1994, 99).

***

В народном календаре болгар Молдовы следует выделить ряд праздников, обычаев или обрядовых компонентов, связанных с ритуальными действиями, призванными обеспечить здоровье детей.

В с. Валя-Пержей Тараклийского района о дне св. Варвары (4/17.XII) говорят: «*Варвара води празниците и болестите*» (*рус.* «Варвара ведет праздники и болезни»)[1]. Так как Варвара считается покровительницей оспы, во многих селах хозяйки раздают лепешки с медом, чтобы умилостивить персонифицированный образ этой болезни: «*за баба Шарка*», «*за сипаница*», «*за сипка*». Часто при этом используют табуированное выражение: «*Да си ходи, сладка и медена*» (*рус.* «Пусть себе уходит, сладкая и медовая»). Иногда медом рисуют крестик на лбу ребенка. Женщины не работают. Те, у кого есть маленькие дети, особенно опасаются варить фасоль, кукурузу и другие зернобобовые, которые ассоциируются со следами от этой болезни (с. Кортен Тараклийского района, с. Кирсово Комратского района). Кстати, в г. Твырдица Сливенской области Болгарии встречается похожее выражение: «*От Варвара завърняват болестите и празниците*» (*рус.* «С Варвары начинают идти болезни и праздники»). Здесь, как и в других «материнских» селениях (с. Кортен Новозагорской общины Сливенской области, с. Жеравна Сливенской области – выходцами из него были предки болгар, населяющих с. Кирсово), женщины раздают лепешки с медом для предохранения от оспы.

На территории Молдовы только в селе Кирсово нами зафиксирован праздник *Ихтимъ*[1], *Ихтимия* (20.I/2.II). Название его происходит от имени святого *Евтимия*. В семьях, где есть мальчики, утром режут петуха, кровью которого затем рисуют крест на воротах. Хозяйки выпекают лепешку и с частью приготовленного петуха подают за здоровье мальчиков. Этот обычай чаще всего объясняют различными вариантами евангельского рассказа об избиении младенцев царем Иродом в Вифлееме. Согласно одному из них, войско, выполнявшее царский приказ об убийстве всех младенцев мужского пола, оставляло кровавый знак на воротах, где это уже было совершено; а женщины, которые хотели спасти своих детей, ставили такой знак кровью петуха. Встречается и другая легенда – о мужчине, у которого не было детей и который обещал Господу, если тот ему даст ребенка, пожертвовать это дитя в качестве *курбана* (*рус.* жертвоприношение), когда тому исполнится семь лет. Господь решил испытать этого человека. Родился ребенок, исполнилось ему семь лет. И когда отец уже взял в руки нож, явился святой Ихтимия и дал ему петуха, чтобы заколоть его вместо мальчика.

В «материнском» селе Жеравна полностью аналогичны как название, так и обрядовые действия. Этот интересный праздник в болгарской научной литературе характеризуется как региональный, встречается он на восточноболгарской этнической территории и называется также *Петловден* или *Петеларовден* (буквально: «Петушиный день»). Обычай воспринимается как мужской праздник, посвященный здоровью мальчиков и стимулированию их плодовитости. По происхождению считается древнеславянским (Василева, 1994б, 265). Связывается он также с легендой о царе Ироде, который приказал обезглавить всех младенцев мужского пола, чтобы убить и Христа (Василева, 1993в, 177).

В болгарских селах Молдовы считается опасным работать на праздник *Симоновден* (или *Симьоновден*), *св. Симон* (или *св. Симьон*) (3/16.II). В селах Валя-Пержей, Кайраклия Тараклийского района, с. Кирсово хозяйки в этот день прячут ножи и ножницы, так как нельзя ничего резать. Иногда говорят, что надо сначала вырезать ножом крест на пороге, а после этого резать можно. Верят, что если нарушить запрет, то могут родиться дети или животные с недостатками, поэтому к имени святого часто добавляют слово *«бележник»* (от болг. *«белег»* – след, шрам).

Известный на Балканах обычай встречать приход весны (1/14.III) украшениями из красных и белых ниток (болгарская «мартеница», молдавский «мэрцишор») у болгар связан с легендами о Бабе Марте – мифологическом образе, ассоциирующемся с этим временем года. До восхода солнца хозяйки вывешивают на плодовых деревьях или воротах красную ткань. В с. Твардица Тараклийского района женщины затем возвращаются и будят маленьких детей пораньше, чтобы Баба Марта, увидев их, стала «веселой» (то есть чтобы погода была хорошей) и чтобы они много не спали летом. На шеи, на руки или на ноги детям, на шеи ягнятам повязывают сделанные из красной и белой пряжи *«мартенци»* (с. Валя-Пержей, с. Кайраклия, г. Тараклия), *«марти»* (с. Кирсово, с. Парканы Слободзейского района), *«мартенца»* (с. Кортен, с. Твардица). Носят их 9 дней, месяц или до прилета первых журавлей, аистов, ласточек. Затем обычно кладут под камень и через некоторое время смотрят: если под камнем есть божьи коровки – в хозяйстве прибавится коров, если черви – будут кони, муравьи означают овец и т. п. В Твардице подобным образом гадают девушки, которые носят *мартенца* в волосах, а дети здесь, когда видят журавлей или аистов, бросают свои *мартенца* на плодовое дерево и бегут за птицами, чтобы «не быть ленивыми весь год». В некоторых селах дети, увидев первых журавлей, бросают им вслед горсти земли с пожеланиями богатого урожая: *«Колкото пръст има – толкоз жито да има»* («Сколько земли – столько пшеницы пусть будет» (Валя-Пержей)); или срывают *мартенци* и кричат: *«Колкото жерави – толкоз кила жито да имаме»* («Сколько журавлей – столько кила[2] пшеницы чтоб у нас было» (Тараклия)). В Парканах в этот день больных детей водят к знахаркам. В Твардице иногда используют *«мартенца»* для предохранения маленьких детей от сглаза.

После церковной службы на Пасху (болг. *Великден*) разговляются освященными яйцами, одно из них кладут под икону, красным яйцом трут щеки детям, «чтобы были здоровы». Во многих селах на площади танцуют *«хоро»*, качаются на качелях; молодые семейные пары ходят в гости к кумовьям.

Русальная неделя (неделя после Троицы), как период, связанный в народных верованиях с появлением нечистых сил, представляет опасность и для детей. Согласно поверьям, русалии отправляются в путь раньше – на церковный праздник «Преполовение» (25-й день после Пасхи, среда). В с. Твардица его называют также *Черна сряда* (*рус.* «Черная среда»), женщины празднуют *«за здраве»* и верят, что ребенок, рожденный в этот день, легко может заболеть и умереть. В Парканах этот праздник называют *«Русаля»*, *«Русалския ден»* или *«Русалите»*. Здесь рассказывают, что в этот день «ходят *русали*», о которых нет каких-либо определенных представлений, характеризуют их в самом общем виде как нечистые силы, способные украсть человека или принести ему тяжелую болезнь. Встречается в этом селе и другое поверье: что в этот день дети, умершие некрещеными, выходят и купаются в воде перед восходом солнца. Повсеместно в течение Русальной недели нельзя оставлять в одиночестве маленького ребенка (особенно некрещеного). Если все же приходится оставлять его одного, около спящего ребенка кладут полынь, метлу, гребень или ножницы. В с. Парканы в понедельник через неделю после Троицы выбрасывают в реку постланные в домах накануне этого

праздника травы и ореховую листву. В этот день здесь поминают детей, умерших некрещеными, а называют его *Ярба верба* (искаженное молд. «*ярба верде*» – «зеленая трава»).

Гергьовден (*рус.* Юрьев день) (23.IV/6.V) – это яркий весенний праздник, который знаменует в народном болгарском календаре переход к летнему периоду (народная традиция делит год на два сезона: зиму и лето). В честь святого из ягненка готовится «*курбан*» (*рус.* обрядовое угощение из жертвенного животного или само это животное). Кровью животного изображают крест на лицах детей, в Кайраклии и Твардице ею рисуют крест на дверях. В с. Валя-Пержей в этот день лопатой, которой достают хлеб из печи, постукивают низких людей и детей по пяткам, «чтобы росли высокими», а высоких – сверху по голове, «чтобы не росли больше». В Тараклии больные дети для выздоровления пролезают через дыры, вырытые на межах собаками. Молодежь и дети качаются на качелях, привязанных к деревьям (Кирсово, Парканы, Тараклия). Все взвешиваются на весах – «*за здраве*» (Кайраклия, Кирсово).

Женщины, у которых умерли маленькие дети, не едят фрукты до праздника *Илинден*, *Илинден* (*рус.* Ильин день – 20.VII/2.VIII) (с. Валя-Пержей); не едят яблоки до *Прибризине* (*рус.* Преображение Господне – 6/19.VIII) (с. Кайраклия).

***

Далее речь пойдет о тех обычаях, в которых дети являются непосредственными участниками. В колядовании – важнейшем этапе социализации юношей – участвуют повсеместно парни-холостяки, однако в нескольких селах встречается также и детское колядование. День накануне Рождества (24.XII/6.I) в с. Валя-Пержей называют *Малка Колда, Малка Кол'да*, а в Тараклии – *Малка (*или *Мынин'ка) Коледа (*или *Кол'да)*. Здесь в этот день обходят дома близких и соседей самые младшие группы колядующих – мальчики 5–7 лет. Они не поют песен, а лишь выкрикивают у ворот: «*Кол'да! Кол'да!*» Иногда добавляют: «*Кол'да иде, мо!*» (рус. «Коляда идет») (Валя-Пержей), «*Славите ли Бога?*» (Тараклия). В Парканах такие же ребята, которых здесь называют «*славикари*», произносят: «*Славати ли Бога?*» Хозяйки выходят и дарят им каравайчики, орехи, конфеты, мелкие деньги. Дети, таким образом, исполняют роль посланников, приносящих добрую весть о наступлении праздника.

Сходную функцию выполняют они и в другом обычае, получившем распространение, вероятно, под воздействием местной церкви. В дни рождественских праздников обходят дома односельчан мальчики лет 10–12-ти. Они ходят по двое–трое с прикрепленной к палке звездой (обычно из цветной бумаги) и колокольчиками и поют на старославянском или молдавском языке песни, прославляющие рождение Христа. В с. Парканы похожие обходы совершаются без звезды, главный атрибут – колокольчик, ходят дети (их называют «*шчедровичики*») по 4-6 человек вечером накануне Рождества.

Обычай под названием «*сурвакане*» хорошо известен во всех населенных пунктах нашей республики, где проживают болгары. Участвуют в нем, как правило, мальчики в возрасте до 10–11 лет, которые рано утром на Новый год обходят дома односельчан или родственников, держа в руках специально к празднику подготовленные и украшенные веточки плодового дерева или вербы. Называется такая веточка «*сурвачка*» (Валя-Пержей), «*сурва*» (Кайраклия), «*сурокница*» (Кирсово), «*соракница*» (Кортен), «*шлипка*» (Парканы), «*шибалка*» (Твардица), «*сурвачка*», «*суровичка*» или «*сурвеничка*» (Тараклия). Войдя в дом, дети похлопывают ею сначала старшего в семье, а затем и всех остальных, произнося при этом традиционное поздравление, которое начинается обычно со слов «*Сурва, сурва година...*». Первого пришедшего ребенка зовут для такого же поздравления и к домашним животным, чтобы те были здоровы весь год. Девушки обычно отламывают кусочки от «*сурвачки*» или отрывают краешки бумаги с нее, а позже кладут их в воду, которой моют голову, чтобы «волосы стали длинными» и чтобы быть здоровыми. Детям дарят каравайчики, орехи, конфеты, деньги. В селах Валя-Пержей и Парканы участниками могут быть как мальчики, так и девочки, а в с. Кайраклия – только девочки. Мальчики здесь в это же время ходят на «*ай, поле, поле*»: войдя в дом, поют песню, начинающуюся с этих слов и заканчивающуюся словами: «*Сеем, веем, посеваем, с Новым годом поздравляем!*» Затем «сеют» пшеницу и получают за это подарки.

Как видим, символический смысл обрядовых действий указывает на то, что ребенок-*сурвакар* воспринимается в качестве носителя плодородия в самом широком значении этого понятия. Характерно, что от исполнителя требуется соответствие определенным возрастным границам. Так, например, ребятам постарше, желающим участвовать в таком новогоднем обходе домов, в Твардице говорят: «*На тебе не ти трябва шибалка, а ти трябва мотика*» (*рус.* «Тебе нужна не *шибалка*, а мотыга»). С одной стороны, это может показаться проявлением пренебрежения, отношения к обычаю как к чему-то несерьезному, детской забаве, но с другой – это четкое указание на то, что в народном сознании *сурвакане* ассоциируется именно с начальным этапом приобщения ребенка к миру взрослых.

Такой же важной ступенью социализации для девочек является участие в широко известном обычае «лазаруване». В день святого Лазаря – *Лазаровден, Лазар* (суббота за неделю до Пасхи) – группы по 2–4 девочки в возрасте от 5–6 до 10–11 лет, празднично одетые, с украшениями, включающими элементы женского свадебного наряда, держа в руках корзинки, в которые кладут подаренные яйца, обходят дома односельчан и во дворах поют песни, посвященные, в зависимости от состава семьи, ребенку, девушке,

юноше и т.д. Хозяйки им дарят яйца и мелкие деньги. В с. Валя-Пержей этот обычай, в котором раньше участвовали и взрослые девушки, переместился на следующий день – Вербное воскресенье (болг. *Връбница, Връвница, Връмница*). Всюду в этот день (за исключением Паркан) девочки, ходившие *«на Лазара»*, выбирают себе «куму». Обычно они идут на речку, где одновременно опускают в воду венки из вербовых веток, и та, чей венок будет первым, становится «кумой». В с. Валя-Пержей используют для этого пушинки, а происходит это после обхода домов. В Твардице выбирают «куму» (но с песнями не ходят) девочки постарше – 14–16 лет. В Тараклии девушки в этот день сначала ходят «на Лазара», а затем выбирают «куму», но другим способом: по очереди хватают руками коромысло или палку, и та, чья рука окажется наверху, становится «кумой». В большинстве сел участницы собираются у нее на Пасху, обмениваются крашеными яйцами и угощаются за праздничным столом; часто до Пасхи они в присутствии кумы «говеют», то есть сохраняют молчание.

Хотя, как видим, преобладает детское *лазаруване*, для девушек старшего возраста участие в этом обычае означало переход в ту возрастную категорию, которая готова к вступлению в брак. Кстати, постепенное замещение девушек маленькими девочками в обычаях *лазаруване* и *кумичене* болгарскими учеными отмечено как общая тенденция в их развитии (Василева, 1990а, 16 – 17). Ярко выраженные брачные мотивы проявляются как в деталях одежды, так и в песнях, которые исполняют *лазарки*. Например, в одной из песен прямо высказывается призыв к женитьбе:

Тука са ни казали,
има мама и ерген.
Женете си ергеня,
сгодете си момата,
дорде вино червено,
дорде върла ракия.
Сетне да не речете:
няма вино червено,
няма вино червено,
няма върла ракия.

Здесь, нам сказали,
есть девица и парень.
Поженитe холостяка,
помолвите девушку,
пока вино красное,
пока водка крепкая.
Потом чтоб вы не говорили:
нет вина красного,
нет вина красного,
нет водки крепкой.

(информатор – Мария Люленова, 70 лет, с. Кортен)

Ритуальное молчание в присутствии «кумы», напоминающее своеобразную «репетицию» важного момента взрослой жизни, и сам этот персонаж также заимствованы из свадебной обрядности.

Повсеместно при сильной засухе совершается обряд вызывания дождя – *Пеперуда* (*рус.* Бабочка). Не случайно в большинстве селений ее роль играет сирота – она должна вызвать жалость у Бога и выпросить у него дождь. Обычно *Пеперуда* одета как невеста, с венком на голове, вся украшена листвой и цветами, иногда и в фате. Она несет котелок с водой, которую в каждом дворе разбрызгивает букетиками цветов, размахивает ими и танцует, а остальные девочки поют специальную обрядовую песню. Хозяева выносят воду и поливают ею детей. Девочкам дарят продукты и деньги, при этом яйца не дают – для предохранения от града.

Обычно в этот же день исполняется и *Герман* (Кайраклия, Тараклия), *Германчу* (Кортен), *Ерменче* (Кирсово). В с. Валя-Пержей он называется *Еньо* и совершается на *Еньовден* (24.VI/7.VII). В Парканах и Твардице подобный обряд неизвестен. Те же девочки, которые участвовали в *Пеперуде*, делают из земли или глины антропоморфную фигурку, кладут ее в «гроб» из дощечек, украшают, как покойника, цветами и с плачем хоронят или бросают в реку. После этого, как правило, устраивают общую трапезу. В «материнских» селах Жеравна и Кортен (Болгария) *Герман* неизвестен, что свидетельствует о его заимствовании переселенцами из данных сел уже на территории Бессарабии, вероятно, через болгар, прибывших из Северо-восточной Болгарии, где этот обряд распространен.

***

Таким образом, взгляд на ребенка как на высшую ценность в семье, характерный для болгарской семейной обрядности, проявляется и в тесно связанной с ней обрядности календарной. Не случайно многие праздники или ритуальные действия в народном календаре посвящены здоровью ребенка, некоторые из них направлены на то, чтобы предупредить рождение больных детей, а другие – посвящены памяти детей, умерших маленькими.

С одной стороны, ребенок воспринимается как чистое, невинное существо, способное умилостивить силы природы: например, «развеселить» *Бабу Марту*, то есть помочь установлению хорошей погоды. В обрядах *Пеперуда* и *Герман* дети включены в выполнение важной социальной функции, от них зависит жизнедеятельность всего сельского сообщества. С другой стороны, ребенок видится как проводник этих же природных сил, несущий здоровье и плодородие (колядование, *сурвакане*, *лазаруване*).

В тех обычаях, в которых дети выступают как участники, они приобщаются к жизни взрослых, получают важные социальные навыки и начинают осознавать себя членами более широкого, чем семья, коллектива.

Примечания

[1] Здесь и далее используются материалы полевых исследований, проведенных автором в 1995 – 2000 гг. в указанных селах.

[2] Болг. «кило» – крестьянская мера веса, равная 400 кг.

Литература

Василева М. Лазарски обичаи и обреди // Българска етнография. София, 1990, кн. 1.

Василева М. Петловден // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994. с. 265.

Василева М. Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско // История и култура на Карнобатския край. Том 3, София, 1993.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1994.

Попов Р. Дете // Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994. с. 99.

Rezumat

În actualul articol se cercetează fenomenele ce ţin de obiceiurile şi datinile din calendarul popular al etniei bulgare din Republica Moldova, fenomene care într-un fel sau altul se răspândesc asupra copiilor. S-a făcut încercarea de a dezvălui semantica sărbătorilor şi ceremoniilor rituale ce au drept scop păstrarea sănătăţii copilului, precum şi evidenţierea importanţei pentru socializarea copiilor a obiceiurilor în care aceştia sunt participanţi nemijlociţi.

Cuvinte-cheie: copil, copii, obiceiuri calendaristice, socializare, etnia bulgarilor din Republica Moldova.

Резюме

В статье рассматриваются обрядовые явления народного календаря болгар Республики Молдова, так или иначе связанные с детьми. Сделана попытка раскрыть семантику праздников и ритуальных действий, направленных на сохранение здоровья ребенка, а также показать значение для социализации детей тех обрядов, в которых они являются непосредственными участниками.

Ключевые слова: ребенок, дети, календарная обрядность, социализация, болгары Молдовы.

Summary

In this article, the rites of the folk calendar of Bulgarians' from the Republic of Moldova that are related to children are considered. The attempt to discover the semantics of holidays and rites intended to preserve child's health and show them the rituals where they are participants for their socialization has been made.

Key words: child, children, calendar rites, socialization, Bulgarians from Moldova

Н. ДУШАКОВА

ДЕТСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОМ ЖИЛИЩЕ
(К ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА)

В англоязычной литературе предлагается рассматривать дом как нашу «первую Вселенную» («first universe») (Bachelard 1994; Hancock, Gillen 2007). Какое же место в этой «Вселенной» отводится ребёнку? Иными словами, где находится детское пространство в доме?

Согласно славянским мифологическим представлениям, дети появляются на свет из иного мира. Роль же символической границы между мирами в славянском жилище играла ***печь***. Поэтому в русской традиционной культуре был широко распространен обычай открывать печную заслонку во время родов (Русская мифология, 2006, 182).

С печью связан и ритуал «перепекания ребёнка». По А. Л. Топоркову, упомянутый «ритуал заключается в том, что грудного ребенка кладут на хлебную лопату и трижды всовывают в теплую печь. Обычно так поступали с младенцами, больными рахитом или атрофией, а согласно народной терминологии – собачьей старостью или сухотами. В некоторых местах Владимирской губернии «перепекали» всех детей непосредственно после родов» (Топорков, 2001). В России этот ритуал был распространён очень широко. По большинству описаний, главной целью обряда было сжигание болезни. Он сопровождался приговорами, например: *«Собачья старость, припекись в печи!»*, *«Как хлеб печется, так и собачья старость пекись!»* Смысл обряда определяется символическим отождествлением выпечки хлеба и появления ребенка на свет. По сообщению из Пензенской губернии, когда ребенок рождался слишком слабым («не допекся в утробе матерней»), старухи-знахарки «перепекали» его в обыкновенной печке, чтобы сделать его полным и здоровым» (Топорков, 1992, 115–118).

Местом совершения ряда других лечебных процедур с ребёнком был ***порог***. Так, в Вятской губернии знахарка мерила ребёнка на пороге, а потом «рубила» его рёв, переполох. Также на пороге мать «загрызала грыжу у ребёнка». В той же Вятской губернии новорожденного клали сначала на шубу на стол, а после несли на порог и говорили: *«Как порог лежит тихо, спокойно и смирно, так и мой ребенок, раба божья (имя), будь тихий, спокойный и здоровый»*. В Заонежье женщина, заходя домой после родов, переступала через младенца, положенного в избе вдоль порога, со словами: *«Как порог этот крепок, так и ты будешь крепок... Все уроки и призоры, останьтесь на пороге, а с собой возьму здоровье»* («Словарь языческой мифологии славян», Internet).

Порог играл важную роль и при совершении обряда крещения ребёнка. «Отправляясь в церковь крестить ребенка, украинцы и западные славяне для защиты от сглаза клали на порог или около него горячие угольня, нож, топор либо серп. На Полтавщине младенца передавали крестной матери через лежащий на пороге дома топор. В Житомирском районе

крестные родители переступали через нож, положенный кверху острием на пороге. В Курской губернии новорожденного мальчика передавали крестной через порог, чтобы он стал «хранителем дома» (Зеленин, 1991, 324). А.К.Байбурин приводит сведения о том, что в Витебской губернии был распространён следующий обычай: «После крещения дитя приносится в дом родителей … кумой; она кладёт его у порога хаты, откуда берёт на руки кум, и, передавая матери, говорит: «Бралы у вас дытя нарожденне, а отдаем молытвяне и хрещене» (Байбурин, 1983, 138).

Сходный обычай зафиксирован и в нашем регионе. В придунайском селе Мирное среди местного населения распространён такой обычай: «По приходу из церкви кум сначала клал ребёнка на пороге комнаты на подушку и кожухи, которые перед этим готовила свекровь матери новорожденного. При этом кумовья говорили: «У вас взяли некрещёного, а вам принесли крещёного»» (Захарченко, 2007, 85)

Долгое время порог был местом захоронения детей, умерших некрещёными. На Украине этот обычай сохранялся до XIX века. «В Полтавской губернии мертворожденных детей закапывали под порогом, веря, что священник окрестит его, когда переступит через порог с крестом в руках» («Словарь языческой мифологии славян», Internet). Об этом говорит и А. К. Байбурин (Байбурин, 1983, 138). Подобный обычай зафиксирован у многих народов, в том числе и проживающих в нашем регионе.

Порог, по сути, олицетворял пограничье внутреннего и внешнего миров. Человек ещё периода мифологического мышления выработал представление об определенной системе перехода из одного состояния в другое. Так, новорожденный, не прошедший определённых ритуалов посвящения, не мог считаться частью внутреннего мира. Позже эти ритуалы сменились обрядом крещения. Лишь крещеный новый человек (ребенок) помещался в постоянное внутреннее пространство дома. Умерший же ребенок, похороненный под порогом, - это уже домовой.

Сидя на пороге, ребёнок-сирота в день похорон отца или матери должен был съесть кусок хлеба с солью, чтобы не тосковать по умершему и не испытывать страха. Так было принято у украинцев Харьковской губернии («Словарь языческой мифологии славян», Internet).

Другой важной частью дома в рассматриваемом контексте является **угол**. Фактически, угол образуется за счёт пересечения брусьев (брёвен и др.) и воспринимается как аналог креста. Поэтому другим вариантом ритуала захоронения некрещёного ребёнка является его захоронение под углом дома (под «крестом») (там же).

По сегодняшний день сохранился обычай ставить в угол провинившегося ребёнка. Такая мера наказания распространена у многих народов, в том числе у молдаван, русских, украинцев, болгар, гагаузов.

Таким образом, на основе ряда ритуалов, сопровождающих жизнь ребёнка, детскими местами в доме можно назвать **печь**, **порог** и **угол**. Но, на наш взгляд, это далеко не всё.

В. П. Аникин приводит колыбельную песню, в которой рассказывается о том, где спят разные птицы и звери, а в конце колыбельной говорится, что «маленькие детки / В колыбелях спят» (Аникин, 1956, 197-198). А ведь колыбель (люлька) рассматривается рядом исследователей как особая модификация дома. Так, М. Петрова говорит о том, что в колыбели «человек «доделывается», наделяется социальными и культурными характеристиками, дающими ему возможность жить среди людей» (Петрова, 1999, 60-61).

Показательно исследование, проведённое английскими учёными R.Hancock и J.Gillen. Они наблюдали за двухлетними детьми в разных странах. Учёные снимали на видео ребёнка в течение целого дня, а потом анализировали его поведение. Вывод, к которому они пришли, оказался очень любопытным. Независимо от культурной принадлежности семьи, в которой воспитывались дети, все они вели себя сходным образом. Они **создавали своё место в доме сами.** В одном случае, это был балкон, на котором девочка играла с куклой, словно взяв на себя роль её матери. В другом случае, ребёнок играл в коридоре и т. д. Учёные показывают, что дети в доме сами создают «свою Вселенную», для них существенна не граница между домом и остальным миром, а граница между их местом – и всем остальным пространством дома и внешнего мира (Hancock, J. Gillen, 2007).

В связи с этим понятно, почему многие дети любят забираться на чердак. Интерес представляет и случай, описанный одной жительницей юга Молдовы. Она наблюдала за тем, как дети во дворе строили свой шалаш. Причём никого из посторонних они в этот шалаш не впускали. Запрет входить в это маленькое жилище касался даже их родителей.

Датский учёный Kim Rasmussen в своём исследовании пишет о том, что необходимо различать детское место (children's place) и место для детей (place for children). По его мнению, последнее целенаправленно создаётся взрослыми для детей, а первое – результат восприятия места самим ребёнком. При этом он считает, что детское место гораздо менее заметно и очевидно для постороннего наблюдателя. Зачастую оно воспринимается взрослыми как нарушение порядка, какое-то разрушительное явление, выходящее за рамки. В качестве примера детского места учёный приводит детский городок, в котором сами дети строили себе «дома» из грязи, но которые были смыты дождём, из-за чего и не видны взрослым. Фотографию этого места и рассказ о нём исследователь получил от самих детей (Rasmussen, 2004).

Исходя из этого, можно сделать вывод, что традиционно печь, порог и угол являются местами для детей в рамках жилого пространства. Важным местом, с которым связано начало процесса социализации ребёнка, является колыбель. При этом детское пространство, так называемая «детская Вселенная», создаётся в доме самими детьми и в каждом отдельном случае представляет собой какое-то особое место в доме.

Литература

Аникин В. П. Русские народные пословицы, загадки и детский фольклор. М., 1957.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Захарченко Г. Н. Родильная обрядность // Липоване: история и культура русских-старообрядцев. Вып. IV, Одесса, 2007.

Зеленин Д. Восточнославянская этнография, Москва, 1991.

Петрова М. Образ дома в фольклоре и мифе // Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. СПб., 1999.

Русская мифология. М., СПБ., 2006.

Словарь языческой мифологии славян // http://swarog.ru

Топорков А. Л. Дитя на выпекании // Родина, № 8, 2001.

Топорков А. Л. Перепекание» детей в ритуалах и сказках восточных славян // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Bachelard, G. The Poetics of Space, Boston, 1994.

Hancock R., Gillen J. Safe Places in Domestic Spaces: Two-Year-Olds at Play in their Homes // Children's Geographies, Vol. 5, No. 4, 2007.

Kim Rasmussen Places for children – children's places // Childhood, SAGE Publications. London, Vol. 11(2), 2004.

Rezumat

În acest articol pe baza obiceiurilor care însoţesc viaţa copilului se determină locul acestuia în casă. Tradiţional în spaţiul locuinţei cuptorul, pragul şi colţul sunt locuri destinate copiilor. Un loc important de care este legat începutul procesului de socializare a copilului îi aparţine leagănului. Cu toate acestea locul copilului în casă, aşa numitul „Univers al copilului" este creat de copiii înşuşi şi de fiecare dată constituie un loc deosebit în casă.

Cuvinte cheie: casă, locul copilului, obicei, cuptor, prag, colţ.

Резюме

В данной статье на основе обычаев, сопровождающих жизнь ребёнка, определяется детское пространство в доме. Традиционно печь, порог и угол являются местами для детей в рамках жилого пространства. Важным местом, с которым связано начало процесса социализации ребёнка, является колыбель. При этом детское место, так называемая «детская Вселенная», создаётся в доме самими детьми и в каждом отдельном случае представляет собой какое-то особое пространство в доме.

Ключевые слова: дом, детское пространство, обычай, печь, порог, угол.

Summary

Basing on the traditions concerning children's lives the article dwells on a child's place at home. Traditionally the oven, the threshold and a corner are places for children in the living area. A cradle is an important place connected with the beginning of the process of socialization. At the same time a child's place, so-called "Child's Universe", is created by the children and every time it is a special place at home.

Key words: house, home, child's place, tradition, oven, threshold, corner.

V. ROCACIUC

IMAGINILE COPIILOR ÎN ARTA PLASTICĂ MOLDOVENEASCĂ

Independent de realităţile timpului, majoritatea oamenilor îşi amintesc despre copilărie cu multă plăcere, cu emoţii calde şi dragoste, fiindcă aceasta este o perioadă de sinceritate şi de speranţe frumoase pentru viitor. Fiecare epocă de cultură a generat propriile-i imagini de copii, irepetabile şi strălucite.

Mai mulţi dintre autorii de referinţă din istoria artelor plastice au realizat imagini ale copiilor. Unii dintre ei şi-au creat autoportrete în timpul copilăriei, spre exemplu Albrecht Dürer, alţii au realizat imagini ale rudelor, cunoscuţilor sau copiilor proprii etc. Copiii sunt prezenţi în arta tuturor epocilor şi culturilor. În dependenţă de tradiţia estetică, caracterul etnic, social şi perioda istorică analizată imaginile copiilor au fost abordate în mod diferit şi reflectau măiestria şi maniera proprie a artistului. Drept capitole separate legate de imagini ale copiilor ar putea servi acelea consacrate copiilor de regi, de bogaţi sau copiilor oamenilor simpli. Un alt capitol poate alcătui imaginea pruncului în artă plastică, care, totodată, a evoluat într-o imagine cu aspect sacru, religios.

Astfel, imaginea copilului este una dintre paradigmele artelor plastice.

În perioada 1900 pictoriţa moldovenească Lidia Arionescu-Baillayre a creat un *Portret de copil*. Lucrarea este pictată liber, expresiv şi reflectă faţa puţin tristă şi caracterul serios al copilului înfăţişat (Stavilă, 2000, 20). Tablouri cu imagini de copii au executat şi August Baillayre (*Portretul fiicii cu păpuşa*, 1922; *Orfani (Familia artistului*, anii '20 ai sec. al XX-lea)), Moisei Gamburd (*Portret unui copil*, 1937; *Familie*, 1938). În tabloul *Primăvara*, 1915, creat în formă de panou decorativ, Eugenia Maleşevskaia a introdus trei chipuri de copii, care arată ca trei îngeraşi şi, de fapt, toată imaginea tabloului este concepută în formă alegorică clasicistă, doar coloritul apropie lucrarea de arta impresioniştilor francezi.

De asemenea, imagini de copii sunt prezente în picturile lui Pavel Piskariov *Curte*, 1904 şi *Orfană*, 1908; în portretul sculptural al Claudiei Cobizev *Ana-Maria* (bronz, 1939). Toate dintre imaginile respective prezintă chipuri de copii cu ochii trişti, îngânduraţi sau serioşi şi aceasta reflectă, în primul rând, imaginea timpului în care ele au fost create.

În perioada sovietică tematica copiilor a fost intens expluatată în arta plastică moldovenească. În condiţiile *realismului socialist* copiilor au fost consacrate nu doar opere, ci şi tematici şi expoziţii separate, atunci a apărut şi sărbătoarea *Ziua copilului*.

În cadrul *realismului socialist* temetica copiilor a fost legată şi de tematica oamenilor de vază ai istoriei ruse şi ai statului sovietic. La aceeaşi tematică se referă creaţiile lui Lazăr Dubinovschi în domeniul plasticii monumentale, în sculptură de gen, spre exemplu, trilogia *Părinţi şi copii*, care reprezintă o compoziţie simbolico-alegorică, concepută triptic: *Deşteptarea, Răscoala, Tinereţea* (realizate în lemn, 1957) etc.

Subiectul *La grădiniţa de copii. Creşa din colhoz. La casa de copii. La piaţa de cărţi. În familie nouă* este reflectat de Aurel David *În familie*, 1965; Dimitrie Peicev *Ziua de naştere*, 1975; Sergiu Cuciuc *Lumea copilăriei*, 1981; Elena Bontea *Călătorie în basm*, 1981.

La tematica legată de viaţa copiilor, se pretează şi grafica de carte pentru copii realizată de: Ilie Bogdesco, Igor Vieru, Lică Sainciuc, Filimon Hămuraru, Boris Brânzei, Victor Ţehmister, Arcadi Antoseak, Isai Cârmu ş.a. Aici se poate de menţionat grafica lui Boris Nesvedov, ilustraţiile pentru cartea lui Emilian Bucov *Andrieş* (1947-1962) (Шишкан, 1995, 36, 40).

Pentru temele oficil impuse *Educaţia fizică şi sport. Ştafeta. La staţiunea de munte. La stadion. Şah*: Valentina Rusu-Ciobanu a realizat pânza *Copiii şi sportul*, 1971; Filimon Hămuraru *Sportul şi sănătatea*, 1980; Vasile Toma *Teren de sport*, 1983; Naum Epelbaum *Ştafeta*, 1960. Aceste şi alte opere cu tematica respectivă au fost prezentate ulterior în cadrul expoziţiilor *Educaţia fizică şi sport*. (Rocaciuc, 2007, 40).

Un alt subiect a fost legat de tematica pionierilor şi se numea *Lucrul pionieresc şi activitatea artistică de amatori la şcoală* (Luiza Ianţen *Pionieria*, 1974). La acest capitol se referă lucrarea Anei Baranovici *Vară* (subiect din viaţa pionierilor).

O lucrare ce produce emoţii senine este cea creată de Serghei Şilkov *Tânărul pictor (Prima trăsătură de penel)*.

Subiectele *Pionierii la colhoznici* şi *Tinerii „miciurinişti" în ospeţie la pomicultori*, precum şi toate celelalte, au fost alcătuite la Ministerul Culturii din RSS Moldovenească.

La subiectul *Şcoala. Elevii din clasa întâi. La lecţii. La repaus. Examenul pentru atestatul de maturitate. Înmânarea medaliilor. Lucrul cercurilor. La tabără* se referă lucrarea lui Glebus Sainciuc *Elevă*, 1962 (Rocaciuc, 2007, 38).

În 1951 a fost inaugurată expoziţia de afiş, grafică de carte şi de şevalet (1946-1951) (Роднин, 1952, 3). În grafică se dezvoltă şi, treptat, ocupă un loc prioritar genul relativ nou pentru arta plastică din Republica Moldova – afişul. Leonid Grigorasenko, împreună cu Evgheni Merega, în anii 1951-1952 elaborează o serie de afişe, printre care unul se numea *Votez pentru fericirea copiilor*.

La 3 decembrie 1952 a avut loc analiza expoziţiei republicane de artă plastică (AOSPRM, F. 2906, inv. 1, d.83, f.1-140). La expoziţie s-a bucurat de succes tabloul consacrat tematicii copiilor *La poiană*, creat de pictoriţa Ana Baranovici. Însă specialiştii nu puteau ajunge la un numitor comun, în cadrul analizării acestei lucrări: *„Dacă vom considera-o drept operă finisată – am putea să o supunem unei critici categorice, pentru că tabloul are multe neajunsuri; dacă o vom lua drept schiţă (studiu) pentru viitorul tablou – lucrarea conţine multe lucruri bune"*.

Mai existau şi alte forme de promovare a temei copiilor. Spre exemplu, în cadrul şedinţei nr. 22 a Biroului Comitetului Central al Comsomolului, din 29 decembrie 1961, s-a discutat regulamentul privind organizarea Săptămânii Tânărului Artist Plastic (AOSPRM, F 287, inv.5, d. 20, f.87-89). Scopul acestei săptămâni a fost selectarea celor mai reuşite lucrări, executate de către copiii în vârstă de până la 18 ani, pentru a le trimite la Moscova, la *cea de-a XIII-ea Expoziţie jubiliară de creaţie a copiilor, consacrată jubileului de 40 de ani de la formarea organizaţiei pionereşti V.I. Lenin*. Comitetul organizatoric al Consiliului Republican al organizaţiei pionereşti V. I. Lenin le acorda autorilor celor mai bune lucrări premii sau bilete de călătorie la Tabăra Unională Pionierească Artek (Rocaciuc, 2007, 71).

Între anii 1965-1968, UAP a organizat 152 de expoziţii. Printre cele mai importante dintre ele a fost remarcată şi *Expoziţia Молдавские художники – детям (Artistii plastici moldoveni copiilor)*. În 1970 a fost lansat şi catalogul expoziţiei *Молдавские художники – детям* (Ильяшенко, 1970, 3-16). Presupunem că este vorba de o expoziţie din 1968 sau una dintre cele organizate între congresele V şi VI ale UAP din RSSM. Catalogul expoziţiei a înserat grafică de carte pentru copii. Printre lucrările artiştilor consacraţi remarcăm calitatea excepţională a desenelor create de către Luiza Ianţen.

Din domeniul graficii se poate de remarcat lucrarea *Spre lumină* (din seria *F. Dzerjinski şi copiii*, 1983, acvaforte, acvatinta) de Vasile Cojocaru etc. Tot la acest capitol se referă şi publicaţia *В мире детей*, pregătită de editura *Literatura artistică* pentru Expoziţia-iarmaroc internaţională de carte din Moscova în 1979 (*В мире детей*, 1979, 1-31).

În artă teatrală sau scenografie se remarcă păpuşile create de Vladimir Kantor şi Galina Molotov pentru teatrul de păpuşi pentru copii *Licurici* (Expoziţia a treia republicană de creaţii ale pictorilor de la teatru, cinema şi televiziune, 1979, 3-58).

Aproximativ în 1977 a avut loc *Expoziţia a II-a republicană de creaţie a elevilor de la şcolile de artă plastică pentru copii din Moldova* (Pliusnin, Neamţu, Orlov, Leontovici, 1977, 3-5). Lucrările reproduse în cataloagele expoziţiilor republicane ale creaţiei copiilor abordează teme oficiale, asupra cărora au lucrat şi artiştii plastici adulţi. Deci toţi – de la mic la mare, au activat în aceeaşi confluenţă.

În privinţa procesului educaţional, remarcăm că anume în cadrul acestuia tematica sovietică, cu excepţia elementului istorico-revoluţionar, se va menţine practic până la sfârşitul anilor '90. Actualmente ea capătă o nouă valoare. Astfel, avem posibilitatea să urmărim cum în procesul educaţional *compoziţia abstractă* treptat a luat locul *compoziţiei decorative* (s-a trecut de la decorativ la abstract), deci lanţul stilistic de trecere a fost *realist → decorativ → abstract*. Am observat această particularita-

te analizând procesul propriu de evoluţie artistică de la şcoala de copii până la facultate.

Anul 1979 a fost proclamat Anul Internaţional al Copilului. Cu acest prilej au fost organizate 3 expoziţii: în galeria de tablouri din Bender – expoziţia personală a Nielei Meskite; la Chişinău, în Muzeul Partidului Comunist din Republica Moldova – expoziţia reprezentativă de ilustraţii de cărţi pentru copii; în incinta Institutului de Informaţii Tehnico-Ştiinţifice – *expoziţia lucrărilor de grafică de carte*.

În anul 1983 a ieşit de sub tipar catalogul expoziţiei *Noi făurim comunismul*, consacrată Congreselor XXVI al PCUS şi XV al PC al Moldovei. Specificul acesteia consta în faptul că în ea au participat toate generaţiile de artişti. În cadrul expoziţiei au fost prezentate cca 200 de lucrări de pictură, sculptură, grafică şi artă decorativ-aplicată, executate de 116 de autori, în majoritate membri ai UAP din Uniunea RSS. *Tematica* expoziţiei s-a divizat pe două categorii mari: *tematica istorico-revoluţionară* şi *viaţa contemporană a republicii*, ultima devenind una de bază. De fapt, tematica istorico-revoluţionară prevedea toate genurile şi domeniile de artă plastică. În cercul tematicii respective cel mai rar apărea natura statică. La categoria *viaţa contemporană a republicii* se pretau *portretul contemporanului* (fie compoziţie de gen sau separat) şi *peisajul*. În această expoziţie prin aspect liricopoetic s-a evidenţiat tabloul *Olga Savva din Bardar cu copiii* de Aurel David (1980) (Ceaikovskaia, Russu, text introductiv: Kalaşnikova, 1983, 1-40).

În anul 1984 au fost pregătite şi organizate 6 expoziţii republicane, printre care şi *Expoziţia desenelor de copii, Expoziţia lucrărilor profesorilor şcolilor de pictură pentru copii din republică*.

În anii '80 ai secolului al XX-lea în Moldova, pe lângă UAP mai activa şi comisia de educaţie estetică a copiilor şi tinerilor, responsabil fiind Valeriu Puşcaşu. Forma şefiei era aceeaşi ca şi în cazul maturilor: organizarea expoziţiilor şi discuţiilor cu cei patronaţi (AOSPRM, F2906, inv. 1, d. 488, f. 37-54).

Drept imagine-simbol cu caracter naţional se priveşte partea stânga a tripticului *Istoria unei vieţi*, 1967, creată de Mihai Grecu. Tabloul prezintă pe un băiat cu boi. În această imagine elementul afectiv atinge cele mai înalte niveluri. O altă lucreare a lui Mihai Grecu care, de asemenea, reflectă aceleaşi emoţii este *Zi de naştere*, 1970. Mai remarcăm şi tablourile *Sărbătoare*, 1977 şi *Jokeii*, 1979 de Dimitrie Peicev ce poartă şi o doză considerabilă de expresivitate şi măiestrie coloristică.

O imagine frumoasă şi originală care trezeşte amintiri despre copilărie este tabloul *Primăvara în livadă*, 1980, pictat de Igor Vieru. Personajele urcate pe copaci pentru a le prelucra arată mai mult copii decât maturi.

La tema respectivă se referă şi afişul lui Emil Cildescu *Soldatul păcii*, 1965; sculptura cu aceleaşi trăsături de afiş a Claudiei Cobizev *Nu, bombei cu neutroni!* (1978) şi lucrările în şamotă de Anatol Siliţki *Nunta*, 1968; Valentina Bondarciuc *Familie*, 1968; Niele Meşkite *Fiu*, 1975; pictura Valentinei Bahcevan *Lecţie de desen*, 1978; Mihai Statnăi *Tăticul s-a întors de la război*, 1980; *Portretul fiicii*, 1980 de Roman Manevici, executat în tehnica ştemuirii; litografia Ninei Danilenko *Vino, puştiule!* (1984-1985); acvafortele Eudochiei Zavtur (Caftan) *Anul 1941*, 1985; pictura *Urmele războiului*, 1968 de Boris Kolomeeţ şi Afanasie Oprea etc. Imagini de copii sunt prezente şi în schiţe pentru vase ceramice create de Valentina Neceaev. Lucrările artiştilor remarcaţi, de asemenea, reflectă tematica oficială sovietică şi imaginea timpului în care ele au fost executate.

Drept continuare a reflectării imaginilor copiilor în pictura moldovenească contemporană servesc pânzele lui Ion Morărescu, prezentate în expoziţia personală la Centrul Expoziţional *Constantin Brâncuşi* în 2009. *Cucul din poartă*, 2007; *Vatra*, 2008 probabil reflectă amintiri din copilărie ale lui Ion Morărescu. Având vădite trăsături de artă a obiectului, mai ales în ceea ce priveşte prezentarea lucrării, ele denotă expresivităţi de tensiuni spontane majore, chiar monumentale.

Toate dintre operele remarcate pot fi supuse mai multor investigaţii separate, care vor descoperi şi alte particularităţi referitor la arta plastică moldovenească şi evoluţia ei. Studiul respectiv prezintă o introducere pentru următoarele cercetări cu această problematică.

Literatura

AOSPRM, F 287, inv. 5, d. 20, f. 87-89.

AOSPRM, F 2906, inv. 1, d. 83, f. 1-140.

AOSPRM, F 2906, inv. 1, d. 83, f. 1-140.

AOSPRM, F 2906, inv. 1, d. 488, f. 37-54.

Ceaikovskaia A., Russu N., text introductiv: Kalaşnikova N. *Noi făurim comunismul*. Catalog. Pictură. Grafică. Sculptură. Artă decorativ-aplicată. Chişinău, 1983.

Expoziţia a treia republicană de creaţii ale pictorilor de la teatru, cinema şi televiziune. Catalog. Chişinău, 1979.

Pliusnin V., Neamţu M., Orlov A., Leontovici O. *Expoziţia a II-a republicană de creaţii ale elevilor de la şcolile de artă plastică pentru copii din Moldova '75*. Catalog. Chişinău, 1977.

Pliusnin V., Neamţu M., Orlov A., Leontovici O. Expoziţia a II-a republicană de creaţii ale elevilor de la şcolile de artă plastică pentru copii din Moldova '75. Catalog. Chisinău, 1977.

Rocaciuc V. *Ambianţa artistică din Republica Moldova. Anii 1940-1990*. Teza de doctor în studiul artelor. Chişinău, 2007.

Stavilă T. *Arta plastică modernă din Basarabia*. Chişinău, 2000.

В мире детей. In The World of Children. Literatura artistică. M., 1979.

Весенняя выставка произведений художников Молдавии. Chişinău, 1952.

Ильяшенко Л. *Молдавские художники – детям*. Catalog. Chişinău, 1970.

Роднин К. *Выставка плаката, книжной и станковой графики (1946-1951)*. Chişinău, 1952.

Шишкан К. *В мастерской чудодея. Борис Несведов – человек и художник*. Chişinău. 1995.

Rezumat

Articolul este consacrat analizei imaginilor copiilor în arta plastică moldovenească din perioada interbelică, sovietică şi

post-sovietică. Toate lucrările menţionate în text pot fi analizate în contextul dezvoltării artelor plastice moldoveneşti. Totodată, alcătuind o temă separată, ele reprezintă una dintre paradigmele artelor plastice.

Cuvinte-cheie: arta plastică, spontaneitate, originalitate, liric, poetic, expoziţie de artă plastică, imagine, paradigmă, realism socialist.

Резюме

Данная статья посвящена анализу детских образов в творчестве молдавских художников довоенного, советского и постсоветского периодов. Все упомянутые в работе произведения могут анализироваться в контексте развития молдавского изобразительного искусства. В то же время, как отдельная тема, они являются одной из парадигм в искусстве.

Ключевые слова: изобразительное искусство, спонтанность, оригинальность, лиричность, поэтичность, художественная выставка, образ, парадигма, социалистический реализм.

Summary

This article is devoted to the analysis of children images in Moldavian fine arts in pre-war, Soviet and post-Soviet period. All of works studied can be analysed in the context of development of Moldavian fine arts. At the same time they are one of fine arts paradigms.

Key-words: fine art, spontaneous, original, lyrics, poetic, fine art exhibition, image, paradigm, socialist realism.



August Baillayre. Portretul fiicii cu păpuşa. 1922. Ulei, pînză. 990 x 600 mm.



Ion Morărescu. Cucul din poartă. 2007. Ulei, pînză. 1,150 x 700 mm.

L. CONDRATICOVA

BIJUTERIILE PENTRU COPII – CAPRICIU ÎN VOGĂ SAU TENDINȚĂ ARTISTICĂ

Existând *de facto*, dar nevalorificată de cercetătorii din domeniul artelor și istoriei, arta bijuteriilor din Moldova deschide în permanență noi pagini pentru investigații științifice în domeniul creării frumosului. E cazul creației artistice a bijutierilor autohtoni, simbolica motivelor ornamentale, istoricul atelierelor de giuvaiergerie etc. Deși există numeroase impedimente privind elucidarea acestui subiect, discuțiile privind apariția, evoluția și perspectivele dezvoltării artei bijuteriilor sunt inevitabile. Demersul nostru propune drept obiectiv descrierea unui segment nestudiat la momentul actual, anume bijuteria predestinată copiilor, domeniu, care pe parcursul ultimilor ani a trezit numeroase discuții în arta decorativ-aplicată din regiunile limitrofe.

Atât revistele de specialitate din regiunile limitrofe („Ювелирный мир", „Ювелирное обозрение", Rusia; „Вестник Ювелира Украины", „Jewellery Bisness", Ucraina etc.), cât și casele de bijuterii cu renume (Cartier, Buccellati, Chopard, Gucci, Wellendorff etc.), suscită în permanență interesul față de articolele de bijuterii pentru copii. De fapt, suntem martori ai apariției unui segment deosebit în arta contemporană, prezentat până acum de numai câteva piese, mai mult legate de cult. De la bun început menționăm faptul, că podoabele și amuletele pentru copii au fost depistate încă în preistorie și epoca antică, dovadă servind inventarul mormintelor funerare. Mai mult ca atât, izvoarele plastice ne reprezintă variate infante și domnițe moderne purtând bijuterii, fie ca accesorii vestimentare, fie ca elemente decorative ale coafurii.

Cu totul alta se prezintă situația în Republica Moldova, unde până nu demult unicele podoabe destinate copiilor, fusese cruciulițele de botez. După cum se știe, cererea determină oferta. Și poate din acest motiv, din dorința noastră de a vedea copiii de mici purtând podoabe elegante, producătorii din Moldova s-au orientat atât spre elaborarea și confecționarea articolelor predestinate acestor consumatori foarte capricioși, cât și importul bijuteriilor finisate, de un design deosebit și rafinat [1].

Din punct de vedere istoric, putem propune următoarea caracterizare a acestui gen de activitate, luând în considerație sursele istorice, literare și plastice la acest capitol în perioada secolelor XIX-XX:

• lipsa documentară a prezenței podoabelor pentru copii în secolul al XIX-lea nu înseamnă lipsa lor reală în circuitul mărfurilor, din simplu motiv că cruciulițele, fie și foarte simple, erau purtate de copii enoriași odată cu botezul. Profesarea acestui meșteșug artistic denotă evoluție ascendentă și prezența giuvaierelor originale, de preferință, cruciulițe de botez de aramă, aurite sau argintate, de producție locală, cu evidente semne de prelucrare manuală și cizelare grosolană;

• deschiderea la 1911 a atelierelor Arhiepiscopiei Chișinăului prezintă numeroase podoabe de cult. Cele 12 modele de cruci, cruciulițe de botez și panaghii, sunt executate din alamă argintată (3 lei bucata), argint aurit (30-70 lei bucata). Unele prezintă ornament și tehnică simplă, altele, dimpotrivă, demonstrează măiestrie de executare: gravare pe metal, turnarea metalului în forme speciale, tehnică fină de granulație, incrustare de pietre scumpe, cruciulițele fiind una din cele mai solicitate categorii de bijuterii în perioada menționată (Catalog, 1940, 30);

• deși prezente pe teritoriul RSS Moldovenească, atelierele de giuvaiergerie în anii 1944-1972, nu confecționează articole pentru copii. Situația practic nu se schimbă cu deschiderea Uzinei de Bijuterii din Chișinău la 1972, primele podoabe de acest gen făcându-și apariția prin anii '80 ai secolului XX – cercei mici cu inserții de crisopraz sau cuarț roz. Pentru adolescente se propunea setul de bijuterii (cercei și pandantiv) în formă de porumbei, executat în tehnica filigranării ajurate (Каталог, 1986, 26-28);

• sfârșitul secolului XX este marcat prin apariția numeroaselor cruciulițe de botez pentru copii, de model simplu, fără inserții de pietre scumpe, cercei filigranați în formă de fluture, fundiță, floare cu trei petale, crenguță cu fructe, pandantive floristice, cu gramajul nu prea mare (de ex.: cercei cu două inserții de fianit cu diametrul 3 mm de numai 0.80 gr., pandantiv cu corindon roșu de 1.10 gr.). Un moment esențial constituie lansarea în anii 1991-1993 a unei linii de confecționare a cerceilor pentru copii. Astfel, avem proiectarea și confecționarea cerceilor din aur cu titlul 585, fără inserții de pietre prețioase, cu variate motive simbolice – floricele de mărimi diferite, inimioare și aripi stilizate, flori cu trei petale, ursulești și iepurași nostimi. Lăcățica acestor cercei este specifică pentru asemenea articole, care nu afectează urechea și se fixează bine, iar gramajul pieselor deviază între 0.60 și 1.50 gr. (Catalog, 1992);

• primii ani ai secolului XXI frapează prin exuberanța de articole laice și de cult predestinate nu numai doamnelor și bărbaților, dar și copiilor. Unul din motivele principale ar fi eliberarea de stereotipuri și accesul la informații, având în vedere cataloagele electronice ale caselor producătoare de bijuterii, creșterea evidentă a importului articolelor din Ucraina, Rusia, Turcia și Italia. Și în Republica Moldova unii designeri obțin succese notabile în acest domeniu, de exemplu, autorul unor frumoase bijuterii pentru copii Liubovi Agatieva (n. 1957), care prezintă în permanență pentru discuție și aprobare la Consiliul Artistic al Uzinei de Bijuterii din Chișinău modele de cercei alungiți de aur sau argint, cu variate motive floristice la extremități. Un alt autor al cerceilor lungi de aur sau argint (în funcție de preferințe și posibilități financiare), cu inserții de pietre

la extremităţi (obsidian, carneol ş.a.), este pictorul de la aceeaşi întreprindere Iuri Leonov (n. 1955).

Odată cu apariţia unui număr impunător al articolelor de acest gen, devine iminentă clasificarea podoabelor în funcţie de vârstă:

• **bijuterii pentru vârsta copiilor cuprinsă între** 0 şi 3 ani – variate inele de argint pentru dinţi (piese recent apărute cu interes deosebit la o categorie restrânsă de consumatori avangardişti), cruciuliţe de botez, cercei-cerculeţe, de o factură deosebită, foarte miniaturali, care nu afectează pielea fină;

• articole predestinate copiilor de vârstă preşcolară includ variaţi cercei şi pandantive de aur şi argint, cu motive floristice şi zoomorfe (ursuleţi, iepuraşi); agrafe şi ace pentru coafură, decorate cu mărgele colorate sau incolore, broşe vestimentare pentru fixarea căciuliţei sau a fularului, podoabe mai mult executate din aliaje nepreţioase şi strassuri;

• copiii cu vârsta între 7 şi 10 ani preferă articole ceva mai complicate. Locul ursuleţilor este preluat de motive vegetale, de preferinţă, variate flori cu inserţii de pietre colorate, brăţări şi lănţişoare cu variate amulete-pandantive de cele mai variate forme (inimioare, lăcăţele, potcoave stilizate), sunt preferabile motivele geometrice, astrologice, se folosesc agrafe şi ace de coafură, broşe vestimentare, fetele încearcă să brodeze singure cu mărgele colorate anumite accesorii moderne, confecţionează podoabe pentru a înfrumuseţa poşeta, geanta sau penarul cu rechizite şcolare. De fapt, este o perioadă de simbioză a utilitarismului şi a frumosului în bijuterie;

• copiii cu vârsta între 10 şi 15 ani sunt pretenţioşi faţă de bijuteriile purtate, anunţând „maturitatea" sa, independenţa şi maximalismul propriu adolescenţilor. Ei nu mai poartă cercei pentru cei mici, doresc motive mai moderne, legate de eroii poveştilor sau cu zodiile astrologice. Interesul lor este legat de lumea cinematografului şi a calculatorului (de ex.: după apariţia filmului cu Harry Poter, în ţările europene s-a înregistrat creşterea vânzărilor cupelor de argint similare). Subliniem faptul că, precum diferă preferinţele în materie de culoarea aurului sau a pietrelor în diferite ţări, aşa sunt diferenţiate gusturile copiilor din diferite regiuni faţă de anume podoabe. Ceea ce este în vogă în Germania sau Italia, la noi, în Moldova, la un moment nu se acceptă sau va deveni în vogă peste 3-4 ani, deja cu modificările survenite în funcţie de noile tendinţe. Actualmente, spre exemplu, renasc motivele anilor precedenţi privind pietrele masive, colorate aprins, de preferinţă, roşii, adaptate noilor cerinţe ale designerilor şi simbolismului. Astfel, cerceii în formă de cerc, specifice portului medieval, astăzi sunt în vogă şi reprezintă simbolul soarelui, care este cu succes utilizat la etapa contemporană în cerceii predestinaţi adolescenţilor, mai ales, de vârsta între 12-18 ani. De obicei, aceşti cercei sunt confecţionaţi din argint, mai rar aur, ultimul timp folosindu-se crestarea diamantiferă şi gravarea, ca elemente decorative adiţionale;

• tinerii cu vârsta între 15 şi 18 ani preferă cercei rotunzi cu elemente decorative vegetale sau zoomorfe, pandantive în formă de cei mai populari eroi din poveşti, jocuri electronice sau subiecte cosmice, motive floristice, agrafe decorative pentru coafură, accesorii pentru genţi, centuri, poşete, coafuri etc., ornate cu strasuri colorate sau incolore. Adolescenţii consideră că broşele sunt destinate pentru doamnele de vârsta a treia, fetele tinere practic nu le poartă. În schimb, se folosesc în mod excesiv inele fixate pe nas, buze, limbă, sprâncene, câte 5-7 cercei sau inele în ureche, totul fiind până la o vârstă anumită de zbucium tineresc. Se poartă un singur cercel în ureche, numit pusset, adolescenţii preferă stilul geometric, folosesc cu succes accesoriile brodate cu mărgele mărunte colorate. Desigur, moda de astăzi diferă substanţial de moda de la finele secolului precedent, domniţele contemporane preferă bijuterii în stil geometric, uneori destul de masive pentru sublinierea independenţei şi încrederii în sine. Se folosesc pietre naturale şi sintetice, se preferă zirconiu „Swarowski", pledând pentru extravaganţa metalelor nobile asociate cu cauciucul sau a pietrelor naturale montate în aliaje metalice nepreţioase. Se poartă lănţişoare scurte pe gât asortate cu decolteuri adânci, care subliniază frumuseţea firească; cercei lungi cu motive orientale din metale nepreţioase, lănţişoare pentru talie, centuri şi poşete; brăţări cu diferite pandantive-simboluri purtate la încheitura mâinilor (intrate în costumul feminin graţie preferinţelor renumitei Coco Chanel), se poartă lănţişoare şi la glezne, inele-piercing în combinaţie cu tatuaj floristic sau oriental. Tot mai mult, în epoca globalizării se simte influenţa stilisticii orientale sau americane, de „cowboy", legate de anumite curente artistice, muzicale şi organizaţii ale tinerilor (goţi), care preferă podoabe şi vestimentaţie specifice – lanţuri masive, în câteva rânduri, cercei şi pandantive cu simbolică religioasă etc. La începutul secolului nostru se prezintă tot mai multe colecţii cu articole confecţionate cu email colorat, încărcate cu elemente sofisticate, un fel de „baroco" contemporan.

Reieşind din cele menţionate anterior, se impune clasificarea podoabelor şi în funcţie de gen, deosebindu-se bijuterii predestinate fetelor şi bijuterii predestinate băieţilor. Şi, deşi podoabele în mod tradiţional sunt purtate de fete şi femei, băieţii pledează, de asemenea, pentru unele articole (să nu uităm că portul cerceilor în urechea stângă la bărbaţi vine din Persia antică). Producătorii contemporani realizează cruciuliţe de botez, pandantive şi lănţişoare, ţinând cont de acest specific, iar băieţii tineri tot mai des pot fi văzuţi cu unul sau mau mulţi cercei în ureche, în dependenţă de vârsta zbuciumată, criteriile estetice şi nu în ultimul rând, posibilităţile financiare.

Ultimul aspect permite clasificarea bijuteriilor pentru copii în funcţie de materiile prime utilizate. În acest domeniu se folosesc aur, argint de cea mai bună calitate, pe când tinerii avangardişti preferă articole confecţionate din lemn, ceramică, piele, metale netradiţionale etc. În linii generale, bijuteriile destinate copiilor posedă următoarele trăsături specifice: materii prime nobile şi de calitate; renunţarea la substanţe suplimentare care ar putea provoca alergii (de obicei, nichel); linii ondulate

pentru a evita zgârierea copilului. Faţă de cruciuliţe se impun criterii destul de riguroase: ele se execută din materii prime de calitate, cu titlul metalului preţios înalt, fără metale aliate care ar putea provoca alergie la copiii sensibili, îndeosebi, cruciuliţele de argint sunt procurate din cauza proprietăţilor bactericide ale acestui metal. Podoabele de cult precum cruciuliţele şi icoanele-pandantive, de obicei, sunt produse în serie, ele fiind de cele mai dese ori, destinate consumatorului mediu, este adevărat că în partide experimentale, mult mai reduse, comparativ cu sfârşitul secolului XX. Este foarte important ca copilul, odată cu primele lecţii privind portul vestimentar şi al accesoriilor, să perceapă că este o personalitate, deşi mică, şi nu poate purta articole lipsite de individualitate, care-l fac asemănător păpuşii Barbi. Timpurile, când se purta o rochie sau cercei ca la toţi, să sperăm, sunt deja depăşite, fiecare având posibilitatea de a se crea pe sine însuşi, stilul şi comportamentul său, în funcţie de situaţie, vârstă şi educaţie primită. În acest context, putem deosebi bijuterii de gală, festive, folosite cu anumite ocazii şi podoabe cotidiene, mult mai modeste şi accesibile.

O altă trăsătură specifică bijuteriilor pentru copii este clasificarea tipologică. Deşi de mărimi şi preţ mai reduse, cu gramaj al metalului mai mic comparativ cu bijuteriile destinate celor maturi, acest domeniu prezintă cercei, clipsuri, inele, brăţări şi lănţişoare, pandantive laice şi de cult, accesorii vestimentare şi de coafură, pentru poşete, chei şi telefoane mobile.

Specificul bijuteriilor pentru copii este folosirea unei simbolici deosebite, mai ales la vârsta căutărilor eu-lui propriu şi a primelor sentimente de dragoste, de unde şi medalioanele în formă de inimioare şi figuri mitologice. Designerii contemporani folosesc variate simboluri şi forme pentru creaţia predestinată copiilor, extingând hotarele tradiţionalelor cercei cu motive floristice, cu atât mai mult că podoabele purtate posedă semnificaţii simbolice străvechi şi contemporane, care nu se înscriu numai în sfera pragmatismului sau a festivităţilor. Forma devine foarte importantă, mai ales în cazul bijuteriilor, dezvăluind un pas calitativ în evoluţia omului comparativ cu frumosul natural. Forma bijuteriilor derivă din armonia proporţiilor, echilibrarea dimensiunilor şi un profund simţ al măsurii, asocierea culorii metalului şi a inserţiilor de pietre preţioase, îmbinând utilul cu frumosul, atribuind articolului o eleganţă sobră. Forma articolelor şi a pietrelor şlefuite relevă un înalt grad de dezvoltare a simţului plastic la care au ajuns creatorii de bijuterii. Elementul ornamental poate figura independent – o frunză, o petală, un măr. Motivul ornamental cuprinde două sau mai multe elemente ornamentale, realizând o reprezentare decorativă integră. Compoziţia ornamentală rezultă din două sau mai multe motive compoziţionale, fără ca acestea să fie din aceeaşi grupă tematică. Grupuri de semne astrale, motive cosmogonice şi magice arhaice nu-şi mai păstrează implicaţiile originare în conştiinţa creatorilor. Din creaţia noastră geometrică tradiţională se remarcă ornamente precum frunza de trifoi, diferite alte flori, puncte, linii, cruciuliţe, pătrate etc., fără a conţine un mesaj emoţional, care sporesc frumuseţea obiectului, fiind dispuse într-o anumită manieră ce evidenţiază originalitatea stilului. Această ritmicitate este evidentă la decorarea brăţărilor sau lănţişoarelor cu elemente sofisticate, a colanelor şi accesoriilor. Simetria, în strânsă coexistenţă cu echilibrul şi măsura, constituie un principiu fundamental decorativ foarte răspândit în spaţiul românesc.

În orfevrăria contemporană se folosesc tot mai frecvent motivele naţionale, specifice fiecărei ţări aparte, cât şi renaşterea motivelor antice, mai ales, a celor zoomorfe, - motivul şarpelui, grifonului ş.a. Motivul şarpelui este preluat din arta geto-dacă, fiind întâlnit în variate brăţări mono– şi plurispiralice. Simbolul şarpelui poate fi întâlnit în inele, brăţări sau lanţuri, confecţionate din aur, argint şi alte aliaje metalice, folosit ca accesorii pentru vestimentaţie, genţi, centuri, stilouri etc.

Podoabele tradiţionale sunt purtătoare ale unor mesaje străvechi, atât de inspiraţie mitologică, cât şi creştină. Ca varietate a zgărdiţelor şi zgardelor confecţionate din mărgele colorate şi purtate de femeile din Basarabia, în primii ani ai secolului XXI îşi fac apariţia variate bentiţe brodate cu mărgele incolore sau cu inserţii de cristale, în mod ideal, de la renumita firmă „Swarowski". Designerii contemporani folosesc în creaţiile sale artistice semnificaţia simbolică a formelor bijuteriilor asociate cu credinţele magico-religioase renăscute la început de mileniu nou, îmbinând cu succes motivele geometrice, zoomorfe, vegetale, astrologice.

Din timpuri străvechi arta giuvaiergeriei uzitează de elemente decorative în formă de frunze şi flori stilizate, motive vegetale şi floristice, deopotrivă cu cele zoomorfe, antropomorfe sau geometrice. În anumite perioade, unele motive predomină, pentru ca apoi să decadă, cedând pentru a fi redescoperite peste decenii sau chiar sute de ani. Sfârşitul secolului XX a fost marcat de un interes vădit faţă de elementele decorative vegetale astrologice. Acest interes legic poate fi explicat prin lipsa literaturii de specialitate şi a revistelor, când doamnele şi domnişoarele erau puţin informate despre ceea ce este în vogă în Europa, moda venind, în cazul dat, nu de la Paris, ci de la Kiev, Odesa sau Moscova (de unde erau importate bijuterii în RSSM). Abia spre finele secolului XX se simte influenţa tendinţelor artistice europene, iar ulterior şi a celor orientale, asociate cu motive etnofolclorice. Florile stilizate, petalele şi frunzuliţele fin granulate rămân, totuşi, permanent în vogă, mai ales, în bijuteriile pentru copii mici şi adolescenţi. Apare un model nou: ceasul purtat pe lănţişor ca pandantiv sau ceasul mic, rotund, montat în inel. Se poartă, de preferinţă, podoabe mari, cu motive geometrice. Cele mai solicitate şi apreciate se consideră a fi bijuteriile din aur galben fără inserţii de piatră, aşa-numitul „stil uni", al cărui sens constă în următoarele: numai aur (sau argint) toată ziua, şi la serviciu, şi la festivităţi. De altfel, la începutul secolului XXI, acest stil reapare în multe ţări europene şi în SUA, unde se poartă chiar diamante montate în cauciuc sau masă plastică deopotrivă cu inserţia de aur montată într-un smarald sau safir natural; a ajuns această tendinţă şi în ţările CSI.

Bijuteriile se lucrează în tehnicile cunoscute – *à jour*, filigranare, emailare, ştanţare, se folosesc pietre fine şi ornamentale (malachită, turcoaza, opal, agat); perlele sintetice sau de râu sunt combinate cu pietre colorate şi granule de aur. Se folosesc tăieturi ale pietrelor simple, modeste, cele fanteziste fiind rezervate pentru bijuteriile de gală, exclusive. Se măreşte producţia podoabelor ieftine confecţionate din sticlă, masă plastică, piele, lemn, ceramică, sidef. Sunt destul de populare variate modele de clipsuri, purtate, de preferinţă, de adolescenţi şi fete tinere. Clipsurile sunt confecţionate din materii plastice, de culori variate, fiind incluşi în categoria de „podoabe ieftine". Lănţişoarele şi brăţările sunt concepute ca bijuterii pentru înfrumuseţarea gâtului, mâinilor şi picioarelor, în ultimul timp fiind asortate şi cu alte accesorii vestimentare, genţi, centuri, pantofi etc. Articolele sunt executate din aur roşcat, asociat cu elemente decorative din aur alb, inserţii de fianit incolor de mărimi variate. Brăţările elegante din argint cu titlul 925 de la finele secolului XX prezintă elemente decorative floristice şi vegetale. Ele posedă elemente filigranate şi inserţii de fianit incolor fixate în montura „dinţi de lup", fiecare element decorativ formând, la rândul său, o bijuterie aparte, tabloul devenind destul de impozant prin asocierea motivelor vegetale într-un lanţ fastuos, care are menirea de a înfrumuseţa încheietura mâinii. Stilizarea elementelor floristice devine în vogă la începutul secolului XXI, utilizată, de preferinţă, în bijuteriile din categoria adolescenţilor.

Un moment foarte esenţial prezintă bijuteria-cadou oferită copilului cu variate ocazii, cu atât mai mult că adolescenţilor le plac sărbătorile simbolice (Sf. Valentin etc.) şi fac schimb de unele accesorii. În acest context, podoaba abordează nu numai probleme de ordin financiar sau de tendinţă artistică în vogă, dar şi probleme legate de psihologia copilului. De fapt, deja ne ciocnim de situaţia când în unele familii copilul învaţă bine numai pentru a obţine cadoul râvnit (bicicletă, calculator, bijuterie etc.) sau şi mai grav, atenţia şi dragostea părintească sunt substituite cu o pereche de cercei noi. Ne dăm prea bine seama că segmentul ocupat de unii producători ai bijuteriilor pentru copii poate aduce nu numai venituri fabuloase, dar şi probleme nerezolvate. Designerii nu neagă faptul că bijuteriile sunt capabile de a schimba radical omul, comportamentul şi priorităţile sale, cu atât mai mult la copii. Ar fi normal dacă portul mărgelelor colorate sau a cerceilor din fragedă copilărie va educa un om foarte echilibrat şi cu gust estetic rafinat, dar sunt contrare cazurile când copilul, devenind matur, aşa şi nu a sesizat rolul podoabelor în viaţa sa, străduindu-se să îmbrace totul ce are la moment, fără a ţine cont de compatibilitatea lor la capitolul materie primă, situaţie sau stil, doar pentru a sublinia statutul său financiar, dar, de fapt, denotând infantilitate.

Cu totul altfel se prezintă aspectul economic al podoabelor copiilor. Investirea mijloacelor financiare, tezaurizarea şi colecţionarea articolelor din metale nobile şi preţioase sunt abia sesizabile în Republica Moldova. Dar nu şi ireale, luând în consideraţie că în ţara noastră încă se respectă obiceiurile tradiţionale, se transmit din generaţie în generaţie podoabele bunicilor, se păstrează cu sfinţenie cruciuliţa de botez, primii cercei etc. De fapt, tradiţiile le formăm tot noi, locuitorii unei anumite regiuni, din acest motiv putem admite că portul bijuteriilor de copii va fi nu numai un capriciu trecător al modei. Cu atât mai mult că moda la accesoriile-luxury nu este atât de vertiginoasă ca cea vestimentară, şi astfel designerii-fashion vor reflecta în colecţiile sale nu numai tendinţele modei pentru maturi, dar şi cele ce ţin de educaţia gustului pentru frumos din fragedă copilărie, fiind totodată, şi o posibilitate de a deprinde şi a promova frumosul.

În concluzie, putem menţiona următoarele momente definitorii privind subiectul abordat de noi în premieră:

- din punct de vedere al evoluţiei istorice, urmărim în Moldova prezenţa cruciuliţelor de botez pentru copii în secolul al XIX-lea – anii '80 ai secolului XX, apariţia primelor cercei pentru fete în anii 1991-1993 şi posibilitatea, în primii ani ai mileniului nou, de a alege o bijuterie pentru copilul său în funcţie de vârstă, sex, tendinţă artistică, simbolică utilizată, materie primă, posibilităţi financiare etc.;
- deşi abordează numeroase probleme de ordin material şi psihologic, rămânem în speranţa că articolele de bijuterii pentru copii vor contribui la educarea gustului estetic rafinat al posesorului şi a creării individualităţii sale, şi nu a unei generaţii de consumatori, care pledează pentru articole pragmatice şi valoroase ca materie şi nu ca obiect de artă;
- proiectarea bijuteriilor pentru copii a fost o provocare pentru designerii regiunilor limitrofe şi cei autohtoni. Şi dacă în Ucraina, Rusia şi ţările europene, segmentul este în ascensiune şi aduce venituri scontate, în Republica Moldova confecţionarea acestor articole este la început de cale, având la bază vreo 10 de ani, dar deja cu realizări notabile.

Şi cine ştie, poate nu trebuie să certăm prea sever acea fetiţă sau băiat, care măsoară pe ascuns bijuteriile noastre sau încearcă să unească nişte mărgele colorate de lănţişorul sau inelul mamei. Posibil, marii designeri bijutieri, anume aşa au deprins meseria, gustul pentru eleganţă şi frumuseţe. Rămâne la discreţia noastră să le dezvoltăm talentul, să-i promovăm şi poate aşa vom educa o generaţie de giuvaiergii autohtoni, care vor crea capodopere ale artei bijuteriilor atât pentru sine, cât şi pentru copiii săi.

Note

[1] Imaginile anexate fac parte din colecţia Uzinei de Bijuterii din Chişinău „Giuvaier" (UB „Giuvaier") şi colecţii particulare, pentru ce le exprimăm gratitudinea noastră.

Literatura

Catalogul Atelierelor Arhiepiscopiei. Chişinău: Arhiepiscopia Chişinăului, 1940, 30 p.

Каталог. Товары народного потребления. Ювелирные изделия. Москва: Информприбор, 1986, 136 с.

Catalog. Uzina de Bijuterii din Chişinău „Giuvaier". Chişinău, 1992. 24 p.

Rezumat

În acest articol autorul discută pe marginea unei probleme nevalorificate de istoriografia naţională. E vorba de articolele de bijuterii predestinate copiilor. Autorul descrie şi analizează aceste bijuterii în funcţie de perioada istorică, vârsta consumatorilor, preferinţele artistice. Copii contemporani preferă motivele floristice, zoomorfe, astronomice, geometrice. Ei poartă

cu plăcere cercei, brățări, lănțișoare, pandantive și cruciulițe de aur sau argint.

Cuvinte-cheie: copii, bijuterii, vârstă, motiv, simbol, stil artistic, bijutier, design, tehnologia de confecționare, cercei, cruciuliță, brățară, lănțișor, pandantiv.

Резюме

В данной статье автор рассматривает неизученные проблемы в молдавской историографии, акцентируя свое внимание на детских ювелирных изделиях. Автор описывает и анализирует изделия в зависимости от исторического периода, возраста потребителей, художественных направлений. Современные дети предпочитают цветочные мотивы, геометрические и астрономические элементы. Они с удовольствием носят золотые или серебряные серьги, браслетики и цепочки, крестики и медальоны.



Pandantiv cu simbolică olimpică. 1979.
UB „Giuvaier"

Ключевые слова: дети, украшения, возраст, мотив, символ, художественный стиль, ювелир, дизайн, техника изготовления, серьги, крестик, браслет, цепочка, медальон.

Summary

In this article the author considers unstudied problems in Moldavian historiography emphasizing children's jewellery. The author describes and analizes the items depending on historical period of time, the age of users, artistic trends. Modern children prefer floral motives, geometrical and astronomical components. They wear gold or silver earrings, little bracelets and small chains, crucifixes and medallions.

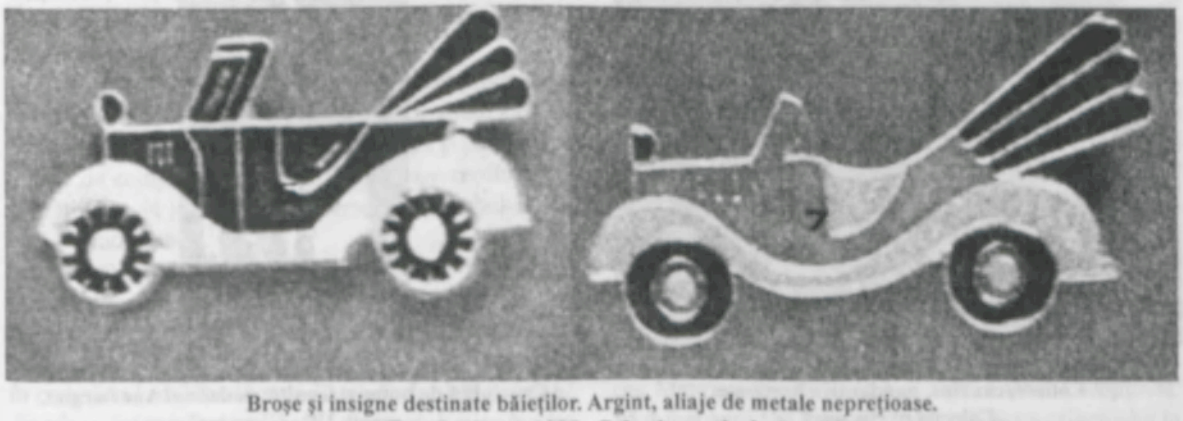
Key words: children, jewellery, age, motive, symbol, artistic style, jeweler, design, technology of manufacturing, earrings, crucifix, bracelet, small chain, medallion.



Pandantiv cu simbolică zoomorfă.
UB „Giuvaier"



Cercei cu motive floristice. Aur, turcoază.
UB „Giuvaier"



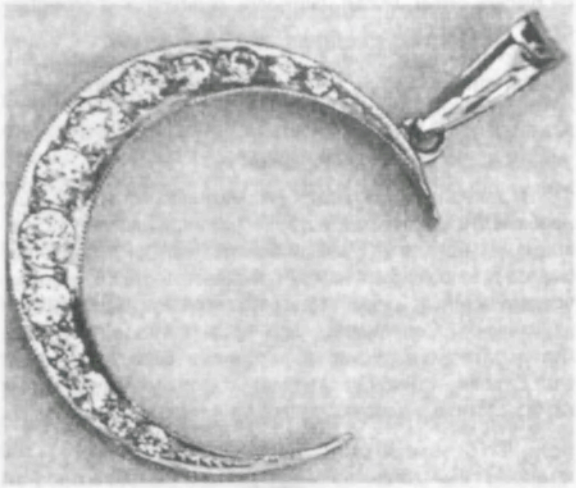
Broșe și insigne destinate băieților. Argint, aliaje de metale neprețioase.
Email colorat. 1985. Colecție particulară.



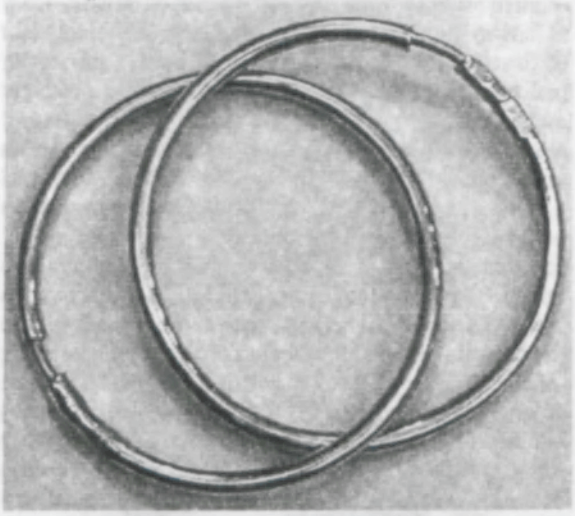
Pandantiv pentru copii, literă stilizată. UB „Giuvaier"



Pandantiv pentru adolescenţi. Aur, corindon-rubin. UB „Giuvaier"



Pandantiv. Aur, zirconiu. Autor K. Grudko, executor V. Scutelnicu. 2006. UB „Giuvaier"



Cercei - simbol solar, aur. UB „Giuvaier"



Inele de dinţi pentru copii. Casa de bijuterii Tiffany & Co. Colecţie particulară.



Coliere, cauciuc, pandantive preţioase. Colecţie particulară



Cruciuliţă de botez şi iconiţă medalion. Aur / argint, email. UB „Giuvaier"

A. ŢARĂLUNGĂ

EDUCAŢIA TRADIŢIONALĂ A COPIILOR PRIN INTERMEDIUL DANSULUI FOLCLORIC

Tema propusă în această mică comunicare este foarte cunoscută şi totodată foarte puţin cercetată. Din simplu motiv că copilul în majoritatea familiilor din R.Moldova, mai ales cele rurale, era şi este educat conform minimului de cerinţe, deja formate în decurs de decenii, de însăşi familia lui.

Ca să fie mai uşor de înţeles cele expuse, vom recurge la sursele literare, şi anume la DEX-ul limbii române, unde găsim că:

A educa înseamnă... „A forma pe cineva prin educaţie, a influenţa în mod intenţionat, sistematic şi organizat dezvoltarea intelectuală morală, fizică a copiilor şi tineretului" (DEX, 291).

Însuşi cuvîntul *Educaţie* înseamnă „ansamblu de măsuri aplicate în mod sistematic în vederea formării şi dezvoltării însuşirilor intelectuale, morale sau fizice ale copiilor şi ale tineretului, ale oamenilor, ale societăţii" (DEX).

Deci să pornim la drum anume de la acea educaţie a copilului, care se începe, pe drept spus, încă din burtica mamei. Căci atît bucuriile, cît şi tristeţile pe care le trăieşte mama purtătoare de copil, le simte şi fătul, care trăieşte în paralel cu mama sa acele clipe ale vieţii. Şi foarte corect spunea A.S. Macarenco: *„Copiii noştri – sînt viitorii cetăţeni ai ţării noastre, cetăţeni ai lumii întregi. Ei vor construi istoria. Iată de ce ei trebuie să crească şi să devină şi ei buni părinţi"* (Макаренко, 1946, 236).

Aşadar, viaţa sănătoasă a mamei, cu emoţii pozitive, va contribui la naşterea unui Om sănătos. Anume din toate punctele de vedere sănătoşi, deoarece *„Copiii noştri- sînt bătrîneţea noastră. Şi o educaţie corectă = înseamnă o bătrîneţe fericită, o educaţie proastă – o bătrîneţe plină de necaz, urmată de lacrimi"* (Макаренко, 1946, 238).

Iată de ce părinţii noştri, învăţau copilul, promovînd numai laturile bune, luminoase ale vieţii. Şi o făceau din tată în fiu binevol, calm şi cu dragoste.

„Ce înveţi la tinereţe, aceea ştii la bătrîneţe" (Kiseleff, 2004, 41), ne spune o zicală populară, căci în viaţă *„Cine nu ştie de vorbă, nu înţelege nici de ciomag"* (Kiseleff, 2004, 55).

Educaţia tradiţională, la românii de pretutindeni, pe lîngă educaţia din familie, prin pildele concrete ale mamei, tatei, fraţilor mai mari, se mai adaugă şi pildele frumoase de comportare în societate, pe care copilul avea posibilitatea să le urmărească personal în timpul sărbătorilor tradiţionale.

Anume acolo pe medeanul satului, unde omul venea la scrînciobul de Paşti, ori la „Joc" de Hram copilul acumula cunoştinţe vitale întru continuarea vieţii. Zic Sărbătoare „Joc" numai de Hram, căci, *„Jocul intra şi el în complexul sărbătorilor de Paşti. Şi dacă în prima zi, Jocul era interzis ... petrecerea la scrînciob avea loc numai în zilele de a doua sau a treia zi de Paşti"* (Marian, 1994, XI). Mai ales că procesul de a sărbători se începea cu mult timp înainte de ziua sărbătorii, vorba lui Simion Florea Marian, reieşind din observaţiile efectuate prin expediţii.

„Observ totodată că atît unele dintre sărbătorile legate, cît şi unele dintre ele nelegate, poporul le sărbează, ca şi biserica, prin înainte de serbare, serbarea şi după serbare" (Marian, 1994, 3).

Mult timp s-a scurs de atuncea, însă acea zi, o ţin minte şi astăzi, şi tot atît de clară, luminoasă, ca şi atunci, în îndepărtata copilărie.

...Să fi avut pe atunci vreo 5-6 anişori. Era o zi de sărbătoare religioasă Sfînta Maria – Hramul bisericii locale din sat...Hramul satului – o sărbătoare la care se adună toţi ai casei, rudele apropiate, ba chiar şi cele îndepărtate. Vin cu toţii mai întîi la Biserică la slujba de dimineaţă, mai apoi se duc la medean. Acolo unde se desfăşoară „Jocul", loc unde poţi întîlni în haine de sărbătoare aproape tot satul. Loc de unde îţi inviţi rudele ce au venit din alte sate, la tine acasă, la un pahar de vorbă, la odihnă. Loc unde în voie fără nici o grabă poţi discuta cu prietenii. Loc unde toţi dansează, îşi fac complimente unui altuia, loc unde ai posibilitatea să te arăţi lumii din toate punctele de vedere, loc unde apari în ochii sătenilor aşa cum eşti. E o simplă toloacă, ori medean, cum o mai numesc unii, unde muzica cîntă, iar oamenii dansează, se veselesc în comun. Loc unde se naşte şi creaţia propriu-zisă a celor prezenţi. Loc unde băieţii şi fetele îşi întîlnesc omul drag, loc unde „se nasc"şi familii noi, fără ca cineva să le dicteze.

Da, este un loc sfînt pentru fiecare localitate, căci aici odată ajuns nu poţi fi fals, nu poţi fi rău, căci însăşi atmosfera ce domneşte în acel loc este benefică de a avea un comportament demn de stimă reciprocă.

Acel loc care de obicei se află în fiecare sat nu departe de biserică cu sărbătoarea aşa-numită în popor „Joc", ori în unele sate „Horă", care mai avea o denumire *Şcoala frumosului*. O instituţie neoficială a localităţii, de unde copilul odată ajuns în interiorul ei, ieşea la anii maturităţii un cetăţean educat, erudit şi promotor al celor învăţate în interiorul acelei Universităţi populare.

„Hora", ne spune dl Curbet, fiind un străvechi spectacol muzical-coregrafic, este considerată de la leagănul neamului românesc focarul cultural al plugarului şi păstorului. El constituia în toate timpurile imaginea întregii vieţi, a satului. La horă se adunau nu numai făuritori de bunuri materiale, dar şi creatori şi păstrători adevăraţi ai jocurilor, muzicii, portului naţional, obiceiurilor şi tradiţiilor populare" (Curbet, 2003, 21).

Deci era ziua de 28 august (atunci este Sfînta Maria cea Mare) şi totodată Hramul satului Redi-Cereşnovăţ. Să fi fost anul 1953 ori 1955, dar nu data e principalul în ceea ce vă voi vorbi în rîndurile de mai jos. Căci în acea

zi tatăl meu Pantelimon cu mama Natalia ne-a îmbrăcat de sărbătoare pe toţi copiii – fratele mai mare Anatolii, cel mijlociu Ionică, sora- mai mare Iulia şi după ce a răsunat cîntecul clopotelor din biserică (necătînd că nu lucra, era închisă, nu se permitea de autorităţile de atunci) ne-a spus că mergem la „Joc".

Eu fiind un copil năzbîtios, pe loc l-am întrebat pe tata, da cum o să ne jucăm „de-a prinselea", „de-a căiuţii" ori „în bunghi". Tatăl a zîmbit şi cu un glas domol mi-a spus, că de fapt mergem la o şcoală. Bucuria era mult mai mare decît mine însumi. Dapoi cum? Eu de mînă cu surioara dragă, ţaca Iulia cu bădiţa Ionică şi Anatolii, însoţiţi de tata şi mama merg pentru prima dată la şcoală. În suflet era o sărbătoare de nedescris.

Dezamăgirea mi-a venit, atunci pe cînd am ajuns pe medeanul plin de oameni ce dansează în ritmul muzicii interpretată de vreo nouă muzicanţi. O fanfară condusă de moş Arhip Meşcoi de la Vasâlcău, raionul Soroca.

Medeanul, în anii ceia se afla în mijlocul satului, de la vale de drumul central. Şi era despărţit de Biserică şi Cimitirul satului numai de două gospodării. Nivelul orizontal era de vreo 2-3 metri mai jos decît şoseaua.

Deci se poate de spus, că era plasat în centrul satului asemenea unui teatru antic. Oameni ce veneau din toate părţile se opreau mai întîi pe marginea drumului, căci cînd te uitai de sus în jos, vedeai totul şi pe toţi, ca pe o palmă. Muzicanţii stăteau pe o scenă improvizată în partea de asfinţit a medeanului cu faţa spre răsărit. Grupurile de oameni erau pe tot medeanul. Pe la marginea din partea de miază-zi şi răsărit stăteau ori şedeau pe scaune cei mai vîrstnici. Iar copiii cînd toţi dansau, încercau şi ei să-i imite pe vîrstnici; iar cînd muzica se oprea, ei zburdau ca nişte miei, alergînd unul după altul printre mulţimea de grupuri.

Dacă oamenii ce veneau la „Joc" doreau să intre, să coboare spre medean, drumul cobora lin pe lîngă casa lui Ion Chitic, apoi după al treilea pas, muzicanţi îi întîmpinau cu un marş de toată frumuseţea. Capul familiei ajuns, jos, după ce se saluta cu sătenii, se ducea spre muzicanţi, le strîngea mîna şi le dădea cîte 3-5 ruble.

De fapt orgazatorii „jocului" şi ai „balului" de seară, cu mult timp înainte mergeau din casă în casă şi adunau bani pentru tocmeala muzicii.

Ajunşi sus la drum, tatăl mai întîi s-a uitat la cei ce stăteau pe la margini, s-a salutat cu ei, ridicînd (săltînd cu mîna dreaptă) pălăria a privit medeanul tot. A văzut unde erau rudele mamei venite din satele Slobozia-Vărăncău, rudele sale, sosite din Parcani, Soroca, Racovăţ, Dugna, Pîrliţa, r. Soroca.

După o mică pauză tata s-a aşezat în chirostrei, fiind de un nivel (înălţime) cu mine, şi mi-a zis:

...Iată dragul tatei, aici e şcoala noastră. Ceea ce ai învăţat acasă de la mama, de la mine, aici o să prelungeşti învăţătura. Joacă-te şi tu ca şi ceilalţi copii, însă nu uita cine eşti şi al cui eşti, priveşte cu toată fiinţa ta, cum vîrstnicii invită nevestele la dans, cum le conduc la locul de unde le-au invitat. Uită-te cum fraţii, sora ta se comportă. Şi nu uita, că totodată trebuie să fii cel mai deştept şi cuminte băiat. Ca noi să nu roşim pentru tine. Şi nu pleca nicăieri fără voia noastră. Cuvintele duioase, spuse cu atîta căldură şi dragoste, care te făceau să fii cu adevărat cel mai cuminte băiat. Cuvinte pe care deseori mama le rostea fraţilor, surorii mai mari înainte de a ieşi din casă, cînd plecau la şcoală. Cuvinte ce dau naştere emoţiilor. Trebuie de spus, că starea emoţională a omului este exprimată nu numai prin vocea acestuia, dar şi prin gesturile, mişcările şi caracterul lor. Nu trebuie de uitat, că mişcările omului în viaţă şi în procesul muncii, cu voie, sau fără de voie, sînt subordonate unui oarecare ritm. Ritm ce dă naştere imaginaţiei, mai apoi şi mişcărilor ritmice, aidoma unui ecou al muzicii.

Jan Jac Nover scria: *„Dragostea pentru muzică, cu care ne-a înzestrat natura, presupune şi dragostea pentru dans. Ambele aceste genuri de artă sînt asemenea unor fraţi, care nu se pot despărţi unul de altul. Intonaţiile fine şi armonioase ale unuia din ei provoacă mişcări plăcute şi expresive ale celuilalt şi împreună constituie tablouri captivante petru vedere şi auz"* (Noverr, 19.., 237).

Se prea poate, că anume acea dragoste pentru muzică îl face pe tăticu ori mămica să ia copilul în braţe şi să-l joace, ori să joace cu el prin casă.

În mediul urban chiar se întîlneşte o asa expresie „jucarea copilului". Aduceţi-vă aminte, la cumătrie. Pe lîngă mamă, bunică, toţi cumetrii, pe rînd iau în braţe finul şi în ritmul muzicii joacă cu el.

„Dacă ritualul în cauză este un proces coregrafic individual, apoi se iscă întrebarea în ce măsură elementele lui sînt tradiţionale" (Tamazlîcarz,1986, 9).

Răspunsul e simplu, de la tradiţie. Şi se transmite din generaţie în generaţie, de a educa copilul prin ritmul primit odată cu laptele mamei.

Mai ales că *„La jucatul copilului fiecare cîntă după preferinţă, cum îi place. De regulă, în memoria părinţilor se păstrează melodia cea mai îndrăgită"* (Tamazlîcaru, 1986, 10).

Pe ea ei o cîntă mai des. Iar mişcările ce le interpretă generează creşterea copilului, atît mintală, cît şi cea fizică. In popor este o frază filozofică, aş zice chiar unicală *„Educaţia acasă e una, dar în lumea mare, e cu totul altceva."* Acasă te învaţă să fii Om, vorba aceea – şapte ani de-acasa. Iar în lume te înveţi să fii Domn.

„În lume" – se socotea şi se socoate, ieşirea la „Jocul" satului, care e principală, căci anume această manifestare angajază întreaga comunitate sătească, spre a educa în spiritul tradiţiilor populare, prin intermediul domeniului social-folcloric. *Anume „Hora" satului prezintă o unitate destul de mare ca detaliu de organizare, desfăşurare, etichetă" etc.* (Bucşan, 1971).

Iată la acea manifestare, numită „şcoală" am fost adus şi lăsat, chipurile liber, pentru cîteva ore, în îndepărtata mea copilărie. Şi după cum m-a povăţuit tatăl, nu numai să mă uit, dar şi să particip. Să încerc să invit fetiţele la dans aidoma vîrstnicilor, să dansez, imitînd ba de la unul ba de la altul. Astfel încercam să învăţ lucruri bune, ca mai apoi seara să povestesc mamei şi tatei despre lucruri concrete pe care le-am învăţat. Şi chiar să le demonstrez. Într-adevăr era o şcoală adevărată, unde de ochii lumii nu te puteai ascunde ca să faci vreo boroboaţă. În acea şcoală toţi te laudă, însă vorba lui Dimitrie Cantemir *„Cînd te laudă lumea, cercetează-te pe tine însuţi dacă eşti aşa cum zic oamenii, dar nici cu aceasta nu te mîndri"* (Dragomir, 1991, 215).

Însuşind bunele maniere de comportare la acea şcoală şi dansurile ce se transmiteau din tată în fiu, devii unul din cei mai stimaţi în sat. Şi dacă o ţii tot aşa ajungi ca şi altă lume să te salute ridicînd pălăria, întîlnindu-te. Principalul e să ştii să reacţionezi promt la laudă.

În educaţia tradiţională, fie ea prin dans ori simplă, există un criteriu ori mai bine zis o modalitate de a evalua însemnătatea educaţiei. Căci deseori buneii, pe cînd copilul lor e de acum mare şi are şi el copii, îi zic, îl povăţuiesc, ca educînd copilul să nu uite ca să se educe pe sine însuşi. Numai aşa valoarea umană va ajunge în rusla sa şi la nivelul cuvenit. Da, şi educaţia este o muncă, însă e o muncă nobilă, pentru ea nimeni nu-ţi plăteşte, chiar necătînd că ea este universală şi se prea poate cea mai complexă din punct de vedere ştiinţific. În familie unde domneşte dragostea între mama şi tata, unde este o armonie, unde este o cultură a relaţiilor reciproce, acolo va domina esenţa adevărului, de a te pricepe, de a şti cum să-ţi dirijezi dorinţele.

Aş încheia mica mea comunicare, cu cuvintele părinţilor mei, care în ziua cînd am plecat din casa părintească la studii, mi-au zis, că dacă doresc să las o urmă demnă de urmat pe pămînt, atunci nu-i destul să fii cosmonaut sau mare savant! Principalul e ca să educ copii buni. Un fiu bun, o fică bună, buni ca oameni, buni ca viitori părinţi, vor lăsa o urmă demnă şi ei.

Şi asta este tradiţia care trebuie să trăiască!

Literatura

Bucşan A. Specificul dansului popular românesc. Buc., 1971.

Curbet V. Valori perene Româneşti. Chişinău, 2003.

DEX, pag.291, Institutul de lingvistică din Bucureşti; Academia Română

Dragomir C. Enciclopedia cu zîmbete. Chişinău. Hiperion 1991.

Kiseleff B. Proverbe, zicători, ghicitori. Bucureşti, 2004.

Marian S. Sărbătorile la Români. Studiu etnografic. 1; ed. Fundaţiei Culturale Române. 1994. Introducere.

Tamazlîcaru A. E. Tăpuşele tăpuşele. Chişinău., 1986.

Макаренко А. С. «Избранные произведения сочинения. М., 1946.

Новерр Ж. Ж. Письма о танце и балетах.

Rezumat

Dansul folcloric născut din sufletul oamenilor a fost şi este acel grăunte al tradiţiei populare, de a educa copilul chiar de la primele cuvinte rostite, de la primii paşi, în spiritul demnităţii. De a educa copilul spre a deveni Om cu literă mare, ce la rîndul său va prelungi viaţa, tradiţia, prin intermediul copiilor săi.

Cuvinte-cheie: tradiţie, copil, om, dans.

Резюме

Народный танец, зародившийся в недрах человеческой души, был и остается той частицей народной традиции, которая воспитывает в ребенке чувство собственного достоинства с первых месяцев его жизни, когда он произносит свои первые слова и делает свои первые шаги. Танец воспитывает подрастающее поколение, зарождая стремление стать личностью, что несомненно продлевает не только жизнь человека, но и традиции его народа, которые передаются потомкам.

Ключевые слова: традиция, ребенок, человек, танец.

Summary

Folk dance originated in the heart of human soul has always been a particle of ethnic tradition that fosters child's sense of dignity from the first months of his life when he or she utters the first words and treads first steps. The dance brings the new generation up provking the desire to become a personality that not only undoubtfully extends man's life but also traditions of his or her nation to be inhereted by the offspring.

Key-words: tradition, child, human, dance



Anul 1959. La "Joc", de Hram, în Rădi Cereşnovăţ, Soroca

С. П. ПРОКОП

СУДЬБА РЕБЕНКА В ЦЫГАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ МОЛДОВЫ

Книга «Блуждающее племя» Леонида Череповского [1], включающая эссе, мемуары, повесть, сказки, мифы, легенды и притчи в сочетании с исторической справкой о происхождении цыган, массовых казнях на оккупированных территориях, депортации цыган во время 2-й мировой войны, их насильственной стерилизации, представляет собой огромный этнологический, антропологический материал, насыщенный не только художественными событиями, но и этнографическими деталями и фактами. Собранный под одной обложкой, этот художественный материал представляет интерес не только для исследователя филолога – лингвиста и литературоведа, но и этнолога, антрополога, культуролога, так как наличие глубоких исторических и этнологических пластов свидетельствуют о культурном коде произведений, растворенном в самом тексте.

Однако в рамках данной статьи мы рассмотрим лишь повесть «Судьба цыгана», на основе которой будет предпринята попытка показать судьбу ребенка цыганского происхождения в свете этнолитературных характеристик, присутствующих в данном художественном произведении.

Книга «Блуждающее племя» (Кишинев, 2003) Леонида Череповского, как и «Десять тетрадей в клеточку» (Кишинев, 2002) Павла Андрейченко остались в свое время незамеченными местной литературной критикой. Оба автора известны в нашей республике, прежде всего как активные деятели культуры. Однако проявившийся у них писательский талант позволил написать небольшие, но достаточно емкие произведения, представляющие интерес и для литературоведения, и для этнологии. Однако если в «Десяти тетрадях в клеточку» Павла Андрейченко трагическая судьба цыганского народа, пережившего Холокост, неотделима от судьбы целой семьи или даже табора и сила этого сообщества в его единении, помогающем пережить горести и беды, то в повествовании Леонида Череповского «Судьба цыгана» трагизм маленького мальчика – в прерывании преемственности, связи со своими соплеменниками, в вынужденном скитании в печальную военную годину в одиночестве и среди чужих людей.

С художественной точки зрения в повести Леонида Череповского «Судьба цыгана» красной нитью прошита идея судьбы. Судьба цыгана, всего цыганского многострадального народа, вечно гонимого, как изначально предопределенная какой-то злой силой матрица жизни, в которой с лихвой выпали и страдания, и невзгоды, и несчастья, поражает своей достоверностью и трагизмом. Судьба двух братьев: Мирчи и его маленького брата Гицу ужасает своей беспросветностью. Все самое главное, общегуманное, человеческое, сконцентрированное в маленьком Мирче, пытается бороться с тем, что изначально предопределено в мире, с некоей кармой, с изначально заданной злой судьбой цыганенка, потерявшего в мясорубке времени не только маленького брата, мать и отца, но и самое главное – веру в справедливость. Познав голод, лишения, бродяжничество в тяжелом 1942 году, он ощутил на себе «кнут» общественного мнения, испытал «гостеприимство» послевоенного приюта. Не случайно поэтому особое место в книге уделяется понятию «цыганское счастье». В чем оно – основной вопрос, который пытается решить для себя главный герой книги.

Согласно авторам «Феномена обычного права цыган России», «первенец был особенно желанен в цыганской семье, где его с нетерпением ждали, потому что с его рождением молодые муж и жена становились родителями и получали по цыганским традициям всю полноту дееспособности» (Торопов, Калинин, 2005). Маленькому герою повествования Мирче было всего лишь 7 лет от роду, возраст достаточно уязвимый для любого ребенка. Однако, сознавая свое старшинство перед младшим братом Гицу, Мирча старается сохранять присутствие духа, несмотря на превратности судьбы и нечеловеческие испытания, выпавшие на его долю, и постоянно обращается в своих молитвах к Ангелу Хранителю.

В книге «Цыгане. Тайны жизни и традиции» (2003) Рэймонд Бакленд, посвятив цыганским детям – «Чавви» целую главу, подчеркивает, что «Цыганский мальчик считается взрослым, когда ему исполняется четырнадцать лет. Тогда он сооружает домик для птиц из коры и древесины… Мальчик вырезает на нем свое имя, идет далеко в лес и вешает на дерево. Внутрь он кладет пищу. Когда семья снова проезжает через эти места, он идет проведать домик. Если в нем поселились птицы, это знак того, что «чирило» (птица) наблюдает за духом мальчика. Птиц почитают как посланников духов, как символы солнца, ветра, неба и духа, а также как хранителей деревьев» (Бакленд, 2003, 191-192). Разумеется, речь в этой книге идет об английских цыганах. Нам остается только предполагать, что возрастные критерии формирования подрастающего поколения у цыган Европы приблизительно те же. Так например, характеристики данные этим же автором цыганским детям, рода их занятий остаются идентичными во многих случаях. Подтверждение тому мы находим и во взаимоотношениях между братьями в книге Л. Череповского. Бакленд пишет: «В цыганской семье между детьми наблюдается необычайная близость – как кажется, гораздо большая, чем в семьях гауджо (вариан «гадже» – чужой, не цыган. С. П.)» (Бакленд, 2003, 187). Вспомним, как, остав-

шись одни с матерью, после ухода отца на фронт, братья в повести Череповского сплотились, ощущая себя единым целым. В большей мере это произошло тогда, когда в доме появился отчим, который стал жестоко избивать ребят. После одной из таких расправ, мальчики попали в приют, где младший брат, потеряв много крови в пути, скончался.

«Многие исследователи жизни цыган считали, что таборные, кочующие цыгане целенаправленному воспитанию детей не уделяли никакого внимания, – обращает внимание на сей факт Н. Г. Деметр. – И это действительно было так в отношении детей до 6–7-летнего возраста, которые фактически были предоставлены сами себе, их внешний вид, режим дня никого не заботил. С 6-7 лет начинается новый этап в жизни детей. Ребенка самым активным образом начинали привлекать к труду. Девочки помогали матери вести семейное хозяйство, готовить обед и т. п., часто ходили с матерью на заработки. Мальчики помогали в работе по лужению котлов и кухонной посуды, кузнечному делу. Они чистили песком вылуженную посуду, раздували меха и т. д. Такое суровое воспитание детей объясняется не только образом жизни цыган, но и их установками на то, что предоставленность детей самим себе, незащищенность их перед жарой и холодом, отсутствие режимного питания делают их более выносливыми, что было совершенно необходимо в условиях кочевой жизни. Мальчик с 6–8 лет начинал трудиться и уже с этого возраста забывал о детских играх. А в 13–14 лет его женили и с этого момента он должен был уже работать наравне с мужчинами. Привлечение детей к труду и ранние браки, на наш взгляд, объяснялись условиями жизни цыган, общинной замкнутостью, отчужденностью от местного населения и вытекающим отсюда стремлением скорее приобщить подрастающее поколение к интересам семьи и табора в целом. Ребенку в подростковом возрасте прививались определенные нравственные качества: родственная солидарность, уважение к старшим, почтение к родителям, гостеприимство» (Деметр, 1997).

Тема судьбы отдельного человека плавно переходит в книге в тему судьбы всего цыганского народа.

Согласно И. А. Анцупову, «…такое историческое прошлое не могло не наложить отпечатка на их менталитет, который они пронесли в веках и сохранили. Их ментальность – это устойчивый набор представлений, привычных действий, источников мировоззрения, дух вечного искательства, общности (коллективизма), всеобщей ответственности, их привязанность, консерватизм в традициях; цыган не покидала надежда обрести свободу. В течение многих столетий этот этнос оставался порабощенным, незащищенным и крайне обездоленным. Такое прошлое оставило, несомненно, глубокий след в душах цыган» (Анцупов, 2000, 13).

В уста старого цыгана, легендарного Бамбуло, дедушки Мирчи, которого он находит уже после войны, автор вкладывает старые прописные истины цыган о самих себе, вопросы, терзающие их не одно столетие: «Нет на земле народа, который бы в равной степени испытал столько ненависти, жестокости и бесконечного гонения со стороны других народов, и все это по сей день испытывает цыганский народ. Мой народ, как сор мира, как прах, всеми попираемый, мы в бесчестии, поныне терпим голод и жажду, наготу, побои и скитаемся» (Череповский, 2003, 43-44). Старейшина часто говорит об окружающем мире, частью которого является не только жизнь табора, его история, но и традиции, обычаи, свято соблюдаемые его соплеменниками, все, что так или иначе окружает и связано с жизнью табора: животные, наделенные человеческой понятливостью, цыганской смекалкой и добротой, особенно это касается лошадей.

Особняком стоят космогонические представления цыган, помогающие им выстоять в сложившихся обстоятельствах. Так, например, главный герой повествования – Мирча, избитый, полуживой, оставшийся сиротой при живой матери, без любимого брата, в бараке приюта, куда он попал в результате всех перипетий, часто обращается в мыслях «к своему Богу», приговаривая: *«О-дэл лэ мэн пэса, дэ мангэ тэ-мэрав»*. В отчаянии он просит «своего Бога» о смерти, милости и милосердии, постоянно повторяя: *миро-дэл, о-дэл-миро, о, дэвла-дэвла*. Подчиняясь внутреннему голосу, мальчик мужественно терпит все удары судьбы и свято верит в своего ангела-хранителя, который оберегает его, который помогает в результате преодолеть нависшую над ним смерть и вернуться «на эту грешную землю для того, чтобы пройти все превратности судьбы и нечеловеческие испытания» (Череповский, 2003, 18). Согласно мнению авторов обычного права, «Каждый цыган убежден, что для его жизни необходимы три важнейшие качества, которые он получает от Бога и которые он всю свою жизнь не перестает просить у него. В цыганском языке имеется слово *Дэвэл* (или *Дэл* для некоторых цыганских языков), которое сохранилось с древнейших времен и обозначает Бога – верховного творца, небесного отца, дарующего людям жизнь и определяющего ее качественную сторону. Русские цыгане-христиане говорят: *«Дэвла, дэ ман састыпэн, зракх ман чёрипнастыр»* («Боже, дай мне здоровье, сохрани меня от бедности»). Молясь *Дэлу*, крымские цыгане-мусульмане, например, просят у него: *«Дэвла, айадуйэ ман! Дэ ман: лош, бах, састипэ!»* («Боже, пожалей меня! Дай мне: радость, счастье, здоровье!»). Именно радость, счастье и здоровье – те непременные слагаемые цыганской жизни, её качественные характеристики: крепкое физическое здоровье, радостное настроение (ментальная характеристика состояния цыганской души) и довольно мистическое понятие счастья, удачи во всем, во всех проявлениях жизни. Итак, здоровье, радость и счастье – главнейшие божественные дары,

которые определяют самые различные стороны жизни цыган, их отношения внутри цыганского народа и во многом другом. Божьему к ним благоволению в виде удачи, счастья цыганами придаётся огромное значение» (Торопов, Калинин, 2005).

Когда Мирча рассказывает о том, как на рассвете цыганский табор окружили немцы, становится понятным, что спаслись только те, «у кого было счастье и быстрые ноги». «Несмотря на обездоленную судьбу цыганскому народу подарен Богом тот оптимизм, который помогает им выжить», – считает автор (Череповский, 2003, 43).

Большое значение имеет исторический контекст повествования, из которого мы узнаем и о депортации цыган во время войны в далекую и холодную Сибирь. А ведь известно, о чем пишет И. А. Анцупов, что в уже конце XIX века 40% цыганского населения проживало в Бессарабии (Анцупов, 2000). Однако большая часть цыган погибла от холода в вагонах, в которых их переправляли, так и не добравшись до деревень, где их могли бы приютить. И чтобы прокормить себя и своих детей, многие женщины цыганки шли работать в колхоз. В повествовании Мирчи к матери в Сибири, куда их привезли в холодных вагонах, относились с большим недоверием, «русские бабы ее сторонились, откровенно выражая неприязнь и брезгливость», горечь от таких высказываний, как: «вы, цыгане, работать не любите, вам бы кур воровать да людей обманывать» падала тяжелым осадком на их души (Череповский, 2003, 25).

Представления окружающих о цыганах, прослеживаемые в повествовании, формируют и так называемый антицыганский миф. Среди оценок окружающих преобладали большей частью негативные. В приюте всем было трудно, но Мирче труднее всех. «Он был рожден цыганкой и сильно отличался от всех своей черной кожей, за что всегда был бит и унижен» (Череповский, 2003, 35). «И когда в очередной раз у него отбирали пайку хлеба, обзывая при этом цыганской мордой, Мирча пытался оказать сопротивление: впадая в отчаяние, откровенно рыдая, он хватал обидчика за горло, но сил было мало – его пинками отшвыривали и топтали ногами» (Череповский, 2003, 36). Когда у кого-то пропадали деньги, «почему-то все стали думать, что украсть мог только цыган» (Череповский, 2003, 41).

Уже позже, когда Мирча долгими вечерами будет общаться со своим мудрым дедом, тот ему скажет: «Многие считают, что цыгане дикое и бескультурное племя. А я вот что тебе скажу: в каждом народе существует бескультурье, всякого рода хамство и прочие отрицательные явления. Цыгане действительно ходят по дорогам своей обездоленной судьбы, многие из них не имеют своего пристанища, но, несмотря на все их бедствия, племя цыганское нашло в себе мужество пронести через тысячелетия свою национальную культуру, обычаи и древние традиции. (…) Но, к всеобщему нашему сожалению, не в каждой цыганской семье они соблюдаются, а ведь это мудрость нашего народа: без национальной культуры, традиций и обычаев нет и самого народа» (Череповский, 2003, 45).

Особенно тяжело было жить в Сибири зимой, когда избушку, в которой проживали Мирча и его семья, продувало со всех сторон и есть было нечего. Весной братья подбирали на колхозном поле оставшуюся с прошлого года мороженую картошку. Приносили домой и из нее, полусгнившей, мать пекла лепешки, от которых у братьев разбухали животы. «Когда появлялась крапива, мать из нее варила похлебку, ну а если удавалось найти кусочек жмыха, так это заменяло им конфеты…» (Череповский, 2003, 27).

Разумеется, описанные Л. Череповским события не вписываются в привычные представления об образе жизни цыган и их детей, о котором пишет в своей книге и Дэнис Харвей: «Цыганским детям всегда многое позволялось, им предоставлялась значительная свобода. Тем не менее они должны были выполнять повседневные обязанности – например, «кеттеринг коштис» (собирать дрова и хворост для растопки), чистить упряжь и ходить за водой. Не имея дорогих игрушек, они забавлялись с животными, подражали действиям родителей, взрослых братьев и сестер. Это стимулировало развитие ума и воображения и служило подготовкой к независимой жизни на дорогах» (Цит. по: Бакленд, 2003, 187).

Вероятно, именно поэтому маленький Мирча не смог смириться с поведением отчима, в дом которого он вернулся значительно позже, уже повзрослев, спустя годы и безобразное поведение которого вызвало у него волну возмущения и неприятия. Формируясь с раннего детства, цыганский мальчик в качестве образца для подражания должен иметь перед собой пример отца или дяди, дедушки. Мирча потерял на фронте отца и, оставшись один, не переставал искать тот идеал, который смог бы стать для него нравственным ориентиром в жизни. Потеря отца для Мирчи стала настоящей трагедией. «Мирча не верил, что отца убили на фронте, и каждый день бегал его встречать на станцию: там проходило много поездов, вагоны были переполнены солдатами. Те, кто ехал на фронт, были веселыми, они пели песни, но их притворному веселью никто не верил (…). С фронта поездов шло намного больше, но лица солдат были далеко не веселыми: битком набитые вагоны изуродованных и искалеченных людей, вместо песен Мирча слышал стоны и вопли, мат и проклятия. Мальчик искренне сочувствовал им, подходил к раненым солдатам. Разговорившись, он осторожно расспрашивал об отце: не встречал ли кто из них его отца такого высокого черного цыгана по имени Георгий? Один солдат сказал, что в их полку было несколько молодых цыган, но они в разведке все погибли» (Череповский, 2003, 27-28).

Пережив многое, наскитавшись по свету, в конце повести по счастливой случайности Мирча находит этот ориентир в лице своего знаменитого деда, из-

вестного среди своих сородичей под именем Ром Бамбуло, который рассказывает мальчику о таинственной, загадочной, полной опасностей и приключений кочевой жизни цыган.

Таким образом выясняется, что Мирча – из знаменитого цыганского рода Бамбуло. Остановившись на этом моменте подробнее, позволим себе сослаться на исследование Деметра, в котором, в частности, речь идет о роли, которую у цыган играл так называемый «род», состоящий из потомков одного реально существовавшего прародителя, от имени которого происходило название данного рода: «Обычно цыгане предпочитают «род» по отцовской линии, хотя вправе себя причислить и к материнской. Однако такое объединение не следует представлять себе в качестве группы цыган, совместно где-то проживающей и в определенном месте функционирующей. Очень часто бывает, что представители одного «рода» даже никогда не собираются все вместе, хотя легко и охотно едут на свадьбу, крестины, так как чрезвычайно мобильны. Но вместе с тем «роды» играют вполне определенную роль в поведении цыган, в их взаимоотношениях. Репутация отдельного индивидуума неотделима от репутации его семьи и влияет на репутацию «рода» в целом. В более широком аспекте общественной жизни взаимоотношения индивидов, их конфликты оценивались с точки зрения межродовых контактов: личность оценивалась исключительно как представитель определенного «рода». Таким образом, поведение любого члена «рода» должно было соответствовать нормам поведения общества» (Деметр, 1997).

Рано лишившись отца, Мирча был оторван от традиций и обычаев цыган, «как веточка от дерева». А ведь, согласно обычному праву, цыганский народ воспитывает свое подрастающее поколение, передавая детям навыки традиционных занятий всегда только в таборах, а точнее, в семьях. «Обычно и учеников, и учителей в цыганских семьях много. Ребенок уже с раннего детства наблюдает за изготовлением кустарных изделий своим дедом, дядькой или братьями. Дети также присутствовали при проведении и заключении торговых сделок между старшими цыганами. Они впитывали приемы не только изготовления изделий, но и методов обращения с человеком, являющимся предметом их коммерческого интереса в сделках. И часто бывало так, что уже взрослый сын, живя отдельной семьей, повторял практически одно-в-одно не только слова своего отца, но и, что весьма важно, интонацию, с которой произносил эти слова много лет назад сам отец» (Торопов, Калинин, 2005).

Всего этого был лишен Мирча, поэтому, общаясь с дедом, он восполнял утерянные когда-то знания о своем народе, его обычаях и традициях. «Ром Бамбуло видел томление внука и решил, что пора заняться его воспитанием. Осторожно и постепенно он стал приводить Мирчу к пониманию, что он – сын цыганского народа. Поэтому особое внимание ему надо придавать интуиции, а интуиция подобна ножу, который нужно сначала наточить, чтобы затем с его помощью легче было проникнуть в будущее» (Череповский, 2003, 74).

«Ром Бамбуло говорил, что у цыган, как и у всех народов земли, есть своя национальная культура, традиции и обычаи, что веками бережно сохраняли их отцы и деды, из поколения в поколение передавая как самое сокровенное, тем самым приумножая мудрость цыганского народа. Ведь без прошлого нет настоящего и будущего. Не соблюдая национальных обычаев и традиций, народ обречен на вымирание» (Череповский, 2003, 74).

Старый цыган говорил о судьбе своего народа с трепетом и волнением: «А слышал ли ты, Мирча, как поют цыгане? Наше искусство доступно и понятно каждому народу, цыганская песня загадочна и романтична – она содержит в себе колдовское, дикое обаяние. Цыгане обладают той внутренней свободой, поиски которой и привели в цыганский табор молодого Пушкина. Это отличает их от всех других народов. Они не изменяют своей веселости, она – не что иное, как щит против трагедии, вознаграждение за монотонность будней. Народ, который любит жизнь, умеет преодолевать превратности судьбы, ценит острое слово, а более всего – волю, он презирает насилие и войну, ибо никогда не пресыщается жизнью. К нашему сожалению, страна Цыгания не обозначена на географических картах мира. К тому времени, когда цыгане пришли в Европу из далекой Индии, история уже успела начертать на карте мира имена других народов, цыгане не стали вступать в территориальные споры, они создали свою удивительную страну, страну радостных песен, печальных романсов и огненных плясок. Как самую большую драгоценность, из поколения в поколение передавали они свои песни, рожденные у ночного костра под звездным небом, и донесли их до наших дней, впитав в себя все богатство национальных красок. Они и поныне пленят нас неповторимой самобытностью и оптимизмом. Дорогой друг, я люблю свой народ и глубоко кланяюсь ему за мужество и жизнелюбие. Скажу откровенно, меня как цыгана не покидает беспокойство за наше будущее поколение – среди цыган редко встречаются образованные люди, это национальная трагедия» (Череповский, 2003, 45-46).

Сбежав из приюта, Мирча встретил много людей на своем жизненном пути, которые проявляли свое недоверие к нему, лишь только узнав, что он по происхождению цыган. И, несмотря на все это, в тот момент Мирча был по-настоящему счастлив, ведь более всего цыгане любят волю и свободу: «От ощущения свободы душа его ликовала» (Череповский, 2003, 37).

В Караганде, где он очутился после долгих скитаний, его ждало еще одно испытание: он встретил группу молодых людей из Бессарабии. Ему было всего лишь одиннадцать. На работу его не брали и

ему поручили охранять личные вещи молодых людей, которые каждое утро уходили работать. В один изх выходных дней у ребят была обнаружена пропажа денег, и все подумали, что взял Мирча. Молодые люди набросились на него, начав избивать. Едва вырвавшись, Мирча, Спрятавшись на чердаке какого-то дома, думал: «Но почему так думают люди, что если цыган, значит, вор?» Лишь на следующий день, оправившись от страха, он предпринял попытку выйти из убежища. Выйдя на волю, он встретил мужчину, который оказался его соплеменником. «Цыганский обычай говорит: «Если ты встретил брата по крови, дай ему кров и поделись хлебом», – пишет автор. Об этом обычае своего народа Мирча не знал, но знал его тот, кого он встретил. Подойдя поближе, старик спросил: «Ту ром?»

Между обычаями, традициями и христианским восприятием цыган на особом месте возвышаются нравственные представления цыган, в которых не последнее место занимают понятия чести и долга, представления о добре и зле, нравоучения и осознание своей силы в единении. Именно этот момент оказался не последним, решающим во время беседы Мирчи с новым знакомым, который, узнав, кто он и откуда, рассказал о его знаменитом дедушке. «Кто же я на самом деле?,– задумался Мирча после этой встреч. «Среди цыган я русский, среди русских я цыган. Цыгане, таких как я, называют: ни ром, ни гадже. Так и есть: не цыган и не русский» (Череповский, 2003, 68-69).

Много еще воды утекло с тех пор. Скитаясь по свету, Мирча взрослел и зачастую спутниками его взросления были смекалка, хитрость и огромное желание найти свое «цыганское счастье». Попытался Мирча обучиться жестяному ремеслу, да мастер оказался «человеком крайне грубым и заурядным пьяницей». Судьба бросала его на все четыре стороны. Бродяжническая жизнь не принесла ничего, кроме приводов в милицию, пребывания, хоть и краткосрочного, в тюремной камере. Однако, как пишет автор: «Будучи бродягой и, несмотря на жестокое и беспризорное детство, Мирча сумел сохранить в себе те ценные человеческие качества, которые определяются не только внешней оболочкой человека, но и его духовным содержанием» (Череповский, 2003, 60). Он хотел жить, как живут нормальные люди, хотел работать и учиться. Мирча взрослел, становился молодым человеком приятной наружности. Ему исполнилось уже пятнадцать. Однако никто не протянул ему руку помощи, и ждать ее было не от кого. Все это сподвигнуло молодого человека к тому, что он стал воровать. «В такие периоды своей жизни ему было совершенно безразлично – поймают его за руку или нет. Мирча говорил: или грудь в крестах или голова в кустах, гуляй Вася, – и без страха и сожаления лазил по чужим карманам, как по своим.

Многие карманники считали Мирчу искусным щипачем, за что и определили ему кликуху „артист" (Череповский, 2003, 62).

Однако в жизни его произошла встреча, которая навсегда отбила у него охоту воровать. Он стянул кошелек у бандита крупного масштаба, некоего Паленого, который преподал ему важный урок. Четыре года Мирча работал над собой, наверстывая упущенное: учился, поднимал свой образовательный уровень. В конце концов, судьба привела его к родному деду, где он обрел и кров и то самое «цыганское счастье», о котором мечтал с самого раннего детства.

Долгими вечерами дед Бамбуло рассказывал молодому человеку то, что в свое время должен был передать ему отец, рано погибший на фронте. Мирча, затаив дыхание, слушал сказки и легенды, сны и притчи, неспешно повествуемые старым цыганом. Истории о традициях и обычаях цыганского табора стояли особняком. Так, например, дед рассказывал ему о сходках, как решается спор между двумя сторонами. «Подобные сходки имели огромное влияние на общество цыган, а также воспитывали подрастающую молодежь и призывали к культуре быта и уважению к своему соплеменнику». «После сходки и примирения сторон накрывались столы, для мужчин и женщин отдельно. Этот обычай цыгане пронесли через века, в некоторых семьях он соблюдается и поныне (Череповский, 2003, 75).

Обретя деда, Мирча обрел и бабушку, знаменитую целительницу, о которой в округе ходили легенды. На печке у нее лежало множество всевозможных узелков, и в каждом из них была трава, из которой бабушка приготавливала настои и лекарства. Она знала, от какой болезни какую траву надо пить. «Я знаю, какие травы растут в нашей Бессарабии и Унгарии, в России и многих других странах, знаю все их названия – их более двух тысяч. Надо знать, в какое время можно рвать каждую траву, если не знаешь, трава теряет целебные свойства (Череповский, 2003, 77). Общеизвестно, что в далеком прошлом цыганские женщины не только предсказывали прошлое, настоящее и будущее, но и исцеляли людей травами.

Согласно авторам обычного права, право на медицинскую помощь, лечение традиционными цыганскими способами, родовспоможение у цыган признается, несмотря на то, что занятие медициной было табуировано для них. Поэтому медицинской практикой цыгане никогда не занимались, да и тело человеческое, не только женское, но и мужское ниже пояса признавалось у них традиционно нечистым (Торопов, Калинин, 2005).

По мнению цыганолога Л. Н. Черенкова, существует круг работ и занятий, заниматься которыми действительно было запрещено цыганам по каким-то только им понятным, видимо, этическим правилам, традиционно сохраняемым в народе уже многие века.

Согласно авторам обычного права, «никто из цыган не может быть лишен своего имущества иначе как по решению цыганского суда, сходки и воли вожака табора. Традиционный кочевой образ жизни

диктовал свои приоритеты в имуществе. Для любой цыганской семьи хороший конь был основным имуществом, от силы, здоровья и выносливости которого зависела жизнь кочевников. Коней любили, их холили, о них заботились как о самом дорогом. Напротив, иная скотина рассматривалась как имущество, которое может без особого сожаления быть продано или съедено. Вслед за конем шли шатер и кибитка, а также хорошая, иногда отделанная серебром упряжь. Уже многие годы цыгане практически не кочуют, но старики до сих пор традиционно сохраняют – на всякий случай – палатку, используя ее в летнее время» (Торопов, Калинин, 2005).

В повествовании Череповского особую роль в жизни цыган играют и лошади. В рассказе Мирче о своем прошлом это подчеркивается особенно: «До войны с Германией наш табор кочевал по просторам Бессарабии… Жили мы счастливо и безбедно. Но вот пришла беда и в наш табор, когда по земле Бессарабии загрохотали немецкие танки. Отца моего, как и других цыган, забрали на войну, и остались в таборе старики, женщины да еще дети. Лошадей отобрали, так и остался табор безлошадным, а что сделаешь, брат, без лошади? Лошадь для цыгана – что крылья для птицы» (Череповский, 2003, 23).

Рассуждения автора о характере цыганского народа дополняют физиогномические описания цыган, разбросанные по все книге, в которых не последнюю роль играет красота физическая. Вспомним, каким предстал перед ним его знаменитый дед Ром Бамбуло: «Из соседней комнаты вышел богатырского сложения старик, белая, как снег, большая борода, обрамляла его смуглое лицо, голова на могучих плечах сидела необычно гордо, большой горбатый нос и пронзительный взгляд вызывали у Мирчи мурашки по телу. Его можно было сравнить со столетним могучим дубом» (Череповский, 2003, 73).

Однако вскоре после приезда Мирчи умирает его бабушка, спутница жизни Бамбуло, что явилось для деда невосполнимой утратой. Ведь согласно обычному праву, цыгане, в основном, однолюбы.

Выстроив образ маленького, гонимого судьбой цыгана и, в какой-то степени противопоставив ему легендарный образ Бамбуло, автор показывает в данном повествовании преемственность в цыганских семьях, извечные нравственные ценности, передаваемые из поколения в поколение: уважение к своим корням, бережное отношение к самому институту семьи, трогательное отношение к детям, как продолжателям рода.

Примечания

[1] Леонид Череповский – заслуженный артист РСФСР и МССР, известный исполнитель цыганских народных песен и танцев, создатель и художественный руководитель ансамбля при Молдавской Филармонии – «Цыганы Молдовы» (1972-1980), автор книг «Ghilea ai chălibă romani» (2002), «Romano rumunikano vorba» (2003). Обладатель красивого, выразительного голоса, Л. Череповский объездил всю Европу, он пел В Болгарии, Польше, Румынии, Югославии, Венгрии. В 2003 Леонид Череповский – Председатель кишиневского Центра культуры и искусства цыган «Amă Roma», награжден орденом «Meritul Civic» за весомый вклад в дело сохранения и распространения культурного наследия, в утверждение духовных ценностей и за активное участие в благотворительных и культурно-образовательных акциях.

Литература

Бакленд Рэймонд Цыгане. Тайны жизни и традиции. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2003.

Деметр Н. Г. «Отцы и дети» в современной цыганской семье / Материалы Международных конференций 1994 и 1995 гг. Ответственный редактор В. А. Тишков. Этнологический центр РГГУ. Институт Этнологии и Антропологии РАН М., 1997 // www.genderstudies.info/sbornik/sbornik16.htm – 1 516 Кб

Торопов В., Калинин В. Феномен обычного права цыган России. Иваново-Лондон, 2005. Научное издание. На правах рукописи. // http: www.liga-ivanovo.narod.ru/fenomen.htm

Череповский Л. Блуждающее племя. Кишинев, 2003.

Rezumat

În articolul de faţă în baza povestirii lui Leonid Cerepovschi „Destinul ţiganului" se întreprinde o încercare de a evoca destinul copilului de origine romă în viziunea caracteristicilor etnoliterare, prezentate în această operă.

Cuvinte-cheie: caracteristicile etnoliterare, destinul copilului, romii.

Резюме

В данной статье на основе повести «Судьба цыгана» Л. Череповского предпринята попытка показать судьбу ребенка цыганского происхождения в свете этнолитературных характеристик, присутствующих в данном художественном произведении.

Ключевые слова: этнолитературные характеристики, судьба ребенка, цыгане.

Summary

In the given article on the basis of the story «Destiny of a Gipsy» of L. Cherepovskiy an attempt to show the destiny of the child of a Gipsy origin in the light of the ethno-literary characteristics present in the given work of art is undertaken.

Key-words: ethno-literary characteristics, destiny of the child, Gipsy.

И.И. ШИХОВА

МИР МЕСТЕЧКОВОГО ДЕТСТВА В ПРОЗЕ Я. ТИХМАНА

Настоящая статья открывает перспективы научной дисциплины, называемой нами **литературной этнологией** – дисциплины, рассматривающей ***художественный*** текст как источник ***этнологических*** сведений.

Этнографическое и этнологическое исследование далеко не всегда производится полевыми методами. Нередки ситуации, когда этнологическая фактура недоступна или просто уже не существует.

Так произошло и с бывшим крупным еврейским местечком Зиньковым (ныне – райцентр Хмельницкой области, недалеко от гоголевских мест – Сорочинцев, Миргорода). До Второй Мировой войны здесь жило около пяти тысяч евреев. Сегодня – ни одного.

К счастью, есть источники, фиксирующие этнографический материал, «уходящую натуру» для последующих поколений: воспоминания очевидцев и участников обрядовых действий, документы, наконец – мемуарно-автобиографическая художественная проза.

Вот здесь мы и подходим к материалу, легшему в основу настоящей статьи. Работать с художественным текстом, используя его как источник этнографических данных, очень интересно и очень сложно. Методология этого типа исследования практически очень мало исследована и разработана. Отделить объективную фиксацию факта от художественного домысла, личные воспоминания от пересказов услышанного от старших, мемуары от аберраций памяти зачастую просто невозможно. И все же – других данных для анализа у нас просто нет.

А есть – проза Я. В. Тихмана, кишиневца и зиньковчанина, любовно, по фактикам, по крупинкам вобравшая в себя ранние воспоминания автора и рассказы его родителей.

Статья написана в жанре, с одной стороны, можно сказать, экспериментальном, с другой – продолжающем традиции, восходящие к средневековым экзегическим, герменевтическим текстам, к кораническому тафсиру, наконец – к еврейскому талмудическому мидрашу. Мы будем вычленять из текста романа «Мотл-шотхен» (идиш. – сват Мотл) эпизоды, фиксирующие те или иные традиционные и обрядовые единицы, имеющие отношение к еврейской жизни вообще и к еврейскому местечковому детству, и комментировать их с точки зрения еврейской религиозной, бытовой и обрядовой традиции.

I. Обряды и традиции еврейского жизненного цикла. Детство

Итак. Судя по анализируемому источнику, еврейские семьи в местечках, как правило, многодетны, но не слишком. Часты упоминания о семьях, в которых двое-трое детей, редко – больше. Ситуация шоломалейхемовского Тевье-молочника (кстати, обратим внимание на то, что именно к этому первоисточнику явно отсылает Тихман названием своего романа) – семь дочек – для Зинькова, видимо, скорее исключение, чем правило. Впрочем, в Зинькове есть и свои «рекордсмены»: «…кто в округе не знал Сруля Шамиса!

Он был тринадцатым ребенком в такой бедной семье, что на всех детей приходилось две пары обуви и один тулуп. <…> Срулик не обижался, когда домочадцы забывали его имя. Они вообще хорошо помнили только первых шестерых детей. А дальше – то ли Срулик, то ли Берточка – уже не так важно» (Тихман, 2005, 13).

В первой половине века, до войны, еврейские женщины, как и другие селянки, рожали чаще всего дома. Объясняется это не традицией, а просто состоянием довоенной сельской медицины. В послевоенных главах упоминаются или описывается несколько родов уже в роддоме (впрочем, один из персонажей, будущий медик, принимает у украинки домашние роды). В еврейской традиции известны различные законы, касающиеся процесса родов, родовспоможения, роженицы и её ритуальной нечистоты, новорожденного и т. д., народные родильные обряды (см. ст. «Роды», КЕЭ, том 7, кол. 247–248); однако ни один из них у Тихмана не упоминается.

Мальчик становится евреем не сразу, а на восьмой день жизни, когда ему делают **обре́зание** (ивр. **брит мила́**, идиш **брис**). «Согласно библейской традиции, обряд обрезания восходит к патриарху Аврааму, который в возрасте 99 лет совершил обрезание себе и всем домочадцам мужского пола, как предписал ему Бог: «Обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас всякий младенец мужеского пола, из рода в род... И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным» (Быт. 11:13)» (КЕЭ, том 6, кол. 39–42). Обрезание – важный момент в жизни еврейской семьи и еврейской общины. Это один из тех обрядов, которые необходимо исполнять в присутствии **минья́на** – собрания не менее десяти взрослых (то есть достигших возраста совершеннолетия – **бар ми́цвы**; о бар мицве – несколько далее) мужчин.

«Ну, Велвл, ты герой! – Мотл держал на руках крохотного семидневного ребенка. – Как-никак, у тебя – первый послевоенный еврейский мальчик! <…> Мотя Глузман, Сруль Хунович и Сёма Фукс, собравшись вокруг Мотла и малыша, ждали рава Ижака и остальных мужчин-евреев, без которых нельзя было совершить древний обряд. <…> Люба и Хона нарезали лейкех. Стемнело, зажгли керосиновую лампу. Ижак читал молитву.

Крик младенца разрядил напряженную тишину. Капля крови упала на дно медного таза. Все облегченно вздохнули. <…> Женщины, которым нельзя было присутствовать при обряде, вернулись в комнату» (Тихман, 2005, 63-64).

«Опять неторопливо собрался миньян в доме Тихманов. Теперь присутствовал еще один свидетель, четырехлетний Яша. Он внимательно наблюдал за действиями рава Ижака, но все же не упускал из виду съежившуюся в углу мать. Возмущенный крик братца, капля крови, упавшая в медный таз, и мать, которая в этот момент болезненно вздрагивает…» (с. 76). Оба процитированных эпизода относятся уже к послевоенному времени, то есть к периоду расцвета государственного антисемитизма в СССР. Обрезание сыновей стоило отцу партбилета – а могло стоить и головы: «Так называемый коммунист Тихман совершает над новорожденным сыном религиозный обряд!» (Тихман, 2005, 78).

После трех лет еврейского мальчика начинают приобщать к основам иудаизма: учат читать на иврите (в первую очередь – Тору), исполнять заповеди, носить кипу. При первом чтении алеф-бет (идиш. алеф-бейс – алфавит) после каждой буквы дают немного меда – чтобы приучить ребенка к мысли о «сладости Торы».

У Тихмана неоднократно упоминается обучение детей в еврейских школах: «Мотл окончил три класса еврейской школы в Михамполе, в нескольких километрах от его родного села, Ведошни. Он умел читать и писать…» (Тихман, 2005, 12). Еврейское начальное образование мальчики получали в талмуд-торе или хедере (в ашкеназских общинах талмуд-тора была бесплатной, за обучение в хедере родители платили учителю – меламеду). Учили там основам иудаизма: древнееврейскому языку, чтению Торы, основным молитвам и благословениям. «Старый рав Лейзер всегда говорил: «Вы только послушайте, как он (Срулик Шамис) читает Тору! Да, он путает буквы, да, он заикается, но как он её читает!» (Тихман, 2005, 13).

После нескольких лет в хедере мальчики начинали учиться ремеслу: «После четвертого класса Сруль повадился бегать на мельницу, помогать Зусе считать мешки. А со временем и в муке стал разбираться, так что Зуся им нахвалиться не мог» (Тихман, 2005, 14).

После войны местечковые мальчики все чаще заканчивали восьмилетку, а то и десятилетку: «Я наблюдаю за вашим Эммануилом уже не первый год. Прекрасно учится, одаренный парень! Понимаешь, у него есть будущее. В войну Моня несколько лет потерял, по возрасту ему скоро в армию. Я так думаю: нужно, чтобы он сперва окончил десятилетку. Начальник райвоенкомата – мой фронтовой друг. Я попытаюсь ему все объяснить насчет Мони. Должен понять. Мне кажется, этот мальчик когда-нибудь прославит Зиньков» (Тихман, 2005, 71-72). «Моня получил из рук Максима Ивановича золотую медаль и аттестат об окончании десятилетки; его ждала армия» (Тихман, 2005, 81). По сюжету повести Эммануил Трахт действительно стал прекрасным кардиохирургом.

По достижении еврейским мальчиком 13-летия (точнее, 13 лет и 1 дня) он становится совершеннолетним с точки зрения иудаизма. С этого момента он отвечает за себя сам и полностью обязан выполнять все 613 заповедей Торы. Этот момент отмечается в еврейских общинах праздничным обрядом бармицва. У Тихмана этот обряд нигде не описывается – видимо, празднование бар-мицвы было слишком большим вызовом советской власти; впрочем, оно не является ритуально обязательным.

II. Обряды и традиции еврейского годового цикла. Дети

Как и в других культурах, во многих еврейских праздниках и обычаях есть место детям. Иногда – достаточно заметное, даже центральное.

Например, важную роль играют дети во время **Пе́саха** (идиш. **Пе́йсах** – Пасха).

Песах вообще, пожалуй, самый ритуализованный праздник еврейского года. Песах требует особой чистоты в доме, специальной посуды и специальной еды. В частности, нельзя есть и даже держать в хозяйстве ничего **квасного**, то есть содержащего продукты брожения, в первую очередь – дрожжевого хлеба; вместо хлеба на Песах едят **мацу** (идиш. **мо́цес** – опресноки, пресный хлеб). «Женщины Ведошни обычно пекли моцес все вместе… Дети носились по дому; им хотелось помочь взрослым, но удавалось только помешать» (Тихман, 2005, 28).

Центральное событие Песаха – ритуальное застолье – носит характерное название **се́дер** (идиш. **се́йдер** – порядок). Это сложное многочасовое ритуальное действо, в котором у каждого своя роль. Отец семейства не только произносит необходимые благословения, но и читает пасхальную агаду (hаггаду) – «сборник молитв, бенедикций, толкований Библии и литургических произведений, прямо или косвенно связанных с темой Исхода из Египта и ритуалом праздника Песах» (КЕЭ, том 9, кол. 503–511). «Тесный домишко Мотла был тщательно прибран. Мотл читал агаду. Семья сидела за столом, на котором было всё, что нужно к празднику…» (Тихман, 2005, 29). Во время седера дети должны, например, задать четыре ритуальных вопроса (Чем эта ночь отличается от всех остальных?), на которые отец дает столь же ритуальные объяснения. Кроме того, во время седера дети ищут афикоман (специально отломанный и спрятанный взрослыми кусочек мацы), нашедшему полагается символический подарок.

Другой праздник, нашедший отражение в «Мотле-Шотхене» – ханука (ивр. **Ханукка́**, идиш. **Хо́неке**). Это праздник негасимого чудотворного света в честь освящения осквернённого греко-сирийскими войсками второго Храма. Детям эта сакральная составляю-

щая праздника не очень доступна, и все же праздник хануки в еврейском календаре считается детским. Во время ханукальной недели дети играют в волчок (ивр. **сэвивóн,** идиш. **дредл,** бесс. идиш. **дрейдл**) на орехи, а главное – получают в подарок от взрослых **хануке гельт** (бесс. идиш. **хонеке гельт** – ханукальные деньги).

«Распахнулась дверь, и в комнату вбежал десятилетний Моня.

– Где мои хануке гельт?

Он прыгнул в постель к дедушке и бабушке. Наум и Ривка в белых ночных сорочках протянули ребенку монетки. Двойра остановилась в дверях и с улыбкой наблюдала, как расшалившийся Моня барахтается между стариками, а те пытаются его обнять…» (Тихман, 2005, 34)

В еврейском календаре ещё много праздников, в которых особое место отводится детям. Так, детским праздником считается также Пурúм (идиш. Пу́рим, бесс. идиш. Пúрем), когда устраиваются карнавальные шествия, маскарады и театральные действа капустникового типа на библейский сюжет Книги Эсфири, дети (взрослые, впрочем, тоже) едят сладкие треугольные пирожки озней Аман (ивр. – уши Амана; идиш. гоменташн, бесс. идиш. ументашн – кошельки Амана) и т. д.; Ту би-Шват (Новый год деревьев), праздник весеннего обновления природы, когда дети вместе со взрослыми сажают деревья. Однако эти и другие праздники еврейского календаря у Тихмана не упоминаются.

III. Обыденная жизнь еврейского местечка. Дети

Дети – всегда дети, какой бы национальности они ни были, и в исследуемом тексте тому есть масса конкретных подтверждений. Еврейский местечковый уклáд жизни мало чем отличался от соседей, да и от современного, за исключением некоторых черт эпохи, тоже. Как правило, мужчины, отцы семейств, зарабатывали, женщины-матери сидели дома, занимаясь детьми и хозяйством. При этом еврейские отцы никогда не гнушались общения, игры с маленькими детьми: «Уже темнело, когда Мотл добрался до своего покосившегося дома. Какое тут началось веселье! Дети лизали леденцы на палочке, смотрели сквозь них на огонь керосиновой лампы, по очереди и вместе забирались на колени к Мотлу, который превращался то в лошадь, то в паровоз» (Тихман, 2005, 22).

Да и педагогические приемы, которыми они пользовались при воспитании отпрысков, звучат вполне современно: «На порог выскочил кудрявый темноволосый девятилетний Левка:

– Я хочу с тобой ехать, папа, ты же обещал.

– Я-то обещал, но как ты себя вел? Приезжаю вчера – и что я слышу?

Лева попятился. Он понимал, что после вчерашнего никуда не поедет. Лева нашел пятерых еще слепых котят, занес их к соседке Гройсбергов, Фроське, которая на минутку вышла во двор, и уложил на ее подушку. Крику было на всю улицу» (Тихман, 2005, 35-36).

Центр притяжения детской жизни в Зинькове, средоточие всех игр – старая турецкая крепость. «На пороге стоял бледный перепуганный Иосиф, не смея даже заплакать. По лбу стекал ручеёк крови. Ребята столпились возле калитки:

– Это не я, это не я, это случайно!

Зиньковчане знали своих детей. Почти у всех были шрамы на голове. Разве можно не кидать с крепостных стен камни? Зачем тогда крепость? Кто-то обязательно попадал под этот град, но, к счастью, всегда кончалось пустяками. Иосиф, убедившись, что ругать не будут, приступил к следующему действию драмы – достаточно громко.

– Не плачь, не плачь, мое солнышко, сейчас мама промоет твою ранку. Мотл, дай-ка мне зеленку.

Мотл и Молка дули на ранку Иосифа, который тщетно пытался увернуться от маминых рук». (Тихман, 2005, 83). «Он никогда не был наедине с девушкой, разве что в детстве, когда мальчишки и девчонки бегали по улицам и играли здесь, на крепости» (Тихман, 2005, 24)

А кто не готов узнать себя в таком автобиографическом эпизоде: «Яша уже научился писать чернилами; он аккуратно обвёл пером траурную рамку вокруг портрета Сталина, а теперь заканчивал обводить сам портрет»? (Тихман, 2005, 87). За тем исключением, что в более поздние времена на изрисованный портрет в газете вообще никто не обратил бы внимания, за рисование в учебнике – можно было получить неуд по поведению, а в 53-м году маленькому Яше Тихману, а главное, его отцу, рисование по портрету Сталина могло стоить – и едва не стоило – очень многого.

Как все дети во все времена, маленькие зиньковчане хулиганили кто во что горазд: через послевоенные главы романа рефреном проходит фраза «Что бы ни происходило в Зинькове, хоть один из братьев Тихманов почти наверняка принимал в этом участие …ведь их все-таки трое!» (Тихман, 2005, 91-92).

Как все советские дети, маленькие зиньковские евреи увлеченно собирают металлолом: «С утра по местечку разносился грохот: собирали металлолом. Зиньковские ребята изо всех сил помогали тяжёлой металлургии – стаскивали в школьный двор все, что только не так лежит или висит. Пружинные матрасы от кроватей, плохо закрепленные металлические калитки… Кто-то тащил из дому кастрюли, казаны. Кто-то прикатил с МТС вполне пригодные бочки из-под масел». (Тихман, 2005, 91).

Местечко Зиньков было смешанным по национальному составу населения, евреев и украинцев там было примерно поровну. И во всем, что касается обыденной, не ритуальной стороны жизни, еврейские дети (и взрослые) что до войны, что после, ничем не отличались от своих нееврейских сверстников, жили общей с ними

жизнью, зачастую воспринимая представителей другой национальности как членов своей семьи – вплоть до того, что во время немецкой оккупации украинцы спасали еврейские семьи (в первую очередь – детей) от неизбежной гибели. Впрочем, бывали и обратные случаи – полицаями, шуцманами тоже были украинцы…

В семье Тихманов после войны членом семьи была украинка Катя, «няня троих маленьких Тихманов» (Тихман, 2005, 87). «К Тихманам она [Катя] попала совсем девчонкой. В Катиной семье было восемь детей, её родители-крестьяне не сводили концы с концами. Решили отдать дочку в прислуги. Отдать-то отдали, а вот делать она ничего толком не умела. У Тихманов Катя научилась всему, в том числе прекрасно готовить. А еврейские обычаи знала не хуже, если не лучше некоторых евреев. Ее природный ум, словно бриллиант после огранки, засверкал по-новому. Добрые карие глаза, широкие брови и вельветовый Катин халат были для трёх братьев Тихманов, которых она вырастила, надёжной защитой от бед и превратностей жизни. Нянино лицо светилось ласковой улыбкой, даже когда она вроде и не улыбалась» (Тихман, 2005, 91).

Еврейские дети могли быть молочными братьями своих украинских сверстников: «рáнним утром Мотл снова пустился в путь: наведался в те дома, где родились маленькие зиньковчане. С вечера Люба сцедила для его детей почти стакан грудного молока. Зашел Мотл и к Бурковским, и к Токарчукам. И там его ждало молочко. Уже пять месяцев эти женщины кормили близнецов Мотла и Двойры» (Тихман, 2005, 68).

Да и праздники у всех зиньковчан, независимо от их национальности или вероисповедания, всё чаще становились общими: «На зимние каникулы ребята получили главный подарок – снег! Все, на чем только можно кататься, пошло в ход: самодельные лыжи, санки, кусок доски или фанеры. Дети и взрослые, кто на чём, летели по укатанной зимней дороге вниз – почти до пивзавода, а навстречу поднимались другие, с раскрасневшимися щеками, с досками или санками в поводу. И так с утра до вечера: вниз – вверх, вверх – вниз. Одинаково облепленные снегом, одинаково одетые в фуфайки и валенки, одинаково сопливые и переполненные счастьем, дети не могли оторваться от стремительных снежков и внушительно неподвижных снежных идолов. По вечерам во всех домах была одна картина: едва добравшись до подушки, дети засыпали, а возле печек сушилась насквозь мокрая одежда, обувь. В каждом доме поселялся нежный хвойный дух: как волшебный клад, поблёскивала ёлка. Орехи, завернутые в серебряную фольгу, яблоки и карамельки, цепи из цветных бумажных колец прятались в складках ее роскошной зеленой шубы» (Тихман, 2005, 85). Иначе говоря, новогодняя ёлка наряжалась в каждом доме, не воспринимаясь элементом православного Рождества.

Это трижды повторённое «одинаково»: «***одинаково*** облепленные снегом, ***одинаково*** одетые в фуфайки и валенки, ***одинаково*** сопливые и переполненные счастьем» – во многом является ключевым словом исследуемой темы: еврейское местечковое детство, сохраняя этническую специфичность, приобретает также и специфичность региональную, попадая под влияние соседей: украинцев, молдаван, русских и т. д. Еврейским общинам мира зачастую было свойственно закрываться от соседей, от влияния извне, уходить в гетто, закрываемое не снаружи, а изнутри; но евреи Российской Империи, позднее Советского Союза, еще позднее – на современном постсоветском пространстве всегда были специфичны тем, что, вливаясь в общекультурную среду, обогащая её и обогащаясь ею, тем не менее сохраняли свою еврейскую идентичность, никогда не изменяя ей.

Примечания

В тексте и цитатах идишские слова везде приведены в принятой русской транскрипции, в скобках в случае региональной специфики даны два варианта: литературный идиш и бессарабский диалект идиша.

Литература

Краткая Еврейская Энциклопедия. В 11 т. Иерусалим, 1976-2005.

Тихман Я. Мотл-шотхен. Кишинэу, 2005.

Rezumat

Articolul dat este dedicat explorării a chestiunilor legate de copilărie într-un ştetl evreiesc din secolul a XX-lea, pe baza romanului de Jacob Tihman «Motl-şothen». Ca o baza metodologică de cercetare a fost selectată metoda de lectură comentată fragmentelor alese legate de fenomenul de a fi investigate.

Cuvinte-cheie: etnologie literară, etnologie copilăriei, ştetl evreiesc, selecţie, comentariu de lectură, ritual, traditie, ciclu de viata, ciclu anual, identitate, multiculturalismul.

Резюме

Статья посвящена изучению вопросов, связанных с детством в еврейском местечке в XX веке на материале романа Якова Тихмана «Мотл-шотхен». В качестве методологической основы исследования принят метод комментированного чтения, при этом из художественного текста выделены фрагменты, относящиеся к исследуемому явлению.

Ключевые слова: литературная этнология, этнология детства, еврейское местечко, выборка, комментированное чтение, обряд, традиция, жизненный цикл, годовой цикл, идентичность, мультикультурализм.

Summary

The present article is devoted to the problems, connected with childhood in Yiddish shtetl in XXth century. The study is based on the novel by Jacob Tihman «Motl-shothen» as a source of ethnological information. Methodologically the method of ***commented reading*** with selecting the text fragments related to the phenomenon to be investigated is chosen.

Key words: literary ethnology, ethnology of childhood, Yiddish shtetl, selection, commented reading, ritual, custom, life cycle, annual cycle, identity, multiculturalism.

Ж. И. КУШНИР

ЖИЗНЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ДОКТОРА МОИСЕЯ ВАЙНШЕЛЬБОЙМА В АСПЕКТЕ ОХРАНЫ ДЕТСТВА

В данной статье предполагается осмыслить в аспектах культурологии и этнологии жизнь кишиневского врача Моисея Вайншельбойма и его немалые заслуги в области охраны детства в Бессарабии первой половины XX в.

Моисей Михайлович Вайншельбойм родился 10 января 1895 г. в городе Ровно Волынской губернии. Семья вскоре переехала в Кишинев, где М. Вайншельбойм провел большую часть своей жизни. Он вернулся сюда, получив высшее медицинское образование в Петрограде (Петроградский психоневрологический институт, 1914-1916) и в Яссах (медицинский факультет Ясского университета). Эта жизнь оборвалась в 1943 г. в городе Ворошиловске (ныне Алчевск Луганской области Украины), где доктор М. Вайншельбойм и его близкие были убиты.

Основной культурологический «инструмент», используемый в данной статье, – это введенное М. Гершензоном (1869-1925) понятие «Гольфстремы духа». А выбор «точек на линии потока» (Гершензон, 1922, 6) подчинен этнологическому критерию: рассматриваются лишь те из них, к которым доктор М. Вайншельбойм, интеллигентный бессарабский еврей, мог быть причастен (в том числе несколько «точек», представляющих «русскую» составляющую).

Подчеркнем: культурологическая концепция, связанная с «Гольфстремами духа», которую М. Гершензон – бессарабский еврей, уроженец Кишинева и выдающийся философ российского Серебряного века – de facto разработал в своих многочисленных трудах [1], по самой своей сути ориентирована отнюдь не на замкнутость (этническую или любую другую). Концепция Гершензона зиждется на идеях глубокого единства микро- и макрокосма. «Среди таких трактатов следует, очевидно, в первую очередь назвать его позднюю книгу "Гольфстрем" (1922), которая представляет собой, по сути, дерзкую попытку вывести гуманитарное познание мира на новые, невиданные ранее методологические уровни, – как автор сам это определяет, "в открытое море общечеловеческого мышления"», – отмечает Р. Клейман, выдающийся ученый, чей вклад в гуманитарную науку во всей его полноте еще предстоит осмыслить (Клейман, 2001, 438) [2]. Как известно, Р. Клейман принадлежит и заслуга глубоких исследований гершензоновского наследия, в том числе – выявления его культурологической концепции и ее введения в научный оборот.

Напомним, что, по Гершензону, «Гольфстремы духа» – это «вечные течения», которые, зародившись «в неисследимой глубине духа», текут «от пращуров до нас и дальше в будущее», причем «проходят чрез каждую отдельную душу, потому что не в час рождения рождается личность, как и смерть не уничтожает ее»; «один из этих Гольфстремов духа», исследуемый Гершензоном с целью «в беспредельных пространствах времени найти самого себя», проходил через «две точки на линии потока»: это были Гераклит и Пушкин (Гершензон, 1922, 5-6). А значит, гершензоновские «Гольфстремы», подобно юнговским архетипам (глубинное родство этих идей подчеркивает Р. Клейман [3]), обладают следующим парадоксальным качеством: они существуют и вне каждой отдельной души, но до такой степени составляют ее суть, что, лишь прикоснувшись к ним, человек обретает возможность найти самого себя. Налицо парадоксальная идея глубинного единства индивидуального и универсального начал – причем индивидуальное не «растворяется» в универсальном, а, напротив, расцветает, – которая характерна и для «диалогической» концепции М. Бубера (1878-1965) [4].

Среди «точек на линии потока» того «Гольфстрема духа», к которому был причастен доктор М. Вайншельбойм, прежде всего упомянем традицию охраны детства у евреев древности. Информация об этой традиции, доступная современной науке, почерпнута в основном из еврейских священных книг. Ведь ни один специальный древнееврейский трактат, посвященный медицине, не сохранился, о чем приходится сожалеть: судя по имеющимся сведениям [5], медицина древних евреев достигала вершин, впоследствии утраченных. Известно следующее: древние евреи осуществляли весьма необычный для древности принцип, который, казалось бы, должен был загубить «популяцию». Ведь в целях ее сохранения многие народы древности уничтожали или выбрасывали младенцев, которые были слабыми или с физическим уродством, или «лишними» (если нехватало еды). А евреи – по свидетельству Тацита, который ставил их в пример римлянам, – считали святым долгом вырастить всех детей [6].

Несмотря на столь вызывающе сверхэтичное отношение к человеческой жизни, уделом древних евреев почему-то оказались не гибель, не вырождение, а, напротив, устойчивое существование этноса и, сверх того, особые познания в области медицины и анатомии, которыми не располагали, например, древние греки. Некоторые из этих познаний, будучи утрачены самими евреями (те подпали под авторитет эллинистической медицины, позаимствовав как ее достижения, так и ее ошибки), вновь стали достоянием человечества лишь много веков спустя.

Отметим: этому же «Гольфстрему духа» принадлежит и весьма удаленная от древнееврейской «точки» – по времени, в пространстве, этнически

– убежденность Н. Бердяева (1874-1948) в том, что истинное спасение мыслимо лишь как спасение каждого [7].

Особой «точкой» рассматриваемого «Гольфстрема духа» был тот пафос западного позитивизма, врачебного, в частности, который полагал своей целью спасти всех. Его «формула» следующим образом «озвучена» в повести А. Битова «Похороны доктора» (прототип героини – Е. Ральбе, тетка автора, хороший врач, еврейка, современница М. Вайншельбойма): «Не столько она считала, что всем можно помочь, сколько что всем **нужно**. <…> Вот эта неспособность сделать хотя бы и чуть-чуть **не все** и эта потребность сделать именно совсем **все**, что возможно, – этот императив и был сутью "старых докторов, каких теперь не бывает" и каким она, последняя, была» (Битов, 1996, 274-275).

К этой «точке» сам доктор М. Вайншельбойм и его деятельность по охране детства причастны непосредственно. Одно из свидетельств – статья М. Вайншельбойма «Забота о ребенке» в бессарабском журнале «Здоровье» (февраль 1929 года). Для автора история человеческого общества есть убыстряющийся приход цивилизации; она являет себя миру именно сокращением детской смертности, которая есть следствие «полуварварства», «тьмы» [8]. Автор ставит своей целью вырвать из лап «тьмы», она же смерть, детские жизни («Задача колоссальная, сил – больно мало. Но делать надо»): рассказывая о том, «как французы, немцы, шведы, американцы и прочие культурные народы берегут своих деток; какие для этого учреждения имеются, какие результаты достигнуты», он рассчитывает побудить «тех, кто в силах выполнять, подражать нашим соседям» (Вайншельбойм, 1929, 7-8). «Влечение к такой деятельности» у М. Вайншельбойма, как отмечает Я. Копанский, «проявилось еще в молодые годы. Свидетельством этому – краткая информация в рубрике "Пожертвования" газеты "Бессарабия" от 11 февраля 1920 г.: "Поступило в кассу о-ва "Эзрас Хойлим" ("Помощь больным") через попечителей Бульба и Вайншельбойма собранные ими на бракосочетании Дорфман и Мардер 50 р.» (Копанский, 1995, 6).

Позитивистским пафосом исполнена и научная работа М. Вайншельбойма «Massa şi Psihozele Masselor (Mişcarea Frankistă din punct de vedere a psihozelor collective): Teză pentru doctorat în medicină şi chirurgie» [9] (1924). Знаменательно, что молодой ученый, во всеоружии своей науки исследовавший патологические состояния массового сознания, посвятил этот весьма специальный труд жене и ребенку («soţiei şi copilului meu»). Поскольку от патологий массового сознания тяжко страдают дети, а для позитивистских представлений автора «точно диагностировать» почти означало «излечить», можно предположить в этом посвящении и такой подразумеваемый аспект: во имя своего ребенка (первенец, новорожденная Рахиль) доктор М. Вайншельбойм осуществил труд, который, пусть косвенно, но оберегал других детей. Ведь благодаря ему становилось возможным «să stabilești o diagnoză exactă eroului acestei psihoze şi ucenicilor lui». Так что автор навсегда сохранил глубокую признательность к профессору К. Пархону – известному румынскому ученому и декану медицинского факультета, под руководством которого была написана работа. Во «Введении» к ней автор поясняет, что массовые психозы есть законный предмет именно медицинского исследования и не имеют отношения ни к творчеству масс, как полагает марксизм, ни к превращению людей в стадо, как видится индивидуализму. По Вайншельбойму, для точной оценки этих патологических состояний следует проникнуться мыслью: «Medicina, ca o ştiinţă a tuturor lăturilor vieţei omeneşti, "este înainte de toate, – după cum în repetate rânduri ne-a menţionat Dl. Prof. Dr. Parhon în timpul cursurilor şi conferenţilor d-sale, – o parte de biologie"» (Vainşelboim, 1924, 5-6).

Как бы ни относиться сегодня к этой убежденности, она свидетельствует: причастность М. Вайншельбойма к упомянутому «Гольфстрему духа» являла себя и таким образом, через позитивистский пафос. Доктор М. Вайншельбойм ревностно следил за достижениями науки («в том числе и за счет регулярно получаемой из-за рубежа литературы»): считал долгом использовать их для блага пациентов, причем с максимальной эффективностью (Копанский, 1995, 6). Эта черта еще в детстве впечатлила Давида, его сына, который много лет спустя характеризовал ее так: «Среда, которую создал отец и в которой мы жили, вся была выстроена на одном: нельзя проходить мимо главного» [10].

Напомним еще об одной «точке» рассматриваемого «Гольфстрема духа» – о хасидизме. Как известно, круг идей, разрабатываемых этим мистическим течением в иудаизме (оно, возникнув в XVIII веке, распространилось и на Бессарабию), оказал огромное влияние на Мартина Бубера, который полагал: «Хасидское учение – это вершина иудаизма. И вот его послание всем: "<…> Существование останется бессмысленным для вас, если вы сами не проникнете в него деятельной любовью. <…> Ради того, чтобы вы могли это начать, Бог создал мир. Он отделил его от Себя, чтобы вы могли приблизить его к нему. Встречайте мир полнотой своего бытия, и вы встретите Его"» (Бубер, 1989, 20).

Эта деятельная любовь, эта устремленность к полноте своего бытия, которыми человек, по М. Буберу, призван приближать мир к Богу, весьма напоминают линию поведения, избранную М. Вайншельбоймом. Правда, в ту пору в его среде образованность и вера в науку обычно не сочетались с верой в Бога (в какое-либо высшее, чем человек, духовное начало) [11], при этом требования к собственной этичности были очень высоки [12]. Среди «Хасидских рассказов», любовно собранных М. Бубером, есть один под названием «Доброе безбожие». Рабби Моше Лейб, цаддик, объясняет, «для чего создано безбожие»: оно бывает крайне полезно, когда другой человек нуж-

дается в помощи, ибо тогда «нужно действовать так, будто нет Бога и во всем мире некому помочь тому человеку, кроме тебя» (Бубер, 1989, 185).

Вкратце охарактеризуем ту внешнюю ситуацию, в которой М. Вайншельбойм был призван действовать.

Напомним, что в межвоенный период 1918-1940 годов «большинство еврейского населения принадлежало к неимущим и малоимущим слоям населения. Многие из них находились за чертой бедности. <...> Согласно официальной статистике, евреи составляли в 1930 году почти одну четверть людей (10464 человека из 42939 по Бессарабии в целом), которые имели "случайные и временные заработки"» (Копанский, 2002, 20). Нищета не могла губительным образом не отражаться на детях.

Дело усугублялось еще и той разновидностью ксенофобии, которая очень неточно зовется антисемитизмом, представляет собой крайне запутанное (отчасти умышленно) понятие и требует отдельного рассмотрения как сама по себе, так и в своем воздействии на судьбы бессарабских современников М. Вайншельбойма, евреев и неевреев. Здесь отметим только: суть этой ксенофобии можно рассматривать как антипод упомянутого «Гольфстрема духа», поскольку она сводится к тенденции исключать некую группу людей, а именно евреев, отовсюду, откуда исключение мыслимо и даже не мыслимо: не только из всяких возможностей жить, но даже из рода человеческого. Бердяев расценивал такого рода явления как «кризис человека», «отречение от ценности человека, последней ценности, уцелевшей от христианства. Мы это видим в таких социальных явлениях, как расизм, фашизм, коммунизм, как идолатрия националистическая и идолатрия интернационалистическая» (Бердяев, 1994, 497-498). Бердяеву принадлежит и очень тонкое наблюдение: «В смерти, в убийстве, в ненависти есть предел чуждости. Зло может быть очень свойственно человеку, но в зле есть чуждость. Человек, одержимый злой страстью, в сущности, одержим силой, чуждой ему, но глубоко вошедшей в него и ставшей как бы его природой. Зло есть самоотчужденность человека» (Бердяев, 1990, 312). Эти мысли вполне согласуются с идентификацией упомянутых явлений как массовых неадекватных состояний сознания.

Такова была реальность, в которую в качестве врача и активного деятеля вступил доктор Моисей Михайлович Вайншельбойм.

В Кишиневе он становится одним из ведущих специалистов-педиатров. Принимает активное и творческое участие в формировании структуры и основных направлений деятельности Общества здравоохранения евреев (ОЗЕ) в Бессарабии [13]. В деятельности ОЗЕ, отмечает Я. Копанский, «преимущественное внимание отдавалось детям, и не только еврейским» (Копанский, 1995, 6); «с первых лет деятельности учреждений ОЗЕ их двери были открыты для больных всех национальностей <...> Так, в 1925 г. в Кишиневе было зарегистрировано 4 тысячи посещений нееврейских детей» (Копанский, 1994, 26). Было организовано лечение кардиологических болезней, трахомы, парши. Больным предоставлялись продукты (хлеб, масло, молоко). Оказывалась помощь и беженцам с Украины, оставившим родные места из-за погромов периода гражданской войны. Среди благотворительных служб были: «Капля молока», бесплатно снабжавшая младенцев из малоимущих семей специальным молоком, пастеризованным на кухне ОЗЕ; «Школьная медицина» – систематическое обследование детей в школе с последующим лечением выявленных больных; амбулаторные консультации с использованием рентгеновской аппаратуры, физиотерапевтическое лечение кварцевыми лампами, летние оздоровительные площадки для детей.

Результат этой деятельности – оздоровление детей и значительное уменьшение детской смертности [14].

Пресса нередко отмечала нетривиальный характер отчетов М. Вайншельбойма на собраниях и съездах ОЗЕ, заявляя, что его доклады ничуть не похожи на обычный трафаретный отчет благотворительного учреждения. Они почти всегда содержали элементы научного анализа с использованием медицинской статистики, данные «иллюстрировались диаграммами и картинами при помощи волшебного фонаря» [15].

Вайншельбойм выступает с многочисленными публичными лекциями медицинско-просветительского характера, чаще всего на идиш; лекции пользуются популярностью. Много сил отдает оборудованию «Дома здоровья» – приобретенного для ОЗЕ двухэтажного здания. На торжественное открытие «Дома здоровья» в феврале 1929 приветственной телеграммой отзывается Альберт Эйнштейн [16].

М. Вайншельбойм организует отделения ОЗЕ в наиболее крупных центрах Бессарабии; эти отделения тоже творчески подходят к делу: в Бендер разрабатывают особую программу работы с грудными детьми, в Аккермане уделяют особое внимание детской стоматологии.

Примэрия Кишинева дает высокую оценку деятельности ОЗЕ, «работающего на благо населения без различия национальностей» [17].

После июня 1940 года М. Вайншельбойм получает назначение на должность начальника управления лечпрофпомощи детям Наркомата здравоохранения Молдавской ССР. В 1941 году М. Вайншельбойм, эвакуировавшись вместе с семьей в город Ворошиловск Ворошиловоградской области, активно включается в работу лечебных учреждений: руководит туберкулезным объединением, исполняет обязанности заместителя заведующего горздравотделом. По мнению коллег, он проявляет себя как «энергичный, знающий, любящий свое дело, хороший и честный врач» [18]. Покинуть Ворошиловск до прихода фашистов (12 июля 1942 г.) М. Вайншельбойм не успевает. Доктора Вайншельбойма, его жену, тещу и детей заключают в лагерь принудительного труда для евреев. В феврале 1943 года на обитателей лагеря устраивают облаву, которая

предвещает массовую казнь. Среди суматохи этого ада детям Вайншельбойма, и Рахили, и Давиду, каждому в отдельности, удается невозможное – ускользнуть из лагеря. Оба пробираются к единственному месту, где, как им казалось, можно обрести спасение, – к освященной трудами их отца туберкулезной больнице. По дороге их не остановил никто. Друг с другом они встретились. Детей, рискуя жизнью, спрятал у себя в доме Иван Демьянович Кулешов, который тоже был связан с этой больницей, – там работала его родственница. Иван Демьянович явил причастность к тому же «Гольфстрему духа», что и доктор Вайншельбойм. Местопребывание детей лишь чудом оставалось тайной для властей. Через неделю Кулешов нашел человека, который объяснил Давиду и Рахили, как пересечь под покровом ночи линию фронта и выбраться к Красной Армии. Он вел их полпути, а дальше – под морозным февральским небом, через замерзшую реку Северный Донец, мимо неубранных трупов германских солдат – и до самой Красной Армии брат и сестра шли одни. Как вспоминает Давид, капитан Коган напоил их горячим чаем.

Давид и Рахиль всю жизнь искали сведений о судьбе отца, матери, бабушки, но узнали немного. Житель Алчевска, школьный товарищ Давида, сообщил в письме: обитателей лагеря расстреляли в карьере, у обрыва, лишь слегка присыпав землей. Весной, когда трупы стали разлагаться, зенитчики-австрийцы подорвали зарядом скалу, «похоронив» убитых. После войны, когда началось строительство прокатных цехов металлургического завода, останки перевезли на городское кладбище [19]. Больше ничего существенного выяснить не удалось. Другая знакомая Давида рассказала, что доктор Вайншельбойм за миг до гибели вслух проклял фашизм, а также Гитлера.

Обе темы, входившие в сферу научных интересов и практической деятельности доктора Вайншельбойма: тема охраны детства и тесно связанная с ней тема коллективных патологических изменений сознания, – в наше время ничуть, к сожалению, не утратили своей актуальности. Однако появился более совершенный научный инструментарий, чем тот, которым пользовался М. Вайншельбойм. И это налагает на современный мир дополнительную ответственность за решение этих проблем. Не исключено, что в этом может оказать существенную помощь и «гершензоновская концепция Гольфстрема, – могучего течения, которое в конечном счете должно вынести нас всех в <…> горние высоты духа <…>» (Клейман, 2001, 111). Обратим внимание на слово «всех», которое в этом высказывании Р. Клейман связывает «Гольфстремы духа» с давней еврейской традицией гуманизма, к которой был причастен доктор Вайншельбойм.

Примечания

[1] Подробнее об этом см.: Клейман, 2001. С. 406-445; Клейман Р. Я. Два прорыва к высотам общечеловеческого духа (этнокультурная «Кишиневская составляющая» в творческом наследии М. Гершензона и Д. Кнута // Национальные образы мира: единство – разнообразие – справедливость. Материалы Междунар. науч. конф. Кишинев, 2003, с. 175-185), (Клейман Р. Я. Русская словесность как системообразующий фактор культурологической концепции Гершензона // Славянские чтения: Материалы научн.-теорет. конференции. Кишинев, 2003. 2004, вып. 2, с. 77-84), (Клейман Р. Я. Творческий метод М. О. Гершензона и теоретико-методологическая мысль в литературоведении XX века // Ежегодник Института Межэтнических Исследований. Кишинэу, 2001, т. 2, с. 106-111).

[2] «<…> Рита Яковлевна Клейман, доктор хабилитат, руководитель группы Этнологии евреев Центра этнологии Института культурного наследия АНМ, блестящий ученый, литературовед с мировым именем, исследователь творчества Ф. М. Достоевского, эрудированный и тонкий специалист по иудаике, автор глубоких междисциплинарных исследований на пересечении литературоведения, эстетики, общей методологии гуманитарного познания, культурологии» (Рита Клейман (IN MEMORIAM о ней) // Revista de etnologie şi culturologie. Chişinău, 2008, vol. 4, p. 202).

[3] Анализируя системообразующие черты этого наследия, Р. Клейман, в частности, пишет: «"Гольфстрем" в чем-то предвосхищает и бахтинские идеи "большого времени" (осмысление "вечных течений" и "заводей" в потоке единой мировой культуры от Гераклита до Пушкина), и якобсоновские штудии структурно-семиотического плана <…>; одновременно автор по-своему развивает юнговские идеи архетипов и коллективного бессознательного. Наконец, еще одна отличительная черта книги – поразительно острое чувство личной сопричастности автора к мировой цивилизации, чувство индивидуальной ответственности за судьбы культуры» (Клейман, 2001, 110).

[4] Как подчеркивает Р. Клейман, «Переписка из двух углов» Гершензона-Иванова оказала «серьезное воздействие на М. Бубера, который, в свою очередь, может рассматриваться в определенном смысле как предшественник Бахтина и его идей диалогизма. <…> Тем самым мы выходим на чрезвычайно интересную историко-культурную и шире – историко-философскую линию, связующую воедино М. О. Гершензона – Вяч. Иванова – М. Бубера – М. М. Бахтина» (Клейман, 2001, т. 2, 112). Напомним, что, подобно М. Гершензону, М. Бубер – еврей из Восточной Европы. Напомним также, что М. Вайншельбойм – современник их обоих.

[5] См., напр.: Медицина у древних евреев // Еврейская энциклопедия. М., 1991, т. 10, стлб. 742-762.

[6] Более того, сохранялась жизнь детям, чьи матери не могли ими разродиться. В Талмуде многократно упоминается столь невообразимая для древних времен операция, как кесарево сечение. Ребенок зовется там *иоце дофен* («вышедший через стену»): говорится о его правах, о правах его матери, о правах детей, родившихся после него у его матери. То есть женщина, пройдя патологические роды, оставалась жива и сохраняла способность к деторождению.

[7] «<…> я не могу думать лишь о собственном спасении, я должен думать и о спасении других, о спасении всего мира. Да и спасение есть лишь экзотерическое выражение для достижения духовной высоты, совершенства, богоподобия как верховной цели мировой жизни» (Бердяев,

1994, 355). Отметим: Николай Бердяев, известный русский философ, и доктор М. Вайншельбойм – современники.

[8] «Средние века. Огромная безграмотная полуварварская масса. <…>. Детей рождалось много, а умирало их без счету. <…> "Подкидывание" и убивание детей грудного возраста было поистине бытовым явлением. <…> Церковь показала пример: при храмах устраивались ясли, куда собирались и где вскармливались подкидыши. Это были первые всходы. <…> Время шло. Проходили столетия, но положение маленьких детей не менялось. Так же они погибали, как и раньше. <…> Но вот наступил век двадцатый. Цивилизация со всеми ее положительными и отрицательными сторонами быстро шагнула вперед. <…> Язык цифр все же самый правдивый. <…> Столько невинных детских жизней удалось вырвать из лап смерти!». Автор сообщает: всего 30-40 лет назад «в такой культурной стране, как Германия», пятая часть новорожденных погибала, не дожив до года, а уже в 1925 году эта цифра составляла 10 из 100; в Голландии «эта же цифра равна 4! Какой прогресс!». В Кишиневе же в 1922-1926 годах эта цифра составляла 26,7 из 100. «Можно понять отсюда, каково положение в деревне, где нравы грубее, тьма гуще <…>» (Вайншельбойм, 1929, 7-8).

[9] Яков Франк (1726-1791) – удачливый аферист, который на примере движения Саббатая Цви понял, что можно с большой выгодой выдать себя за мессию, за Бога и адепты найдутся. Так он и сделал, а потом перешел в католичество и жил богатым барином на покое. См. также: Еврейская энциклопедия. М., 1991, т. 15, стлб. 360-368.

[10] Информация, почерпнутая из личных бесед с Вайншельбоймом Давидом Моисеевичем, зафиксирована в личном архиве автора.

[11] Отметим: полагая себя атеистом или скептиком, такой человек, как правило, выполнял некий минимум религиозных ритуалов – отчасти из своеобразного уважения к традициям предков, отчасти из своеобразной нежности, которую к этим ритуалам, свидетелям своего детства, испытывал.

[12] А. Битов в «Похоронах доктора» пишет: «<…> в тот мир она, конечно, не верила (нет! так я и не постигну их поколение: уверенные, что Бога нет, они выше всех несли <…> заповеди <…>)» (Битов, 1996, 281).

[13] Этот филиал Всемирного союза ОЗЕ был учрежден в июне 1923 г. при решающей поддержке "Джойнта". Председателем был доктор А. Якир, секретарем (с 1924г.) – доктор М. Вайншельбойм, которому, поскольку доктор Якир состоял в руководстве целого ряда еврейских организаций, «пришлось взять на себя значительную часть организаторских функций» (Копанский, 1995, 6).

[14] Подробнее см.: (Копанский, 2002, 153).

[15] Цит. по: (Копанский, 1995, 6).

[16] А. Эйнштейн пишет: «Чрезвычайно обрадованный, шлю Вам пожелания к освящению Дома здоровья ОЗЕ в Кишиневе. К сожалению, я лишен возможности лично присутствовать на вашем торжестве. Я бы это, наверно, осуществил, если бы наши ленивые техники разрешили, наконец, проблему телеграфного переноса личности». Цит. по: (Копанский, 1994, 27).

[17] Цит. по: (Копанский, 1995, 6).

[18] Цит. по: (Копанский, 1995, 7).

[19] См. также: Коммунарцы. История Коммунарского ордена Трудового Красного Знамени металлургического завода. Донецк, 1965, с. 80-81. О пребывании М. Вайншельбойма с семьей в лагере принудительного труда для евреев и о том, что детям удалось бежать, а их родители и бабушка были расстреляны, см.: Решение суда сектора Ботаника мун. Кишинэу от 06 мая 2003. Дело № 2-823/03.

Литература

Бердяев Н. Самопознание. М., 1990.

Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х тт. Т. 1. М., 1994.

Битов А. Г. Империя в четырех измерениях. В 4-х тт. Т. 3. Харьков; М., 1996.

Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим, 1989.

Вайншельбойм М. М. Забота о ребенке // Здоровье, № 2. 1929.

Гершензон М. О. Гольфстрем. М., 1922.

Клейман Р. Я. Возвращение Гершензона: критико-биографический очерк // Гершензон М. О. Очерки прошлого. Избранное. Кишинев, 2001.

Клейман Р. Я. Русская словесность как системообразующий фактор культурологической концепции Гершензона // Славянские чтения: Материалы научн.-теорет. конференции. Кишинев, вып. 2. 2003, 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.

Копанский Я. М. Благотворительные организации евреев Бессарабии в межвоенный период 1918-1940 гг. Кишинев, 2002.

Копанский Я. М. Высокое чувство общественного долга // Наш голос, № 14-15. 1995.

Копанский Я. М. Джойнт в Бессарабии. Страницы истории. Кишинев, 1994.

Vainşelboim M. Massa şi Psihozele Masselor (Mişcarea Frankistă din punct de vedere a psihozelor colective: Tezã pentru doctorat în medicinã şi chirurgie. Iaşi, 1924.

Rezumat

În articol se examinează sub aspectul culturologic şi etnologic viaţa medicului evreu din Chişinău Moisei Vainşelboim şi meritele sale considerabile in domeniul ocrotirii copilăriei în Basarabia în prima jumătate a secolului al XX-lea.

Cuvinte cheie: «Golfstreami de spirit», ocrotirea copilăriei, pozitivism.

Резюме

В аспектах культурологии и этнологии рассматриваются жизнь Моисея Вайншельбойма, кишиневского врача-еврея, и его значительные заслуги по охране детства в Бессарабии первой половины XX века.

Ключевые слова: «Гольфстремы духа», охрана детства, позитивизм.

Summary

This article examines the life of Moisei Vainşelboim, a doctor-Jew from Chişinău from cultural and ethnological points of view as well as his considerable services in the field of protection of childhood in Bessarabia in the first half of XX century.

Key words: «Golfstreams of spirit», protection of childhood, positivism.

Е. П. БРИК

ЕВРЕЙСКИЕ ТРАДИЦИИ И ИХ ОСОБЕННОСТИ В ОБЩИНАХ МОЛДОВЫ: АСПЕКТ ДЕТСТВА

Цель настоящей статьи – рассмотреть особенности еврейских традиций общин Молдовы в отношении детства.

Уточним, какой именно интервал жизни человека в еврейской традиции относят к периоду детства. Совершеннолетие, по законам торы, наступает в тот момент, когда мальчику исполняется 13 лет, а девочке – 12.

Мальчик, которому исполнилось 13 лет и один день, считался физически взрослым и правомочным. Он был обязан исполнять все религиозные заповеди, мог принимать участии в чтении Торы, считался членом миньяна. (Миньян – минимальная группа из 10 взрослых мужчин, необходимая для возможности проведения большинства религиозных мероприятий). Такого юношу называли Бар Мицва (сын заповеди), а в 15 веке это название перешло и на обозначения самого события (Краткая Еврейская Энциклопедия, 1976, 298). С этого возраста юноша мог служить в армии, если этого требовала военная и политическая необходимость.

Девочка, достигшая 12 лет, называлась соответственно Бат Мицва (дочь заповеди). На само событие это название перешло только в 19 в. (Краткая Еврейская Энциклопедия, 1976, 304). С этого возраста девушка могла зажигать свечи в субботу, а ее отец и братья – искать ей жениха.

В иудаизме брак рассматривается как наиболее желательный статус человека. Главная задача брака – продление и увеличение рода человеческого (Штейнзальц, 2001, 80). Из этого следуют традиции, которые относятся к родильной обрядности и направлены на будущего ребенка и его мать.

В период беременности поведение женщин и все, что с ней происходит, оказывает на будущего ребенка чрезвычайно сильное воздействие – как физическое, так и духовное. Поэтому ортодоксальная традиция требовала, чтобы беременная женщина тщательнее, чем обычно, соблюдала законы о кошерности пищи. Кошерная пища – пища, разрешенная к употреблению членам еврейской общины. Например, не кошерной, то есть запрещенной, или трефной пищей, является свинина, падаль, насекомые, морские угри и т. д. Женщина должна была более тщательно соблюдать законы, касающиеся внешнего облика и поведения. Желательным представлялось также посещение уроков Торы для женщин и регулярно осуществляемая благотворительность.

В то время, когда были определены данные предписания, в семьях, как правило, было много детей и женщина постоянно или была беременна, или кормила родившегося ребенка. Исполнение упомянутых предписаний успокаивало женщину и способствовало ее нормальным родам. (Естественно, что такое успокоение женщина могла найти в кругу своих сверстниц и подруг на уроках Торы.)

Поскольку впечатления от увиденного могут сильно повлиять как на женщину, так и на плод, беременной не рекомендовалось смотреть на безобразное, вызывающее отвращение, на «нечистых», с точки зрения Торы, животных. К таковым относились, кроме свиней, большинство хищников и некоторые домашние животные, например, кошки и собаки. С точки зрения сегодняшней гигиены – это правильно.

Тем не менее, в некоторых районах бывшей Бессарабии, особенно на Севере, была традиция, согласно которой для беременной женщины было хорошо иметь в доме маленьких котят или собачек: считалось, что это облегчает роды. Эта традиция нигде не записана, и, по-видимому, имеет корни местного происхождения.

Интересен обычай, который предписывает женщине никому, кроме ближайших родственников, не говорить о своей беременности до начала пятого месяца. Этот обычай сохранился до настоящего времени, причем его придерживаются во всех регионах Молдовы и Румынии. Достаточно сложно сказать, имеет ли этот обычай чисто еврейское происхождение или связан и с местными традициями и обрядами

В любом случае, интересно отметить популярность у беременных женщин и молодых матерей красной нити от сглаза. Причем, ее носят как в странах диаспоры, так и в самом Израиле. Отличие только в том, что в Молдове и Украине, например, обычай требует, чтобы нить подарил и надел на руку или ногу женщине близкий старший член семьи, например, мать или бабушка. В Израиле стараются купить её в Иерусалиме.

Каббала приписывала для охраны женщины перед родами вешать на стенку специальные тексты из книг и читать молитвы и псалмы, отводящие беды от человека (Штейнзальц, 2003, 45).

Как только женщина узнает о своей беременности, с этого дня и до самых родов она должна была читать 2-ю главу книги псалмов Тегилим, повторяя еще раз в конце ее стих 2-й («Ответит тебе Господь в день беды...»). Эту главу книги ей следовало читать и перед сном. Естественно, что данная часть традиций сохраняется только в ортодоксальных семьях.

Еврейская традиция категорически запрещает мужу присутствовать при родах.

С первыми днями жизни младенца был также связан ряд обычаев.

Над входной дверью в квартиру и над дверью в комнату, где находились роженица и новорожденный, а также, согласно одному варианту этого обычая, над окнами этих комнат, прикрепляли освященные вещи.

Смысл этого обычая заключается в том, чтобы первое, что увидит младенец, была вещь, освященная Торой, что естественно должно было защитить семью и младенца. С этой же целью иногда рядом развешивают листы с текстами благословений или портреты праведников.

Кроме того в ряде европейских общин бытовал обычай класть в кроватку младенца священные книги, в том числе книгу псалмов.

Разумеется, священные книги не должны были находиться около младенца, когда его переодевают, пеленают или купают.

После рождения ребенка мать в канун Суббот и праздников зажигает на одну свечу больше, чем прежде.

Каждый вечер возле кроватки новорожденного мальчика собирали детей, которые хором читали главную еврейскую молитву единобожия «**Шма, Исразль**», после чего им раздавали сласти. Таким образом, считалось, что младенец, который еще не видел как следует, уже слышал святые слова.

В том случае, если родился мальчик, предусмотрена была еще одна традиция – специальная торжественная трапеза в субботнюю ночь, предшествующую дню обрезания младенца. Трапеза была в честь благополучия мальчика и состояла из легкого угощения и сладостей.

Ашкеназийская традиция предусматривала во время трапезы за благополучие мальчика присутствие на столе чечевицы и гороха. Чечевица и горох считалась пищей скорбящих людей.

Религиозные евреи объясняли это тем, что мальчик в момент рождения «забыл» содержание Торы, которую он изучил, находясь в чреве матери и теперь восполнит эту потерю своими силами (Телушкин, 1992, 39)

Всю ночь перед обрезанием младенца не спят, изучая Тору около его кроватки. Такая ночь в традициях ашкеназийских евреев называлась ночь бдения (на идише – вахт нахт).

Новорожденной девочке давали имя в синагоге в ближайший день, когда читают Тору. Отца новорожденной вызывали к Торе и после прочтения соответствующего отрывка произносили особую молитву благословения, в ходе которой девочке давали имя.

Интересны традиция и правила, согласно которым давали детям имена. Во многом это зависело от страны обитания и той этнической группы, к которой относилась еврейская община. В основном на территории Молдовы проживали евреи ашкеназим – евреи, предки которых жили на территории Германии и Польши.

Вплоть до начала 20 века проживала на территории Бессарабской губернии и небольшая группа сефардов – евреев, предки которых являлись выходцами из Испании (Габинский, 1992, 20).

До начала 20 века в обеих группах не называли ребенка новым, выдуманным именем или именем злодея и нечестивца. Древний обычай – давать детям имена близких родственников, чаще всего дедушек, бабушек, дядей и тетей. Однако у ашкеназских евреев не принято давать ребенку имя еще живущего человека. Только если отец ребенка умер до его рождения, то мальчика принято было называть его именем.

В большинстве еврейских семей на территории бывшей Бессарабии, вплоть до настоящего времени, редко встречается случай, когда имя ребёнка повторяет у мальчика имя отца, или у девочки – имя матери. Более того, в городах и местечках на севере Молдовы, почему-то считалось плохим знаком, чтобы совпадали имена супругов.

На территории Приднестровского региона чаще можно отметить, что одной из дочерей дают имя матери, и, соответственно, один из сыновей получает имя отца. Связано ли это с тем, что на территории современных Бендер и Тирасполя ещё в 19 веке проживала группа евреев сефардов? Ответ на этот вопрос требует дополнительного исследования фамилий. Кроме того, такая традиция характерна для смешанных семей.

Естественно, что к началу 20 века в еврейских семьях стали появляться не только традиционно еврейские имена, но и имеющие славянские, тюркские и другие корни. С одной стороны, это связанно с ассимиляционными процессами и смешанными браками, а с другой – взаимным влиянием культур разных народов, проживающих вместе. Не следует забывать, что ряд еврейских имен, особенно библейских, также перешли в традиции некоторых стран и народов.

Ряд традиционных еврейских имен, которые сложны или неадекватно воспринимались на слух окружающим, нееврейским населением переделывались, либо несколько изменялись. Например, еврейское имя Борух заменялось именем Борис.

В XX в., особенно в советское время, часто давали ребенку одно имя в документах, и, если в семье продолжали придерживаться религиозных традиций, другое – его древнееврейский эквивалент – в синагоге.

Еврейская традиция позволяет давать ребенку несколько имен. На территории Молдовы встречались имена, составляющие смесь из нескольких имен близких родственников. Например, из имен Бетя, Мордехай и Лея – составлено имя Бемола.

По древнему обычаю решающее слово при обсуждении вопроса, какое имя дать первому ребенку,

принадлежало отцу, какое имя дать второму ребенка – решала мать, как назвать третьего – снова отец и т.д. в том же порядке.

В течение нескольких тысячелетий символом союза между Богом и евреями служила ритуальная операция по удалению у мальчика крайней плоти – обрезание. Обрезание (на иврите «брит мила») – первая заповедь, которую отец обязан исполнить для своего сына, и вторая по счёту из 613 заповедей Торы (Еврейская Энциклопедия, 1991, 896).

Обрезание следовало совершить на восьмой день после рождения ребенка. Желательно в присутствии миньяна.

Ритуал проводился в следующем порядке. Честь внести ребенка в то помещение, где ему будет сделано обрезание, оказывали мужчине и женщине. Чаще всего это была супружеская пара. На идише их называли кватер и кватерин.

Кватерин не должна была быть беременной. Она принимает младенца из рук матери и вносит в помещение; там из ее рук его принимает кватер и подносит к особому креслу, которое называлось креслом пророка Элиягу. Когда младенца вносили, то все присутствующие вставали и приветствовали его. Младенца кладет на кресло пророка Элиягу другой мужчина из присутствующих.

Обрезание проводит специальный человек, которого называли могель, а в Бессарабии – моэль. У моэля должно быть официальное разрешение авторитетного раввина на право совершать обрезание.

После операции обрезания моэль брал бокал вина и произносит благословение. Младенцу тоже вливали в рот каплю, вина из бокала, над которым произносят эти благословения.

Принято было в начале праздничной трапезы, после церемонии обрезания, давать деньги на благотворительность и для нужд учебных заведений, где обучают Торе, в качестве задатка за обучение новорожденного.

Категорически запрещалось совершать обрезание младенцу, если есть хотя бы малейшее подозрение, что он нездоров. Если у ребёнка было лихорадочное состояние, общая болезнь организма или серьезные болезни глаз, предписывалось ждать выздоровления младенца и проводить операцию на 8-й день после выздоровления.

Интересно, что уже во втором веке новой эры Талмудисты описывали наследственные особенности гемофилии. Чтобы избежать смерти ребёнка, были установлены случаи, когда новорожденный освобождался от обрезания, но оставался при этом полноправным членом общины (Еврейская Энциклопедия, 1991, 908).

Существовал еще один обычай, связанный с рождением первенца – выкуп первенца. Первенца следовало выкупать у коэна. Коэнами считались потомки брата Моисея – Аарона и его сыновей. Право становиться коэном передавалась только по мужской линии, от отца к сыну. В некоторых еврейских общинах коэны исчезли или перестали играть какую-либо роль в обычаях и обрядах. Но среди ашкеназим, которые составляли большинство евреев Молдовы, коэны оставались, и сохранялся обряд выкупа первенца.

Если новорожденный был первенцем у своей матери, то, согласно законам Торы, по истечении 30 дней после рождения его следует выкупить у коэна, который выступает представителем Бога. Тора назначает единую цену для выкупа, равную 96,15 г чистого серебра.

Тот, кто желал исполнить заповедь как можно лучше, отдавал 101 г чистого серебра или соответствующую его стоимость в деньгах. В принципе разрешается отдать коэну любую вещь, эквивалентную данной стоимости.

Принято совершать выкуп первенца во время трапезы. Участие в ней считается большой заслугой.

Порядок церемонии выкупа первенца следующий: произнеся благословения над хлебом и приступив к трапезе, отец говорил коэну, что у него есть сын – первенец у своей матери. Коэн спрашивал отца, что он предпочитает: своего сына-первенца или те деньги, которые он обязан отдать в качестве выкупа сына?

Отец отвечал, что предпочитает сына, и тут же отдавал за него выкуп, после чего произносил благословения. Затем коэн произносил благословение над вином и все приступали к трапезе.

Принято было выкупать первенца днем. Но если 31-й день после рождения ребенка совпал с Субботой, праздником или постом, первенца выкупали ночью, после окончания этого дня, чтобы не медлить с исполнением заповеди. Не обязательно выкупать первенца там, где он находится. Отец имел право сделать это где угодно, и на порядок проведения церемонии это никак не влияло. По завершении церемонии выкупа первенца коэн имеет право вернуть деньги или подарок отцу ребенка – полностью или частично.

Мать не обязана выкупать своего первенца, если отца нет в живых. Если отец не выкупил первенца и не желал этого делать или отец умер, то, достигнув 13-летнего возраста, первенец обязан был выкупить себя сам. Коэны не выкупают своих первенцев.

С мальчиком был связан ещё один интересный обычай – первая стрижка. Когда исполнялось три года, в день его рождения его первый раз стригли, оставляя локоны на висках – пейсы. Ее устраивают дома или в синагоге. В честь этого события принято было собирать родственников и друзей, каждому из которых оказывали честь срезать ножницами немно-

го волос с головы ребенка, затем волосы подравнивали. Самому уважаемому из гостей предоставляли право срезать первый локон.

Данная традиция была связана сразу с несколькими факторами. Во-первых, после стрижки у мальчика оставались пейсы, что было обязательным для ортодоксальных евреев. Во-вторых, в странах Восточной Европы, в том числе и на территории Бессарабской губернии, мальчика трёх лет уже могли отдать в школу, ХЕДЕР.

В XIX и начале XX веков, когда многие евреи отказались от традиционной одежды и, соответственно, от ношения пейсов, обычай первой стрижки во многом стал исчезать. Достаточно просмотреть многие фотографии детей, снятые в то время, чтобы убедиться в отсутствии локонов у мальчиков до трех лет и, соответственно, пейсов в старшем возрасте.

Но интересно, что на территории Румынии и Молдовы во многих семьях появился обычай хранить первые локоны мальчика. Является ли это отголоском старой традиции или обычай был взят у других народов? Ответ требует специального исследования.

Последним обычаем детства, связанным как с мальчиками, так и с девочками, было празднование совершеннолетия. Совершеннолетие у мальчиков (Бар Мицва) справлялось в 13 лет, когда юноша принимал на себя обязанность исполнять все заповеди Торы. Веселье в этот день должно было быть подобным веселью в день свадьбы.

Отца и сына приглашали в синагоге к чтению Торы. Отец во время молитвы благодарил Бога за освобождение от ответственности за сына. Мальчик в этот день должен сделать пожертвования из своих карманных денег.

После завершения утренней службы в синагоге устраивали праздничное угощение, включающее сладкое и водку. Вечером устраивали праздничный банкет, во время которого мальчик мог произнести специально подготовленную речь на талмудические темы. Во время вечера также выступали раввин и другие уважаемые гости.

Совершеннолетие девочки праздновали гораздо скромнее. Девочка становится совершеннолетней в 12 лет (Бат Мицва), и особых церемоний с этим не связано. В некоторых общинах было принято праздновать Бат Мицву как обычный день рождения, в Бессарабии – как торжественное день рождения в домашнем кругу. В любом случае, вся полнота ответственности за свои поступки и обязанности исполнять заповеди относились и к 12 летней девочке.

Связь с родителями с наступлением Бар Мицвы и Бат Мицвы не прерывалась. Еврейская семья, традиционно, уделяла большое внимание семейным отношениям. (Гарольд Фиш,1993, 53). После совершеннолетия дети оставались вместе с родителями до создания своих семей или собственного дела.

Во многом для 12-летней девочки и 13-летнего мальчика детство продолжалось, просто возрастала ответственность и круг обязанностей.

Таким образом, еврейские традиции детства во многом сохранились и приобрели в общинах на территории Молдовы свою специфику.

Литература

Габинский М. Сефардский (еврейско-испанский) язык. Кишинев, 1992.

Еврейская Энциклопедия, т. XI СПб., 1991.

Краткая Еврейская Энциклопедия, т. 1. Иерусалим, 1976.

Телушкин Й. Еврейский мир. М., 1992.

Фиш Г. Еврейская революция. М., 1993.

Штейнзальц А. Семья. Иерусалим, 2001.

Штейнзальц А. Разговор о каббале. М., 2003.

Rezumat

In articolul propus sunt examinate tradiţiile esenţiale ebraice ale copilarie, luându-se în consideraţie deosebirile lor pe teritoriul Moldovei.

Cuvinte cheie: majoratul, kaşer, circumcizie, Brit Mila, tăierea moţului, Bar Mitzva, Bat Mitcva.

Резюме

В статье рассматриваются основные еврейские традиции детства с учётом их особенностей на территории Молдовы.

Ключевые слова: совершеннолетие, кошерность, обрезание, Брит Мила, первая стрижка, Бар Мицва, Бат Мицва.

Summary

This article examines the basic Jewish traditions of the childhood and deals with their features on the territory of Moldova.

Key words: majority, kosher, circumcision, Brit Millar, the first hairstyle, Bar Mitcva, Butt Mitcva.

В. СТАРКОВ

ІГРИ МОГО ДИТИНСТВА (ДИТЯЧІ ІГРИ В КИЄВІ В СЕРЕДИНІ XX СТ.)

Двір будинку № 5 по вулиці Героїв Трипілля (до того і нині – Спаській), де я мешкав із середини 1948 до жовтня 1956 року, майже як усі двори на Подолі, при уявній схожості, був неповторний. Через вузький склепінчастий прохід довжиною метрів з п'ятнадцять, в якому могла пролізти хіба що полуторка, потрапляєш у прямокутний двір десь п'ятнадцять на тридцять метрів. Усі чотири сторони прямокутника різні. Різні – за "архітектурою". У пам'яті стерлися окремі деталі, але три сторони, в основному, були дво-триповерхові, з живописними дерев'яними галереями, східцями, підвалами. В кінці двору, паралельно вулиці стояв старий кремезний будинок, здається, на чотири поверхи з єдиним парадним. Через підвал у парадному можна було потрапити в кам'яну ущелину, шириною метрів п'ять, утворену глухими стінами будинків на вулицях Героїв Трипілля та Хоревій (як тоді звали, нині – Хорива). Це була "нейтральна" територія, на якій періодично розгортались ігри "*у війну*", які зводились до нежорстких банальних бійок з однолітками з Хоревої. Такі ж "військові" дії відбувалися з однолітками сусіднього будинку по Героїв Трипілля № 3.

А щодо колективних ігор в самому дворі, то насамперед слід згадати про *ігри з м'ячем*. Невеликі розміри двору та велика кількість вікон заважали нормально грати у *футбол*, але вовтузитись з м'ячем, набивати його різними частинами тіла, окрім рук, було можливо. Нормально пограти у футбол в районі тодішньої Червоної (нині – Контрактової) площі було неможливо, бо вільного майданчика не можна було знайти. Взагалі футбол в моєму житті грав і грає донині велику роль, та про це розкажу згодом.

В нашому дворі дуже популярною була гра в "*штандера*". Грали всі дітлахи, які були тоді у дворі, зазвичай набиралось п'ять – сім гравців, в т.ч. і дівчатка. За різними лічилками обирали ведучого, який починав гру. Він підкидав вгору м'яч (звичайно це був невеликий гумовий м'ячик) і вигукував "штандер!" та ім'я якогось гравця. В цей же час гравці розбігались в різні боки і той, кого назвали, повинен був спіймати м'яч. Коли він ловив м'яча, який ще не досяг землі, то міг "перезапустити" його і назвати іншого гравця, в т.ч. і ведучого. Гравець, який спіймав м'яч у повітрі, вигукував "штандер!" (це він повинен був зробити обов'язково, якщо ловив м'яч після дотику його із землею). Гравці завмирали в тій позі, в якій їх застав вигук. Гравець з м'ячем мав влучити ним в когось з гравців і якщо влучав, то той, в кого влучили, ставав ведучим і гра продовжувалась. Існував і інший варіант розвитку гри, коли гравець, в якого влучили м'ячем, вилучався з гри і гра продовжувалась доти, доки не залишався один – переможець. Якщо ж гравець допускав промах, то залишався ведучим. Гра продовжувалась, поки гравці не втомлювались.

У такому ж складі ми грали у дворі "*у жмурки*". В цю гру грали повсюдно і вона мала багато різних варіантів. За лічилкою хтось ставав до стіни, затуляв ("зажмурював") очі і голосно рахував до якогось числа, звичайно – до десяти. Інші гравці ховались у дворі. Відкривши очі, ведучий починав шукати. Якщо він когось знаходив, то біг до місця "зажмурювання" і торкався його. Іноді першим міг прибігти і той, кого знайшли і тоді він вважався "незнайденим". Крім того, і інші гравці, поки ведучий когось шукав і далеко відходив від місця зажмурювання, могли вибігати із своїх схованок і робити себе, таким же чином, "незнайденими". Коли всі гравці ставали або "знайденими", або "незнайденими", гра продовжувалась і ведучим ставав останній "знайдений" або попередній ведучий, якщо він нікого не знайшов.

Про гру "*в квача*", коли ведучий, – "квач", – мав когось "заморити" (догнати і торкнутися) багато розповідати не треба, оскільки це загальновідома і розповсюджена гра. Обмежені розміри двору не давали розігнатися під час гри і на перший план виходила не швидкість, а спритність і здатність ухилитися від "квача". Існували деякі "допомоги" втікачеві, обумовлені заздалегідь, коли його не можна було заморити, якщо він схопиться за якийсь, наприклад, дерев'яний предмет. У дворі росла, здається, одна-єдина береза і ми часто під час гри "в квача" користувались її "допомогою".

Поширеною серед дітлахів, як дівчат, так і хлопців була *скакалка*. Перемагав той, хто найдовше не схибить у виконанні визначеної заздалегідь послідовності вправ із скакалкою. Починаючи від нескладних вправ (просте перескакування із незмінним положенням рук виконувалось десять разів і звалося "десятками", далі йшли більш складні "дев'ятки", "вісімки" і т.д. до самої складної "одиниці" і, згодом, все – в зворотному порядку) треба було виконати і більш складні. Якщо хтось не помилився, виконуючи вправи і дійшов в зворотному порядку до "десяток", то без перерви виконував ці вправи ще раз і т.д. доки не помилиться.

Цікавою "командною" грою була гра "*в секрет*". Всі гравці, за різними критеріями, поділялись на дві команди. Кожна команда шукала "потаємне" місце, де вона облаштовувала свій "секрет". Він являв собою невеличке заглиблення в землі, в яке на фольгу або обгортку від цукерки складали невеличкі уламки різнокольорового скла. Заглиблення накривали шматком прозорого скла і все це присипали землею. Робилось це в таємниці від іншої команди і коли обидва

"секрети" були готові, то команди починали шукати "секрети" супротивника. Перемагала та команда, яка віднайде його швидше. Бували випадки, коли ми не могли знайти їх і тоді із сміхом показували, де вони заховані. Іноді ж потаємні місця не виказували і зберігали " секрет" для наступних ігор. Оскільки у кожному дворі можна було знайти биті пляшки та шматки скла, то проблем з пошуком матеріалів для гри не виникало.

Ще однією грою де хлопці могли грати разом з дівчатами були "***класики***". Це багатоваріантна гра, суть якої – безпомилково пройти певну геометричну фігуру, поділену на "класики", супроводжуючи камінець, який треба було переміщати заздалегідь визначеним маршрутом рукою чи ногою. Пересуватись між класиками треба було обумовленими стрибками на одній або двох ногах. Ця гра вимагала точність рухів, вміння тримати рівновагу. Перепон для успішного пересування було багато: не можна було наступати на лінії, потрапляти камінцем на лінію або в "заборонену" зону. Потрапляти камінцем треба було тільки в певний квадрат тощо. Кожне порушення повертало гравця на початкову позицію. Особливістю ігор хлопців і дівчат нашого двору, та і сусідніх, було те, що ми грали "в класики" не у дворі, оскільки неможливо було вибрати рівний майданчик для гри, а на асфальтовому тротуарі вулиці біля будинку. На асфальті легко можна було намалювати потрібну конфігурацію класиків, і переміщення камінця (зазвичай це був шматочок гладенького мармуру, плитки або подібного каменю) було полегшене.

Розповівши про деякі мішані (хлопці і дівчата) ігри, зупинимось на суто "чоловічих" іграх хлопців початкових класів.

"***В ножики***". Були два різновиди гри. В першому – на землі вимальовалось коло, яке поділялось від центру кола на сектори за кількістю гравців. За лічилкою, або якимсь іншим чином, визначались той, хто починав гру, і черговість інших гравців. Він кидав ніж в сектор найближчого суперника. Ніж мав зробити один або більше обертів і встромитись у землю. В межах сектору за положенням леза проводилась лінія, яка включала проекцію леза і яка поділяла сектор на дві частини. Одна з них, за вибором, відходила до гравця, який кидав ніж. Якщо гравець вдало кидав ніж і приєднував до себе нові ділянки сектору, то це продовжувалась доти, поки у "володаря" сектору залишався клаптик землі, на якому він міг стояти, навіть на одній нозі. В протилежному випадку сектор переходив у володіння того, що починав гру. Якщо гравець схибив і ніж не встромився в землю, або встромився за межами ігрового поля, то грати починав наступний за чергою. Гра продовжувалась доти, доки хтось один не "привласнював" все коло.

Інший різновид гри "***в ножика***" полягав у здійснені певної низки фігур за допомогою ножика при киданні його в землю, враховуючи і його конфігурацію. Вигравав той, хто найдовше не схибив вибудовуючи заздалегідь обумовлену низку фігур.

"***У стінку***" – монета б'ється в стінку і падає на підлогу. Суперник кидає на стінку свою монету так, щоби вона падала якомога ближче до монети, яка лежала на долівці. Якщо відстань була меншою, ніж між розчепіреними кінцями великого пальця та мізинця, то другий гравець забирав монету першого. Гра тривала далі і першим починає, той, хто був другим в першій грі. Можливо було грати і більшим складом учасників. Звичайно правила гри трохи ускладнювались, але суть гри не мінялась – треба було зібрати якнайбільше монет суперників. В 50-ті – на початку 60-х грали переважно "п'ятаками" – монетами вартістю у п'ять копійок: вони були важкими і ними було легше "керувати". У деяких гравців були "спеціальні" монети: або старі царські малого номіналу, або іноземні, також малого номіналу, оскільки монети більшого номіналу мало хто хотів втрачати. "В стінку" ми грали як у дворі, де мешкали, так і в школі, ховаючись від викладачів на шкільному подвір'ї і, навіть, шкільному туалеті, оскільки для гри вистачало невеликої площі.

"***В коца***" – метання, з певної відстані, важкої монети у стовпчик монет ("кон"), а потім вибивання монет на кону. За лічилкою, або іншим чином, визначається черговість гравців. На кон кладуть монети аверсами доверху, які складаються із ставок гравців. В наших дитячих іграх ставки звичайно були невеликі – 10–20 копійок (до деномінації радянських грошей на початку 1961 року). У старших хлопців ставки були більші. Той, хто починав, із заздалегідь проведеної межі (8–12 метрів від кону) кидав свою монету в сторону кона, намагаючись поцілити в нього. Якщо він потрапляв у кон, то забирав монети, які опинились аверсами донизу і починав вибивати монети, які залишились на кону. Ударом своєї монети гравець мав "перегортати" монети з кону аверсами донизу. Якщо ж йому не пощастило "перегорнути" чергову монету, в гру вступав наступний гравець. Якщо ж при киданні своїх важких монет (а вони були найрізноманітніші, в т.ч. і круглі медалі часів недавньої війни) ніхто не влучить в кон, то починав гру той, чия монета опинилась найближче до кону. Вигравав звичайно той, хто найбільше "навибивав" грошей. На відміну від гри "у стінку", "в коца" грали виключно у дворі, або десь на пустирі, яких в центрі Подолу було знайти дуже важко, оскільки біля школи, чи в інших громадських місцях гра на гроші певним чином переслідувалась.

"***Вгадай, хто вдарив***". За лічилкою визначався гравець, який ставав обличчям до стіни і виставляв ліву руку долонею назад під праву пахву (або навпаки). Інші гравці стояли за спиною і у випадковому порядку били рукою по долоні першого гравця. Удари були іноді доволі болісні. Перший гравець повертався і намагався вгадати, хто його вдарив. Якщо це

йому вдавалося, то біля стіни ставав той, хто вдарив, а якщо – ні, то перший гравець залишався на місці.

"***В майки***". "Майка" – це невеличкий клаптик шкурки, переважно хутряної, із закріпленим на ній шматком металу, зазвичай невеликої пластинки свинцю. Шматки шкурки бралися із старого одягу. Суть гри полягала в підбиванні майки ногою так, щоб вона не впала на землю. Підбивали майку переважно внутрішньою стороною стопи і деякі старші "віртуози" підбивали десятки разів.

Ми грали і в т. зв. інтелектуальні ігри. ***Шахи, шашки, доміно, лото, карти*** були невід'ємною частиною нашого ігрового життя. Звичайно, гросмейстерів серед нас не було, але ці ігри примушували напружувати розум і думати. Наряду із згаданими іграми, ми грали "***у слова***", "***у фільми***", наскільки дитяча ерудиція дозволяла це нам. Граючи "у фільми" ми сідали у коло і хтось мав назвати загальновідомий кінофільм. Наступний повинен був протягом невеликого проміжку часу сказати назву фільму, яка починалась на останню літеру попередньої назви і т. д. Якщо назва закінчувалась на літеру, з якої слова не починались, або починались зрідка (ь, й тощо), то дозволялось оголошувати назву фільму, яка починалась на передостанню літеру. Хто не міг швидко продовжувати словесне змагання, той вибував з гри.

Зимові розваги. Вище я нічого не сказав про зимові ігри і розваги, тим більш, що в середині XX ст. зими були суворішими і сніг, який випадав в кінці осені, лежав до весни. І взагалі, мої перші спогади – це мати возить нас с сестрою на санчатах по вулиці Героїв Трипілля від Костянтинівської до Межигірської. Між трамвайною колією та вузеньким тротуаром, на проїзній частині – накатана снігова доріжка і ми їздимо туди-сюди. Звичайно із санчатами і лижами та ковзанами тодішні дітлахи взимку не розлучалися. У дворі будували дві снігові стіни на певній відстані і, поділившись на дві команди, бомбардували сніжками одні одних, ховаючись за "своєю" стіною. В кого влучив сніжок, той вважався вилученим з гри і команда програвала, коли в ній не залишалось "бійців".

До вищезгаданих описів слід додати деякі загальні зауваження. Звичайно в дворових іграх брали участь гравці різного віку і саме в таких іграх відбувалась передача ігрових традицій, коли "маленькі" гравці "мотали на вус" ігрові премудрості від старших хлопців і дівчат. Коли я вже з'їхав з двору на Подолі у майже дев'ятирічному віці, бо мої батьки отримали нарешті нормальну однокімнатну квартиру на вулиці Почайнинській, я був вже досить освічений в дитячих іграх, таким собі "знавцем" і на новому місці мешкання застосовував свої ігрові знання. Це був новий двір, нові друзі і нові ігри та розваги, хоча майже всі вищезгадані були і в новому дворі. А доля старого будинку і двору на Спаській 5 – сумна. В кінці шестидесятих років, при побудові гілки метро від центру міста на новий житловий масив Оболонь через Поділ, траса пройшла під будинком. Оскільки на Подолі метро будували відкритим способом і траса проходила на невеликій глибині, то всі будівлі над трасою були зруйновані. На непарній стороні вулиці і донині збереглися будинки №№ 1 та 7. Цікаво, що згодом я брав участь в археологічних розкопках на місці будинку № 5. Нині там, де було подвір'я мого будинку, зведений комплекс сучасних будівель, серед яких розташований вхід до станції метро "Контрактова площа".

В цих спогадах, з різних причин, я не торкався деяких питань: точних правил кожної гри, бо деякі деталі вже забулись, а виклад всього того, що пам'ятаю, вивів би обсяг цього повідомлення далеко за дозволені рамки; покарань, які застосовували до тих, хто програв; деяких етнічних і мовних аспектів мешканців двору. Починаючи писати ці ігрові спогади, я хотів охопити увесь свій дитячий та юнацький ігровий діапазон, але в даному випадку довелось обмежитись тільки першим етапом своєї дитячо-юнацької ігрової діяльності і описом ігор у першому наближенні, залишаючи подальші "ігрові" спогади на майбутнє. А далі були більш "дорослі" ігри як у дворі, так і в різноманітних спортивних секціях; під час літнього відпочинку у Броварах під Києвом, звідки родом мати і де була хата бабусі; в новому районі Києва, на Сирці, де в кінці 1960 року батьки отримали трикімнатну квартиру, бо нас в родині було вже п'ятеро.

Звичайно мені як науковцю, який має в доробку праці з ігрової культури і обізнаному з її історіографією, не було б важко зробити посилання на подібні ігри як в традиційній, так і в недавній сучасній культурі. Але в цій роботі я не намагався їх коментувати, класифікувати, або розглядати під якимось кутом зору. Нехай ці спогади залишаться без т.зв. наукового апарату і будуть невеликим джерелом для вивчення дитячої ігрової культури, бо працюючи над ним, я, хоч і ненадовго, повернувся у своє дитинство.

Rezumat

În articol se aduc la cunoştinţă descrierile jocurilor copilăreşti din perioada anilor 50 ai secolului trecut, care au fost fixate de către autor într-o curte al cartierului Podolsc din Kiev, unde a petrecut copilăria autorul.

Cuvinte-cheie: jocurile copilăreşti, individuale, de comandă, de acţiune, intelectuale.

Резюме

В статье приводятся описания детских игр пятидесятых годов прошлого столетия на примере одного из дворов Подольского района Киева, в котором в детстве проживал автор.

Ключевые слова: детские игры, индивидуальные, командные, подвижные игры, интеллектуальные игры.

Summary

The article describes children's games of the fifties of the last century examplified by one of the yards of Podolskyi District in Kiev where the author lived in his childhood.

Key words: children's games, individual, team, lively games, intellectual games.

ISTORIA ŞI RELAŢIILE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

В. П. СТЕПАНОВ

СОЗДАНИЕ МОЛДАВСКОЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ РЕСПУБЛИКИ – ЭХО ПРОШЛОГО В СОВРЕМЕННОСТИ

Целью данной работы является попытка рассмотреть события декабря 1917 г., как один из фундаментальных шагов по формированию регионального самосознания молдаван, которое продолжало оказывать влияние на настроения и ориентацию как в межвоенный период, так и в последующие исторические периоды – советский и постсоветский. В разные годы проблеме молдавской государственности было посвящено немало солидных публикаций, среди которых нельзя не назвать труды коллектива авторов: Д. И. Антонюка, С. Я. Афтенюка, А. С. Есауленко, М. Б. Иткиса, (Антонюк, Афтенюк., Есауленко, Иткис, 1969); (Антонюк, Афтенюк, Есауленко, 1986). Нельзя не упомянуть и фундаментальный труд А. М. Лазарева (Лазарев, 1974), учитывая особое значение бессарабского вопроса, автору было дано беспрецедентное разрешение на публикацию фолианта в 900 стр., что в библиографии советского времени считалось уникальным явлением. С приближением к современности интерес к событиям 1917 г. в Бессарабии и к межвоенному периоду нисколько не ослаб, а наоборот усилился, свидетельством тому появление специальных исследований И. Левита (Левит, 1997); (Левит, 2000). Здесь же можно назвать обобщающие труды молдавских историков В. С. Стати (Стати, 2003); (Стати, 2009) и В. Степанюка (Степанюк, 2006). В 2007 г. в контексте дискуссии, посвященной 90-летию Октябрьской революции на страницах журнала «Мысль» была опубликована объемная статья Сергея Назария «Рожденная революцией. Молдавская Демократическая Республика и ее судьба» (Назария, 2007, 43-49). В данной публикации нет возможности подробно представить историографию по проблеме. Да, собственно, автор и не задавался такой целью. Хочется лишь подчеркнуть, что в историографии сложились две достаточно четких взгляда на судьбу Молдавской Демократической Республики (далее МДР) Часть авторов, прежде всего советского периода, подчеркивают нежизненность и нестойкость МДР, порожденной Сфатул Цэрий. Советские историки уделяли больше внимания буржуазному характеру этого образования Несколько иных позиций придерживаются современные исследователи И. Левит, А. Скворцова и П. Шорников, подчеркнувшие этим событием возрождение молдавской государственности, зрелость молдавской нации, прогрессивность буржуазных преобразований в Бессарабии в сравнении с сохранением монархического режима в той же королевской Румынии (Левит, 2000, 28; Скворцова, 2000, 25; Шорников, 2002, 24). Другой современный исследователь В. Степанюк, подчеркнул особый исторический рубеж при образовании молдавской государственности: «Это политико-юридический акт исключительного значения для судеб молдаван и для преемственности Молдавского государства» (Степанюк, 2006, 186). По мнению Л. Репиды, буржуазная революция в России обеспечила Бессарабии возможность выйти на демократические рубежи (Репида, 2008, 109). Она и целый ряд авторов подчеркивает серьезное влияние внешнего фактора на события между Прутом и Днестром в 1917-1918 гг. (Репида, 2008, 110, 112; Fruntaşu, 2002, 98-103; Ţurcanu, 1998, 132-133; Giţiu, 1993, 28 и др.). Безусловный интерес для темы нашего исследования представляет статья П. Шорникова «Бессарабизм» (Шорников, 2001), в которой подробно представлена идея региональной идентичности местного населения.

Характеризуя позиции современных специалистов, следует одновременно учитывать серьезный субъективный фактор, который особо проявляется в нестабильное время. Сам факт провозглашения МДР трактуется историками в зависимости от политических позиций, симпатий им антипатий. Так П. Шорников подчеркивает восточную геополитическую ориентацию молдаван, т.к. МДР была образована, как составная часть Российской Федеративной Республики (Шорников, 2007, 225). Напротив, с точки зрения Ю. Фрунташу, в 1917 г. концепт государства-нации не представлял интересов большинства населения в рядах бессарабских молдаван. Автор приходит к своеобразной констатации, что «"Молдавская национальность" в большей степени соответствовала экономическому классу» (Fruntaşu, 2002, 87).

В основном в историографии преобладает этноцентрические трактовки событий, связанных с этим периодом. Это объясняется двумя моментами – исторической традицией, свойственной науке постсоветского пространства и чересчур острыми ревитализационными настроениями в обществе и в среде творческой интеллигенции, в особенности.

Переходя к изложению материала, автор выдвигает гипотезу о том, что в переходный (переломный) период истории этническая идея молдавизма, с одной стороны, и румынизма, с другой, заложенная, но до конца не реализованная, представляет собой процесс, способный консервироваться, но при очередной нестабильности обладающий возможностью вновь быть развернутым в виде этногосударственной проблемы.

* * *

Одной из проблем, которые сразу бросаются в глаза и с которыми сталкиваются в настоящее время теоретики и практики, является специфика, закладываемая

в понятие *национальная политика* в связи с тем, что этому понятию люди, рассуждающие на русском и молдавском языках, зачастую придают разный смысл. В современном молдавском языке этот термин часто понимается в качестве синонима понятия *государственная политика*. Поэтому необходимо сразу оговориться, что в публикации речь будет идти только о проблеме политики молдавской государственности в национальном вопросе и в области межэтнических отношений, которая в то же время является проблемой государственной политики любого государства.

Находящаяся в составе Российского государства территория Пруто-Днестровского междуречья (называемая Бессарабией) ощущала на себе влияние процессов, протекавших в российских революционных центрах. Как и в другие, более ранние эпохи, как, впрочем, и сегодня, в Бессарабии присутствовали многочисленные группировки и партии разной политической ориентации. В 1917 г. на этой территории получили распространение сионисты, и близкие к ним представители еврейской народной партии (напомним, что Бессарабская губерния входила в так называемую черту оседлости, где евреям разрешалось селиться). Бундовцы, кадеты, эсеры и большевики, – вот далеко не полный список действовавших в тот год политических движений и партий, общественных и военных организаций.

В процесс преобразования активно включились представители разных социальных слоев общества. Февральская буржуазно-демократическая революция оказала значительное влияние на активизацию деятельности в среде социально неоднородного и разобщенного слоя бессарабской интеллигенции. Не остались в стороне и педагоги края. В апреле 1917 г. осуществлял работу Бессарабский губернский съезд учителей. Педагоги высказывались за демократизацию школы. В постановлении съезда прозвучала мысль о передаче ведения всего школьного образования в Бессарабии особому школьному комитету, который должен был в равном количестве состоять из представителей населения и учителей с соблюдением пропорциональности по отношению к национальному признаку (Абакумова, 1991, 146). Педагоги уделяли внимание и проблеме обучения на родном языке. Вообще за весну – лето 1917 г. вопросу обучения в школах на национальных языках было посвящено несколько учительских съездов. 26-28 мая 1917 г. прошел съезд учителей – молдаван, 3 августа собирались учителя украинцы, 27-31 августа обсуждали свои проблемы еврейские учителя (Абакумова, 1991, 146-147).

Эти съезды, безусловно, свидетельствовали об активизации этнического самосознания, что свойственно переходному историческому времени. В некотором плане поведение этнической интеллигенции того времени напоминало период зарождения движения этнокультурного возрождения в первые годы обретения Республикой Молдова статуса своей независимости, когда также наблюдался процесс ревитализации, особенно среди лидеров этнических сообществ, проживавших на молдавской земле.

Естественно, что конечная цель революции виделась представителями партий и движений поразному. Взять, например, тезис об автономии, выдвинутый одним из активных политических течений того времени – Молдавской национальной партией, который встретил настороженное и даже враждебное отношение со стороны национальных меньшинств (согласно официальной статистике, составлявших около половины всех жителей края), а также и молдаван (Левит, 2000, 4).

Революционная ситуация и напряженная обстановка вынуждали создать краевой орган, уполномоченный взять на себя функции руководства Бессарабией. Окончательное решение о создании такой структуры было принято в октябре на заседании Первого Общероссийского Военно-молдавского съезда, получившего позже название «Сфатул Цэрий» (Совет страны).

Около 600 членов съезда приняли решение о делегировании в него 120 представителей. Созданное в ноябре молдавской национальной партией Бюро по организации Сфатул Цэрий довело количество депутатов до 150 человек, из которых 36 мест выделялось для национальных меньшинств.

Наряду с мажоритарным этносом в этом органе были представлены русские, украинцы, болгары, представители др. национальностей. Евреи в краевом органе были представлены не по этническому принципу, а по политическим партиям – Бунд и др. В качестве примера весьма показательным выглядит этническое представительство президиума Сфатул Цэрий. Так, первым заместителем председателя И. Инкульца стал Л. Матвейчук (представитель национальной организации украинцев), вторым – П. Халипа (представитель Молдавской национальной партии), первым секретарем был избран Б. Епуре (от Военно-молдавского съезда), вторым стал Г. Гринберг (от Бунда), третий пост был вакантным для представителя русского населения, четвертым секретарем стал К. Мисирков, представитель национальной организации болгар, пятым – И. Буздуган, от Военно-молдавского съезда (Левит, 2000, 24).

Вообще, отношение к данному органу в историографии достаточно неоднозначно. Сфатул Цэрий выступал в качестве одного из идеологических центров, пытающихся обустроить в то сложное время, будущее края. Одновременно Сфатул Цэрий не отражал настроения всего политического спектра сил присутствующих в Бессарабии того времени. Например, большевики, сосредоточившиеся в кишиневском Совете, не признавали решений Сфатул Цэрий, [1] а в последующих событиях откровенно саботировали его политику.

Известный бессарабский историк Александру Болдур, выступив в прессе, критично подошел к решению вышеназванного съезда, отметив, в частности, несправедливое решение о предоставлении совместно проживающим национальностям всего 36 мест. Автор задавался вопросом о правомочности Сфатул Цэрий как выразителя воли народа (Стати, 2003, 269).

На протяжении недолгого существования Сфатул Цэрий представители национальных меньшинств неоднократно демонстрировали недовольство своим представительством в этом органе. 4 ноября была организована специальная комиссия, которая должна была разработать процентное соотношение представительства депутатов по национальному признаку. Результаты заседания этой комиссии так и не устранили недовольства меньшинств. Подобные требования и далее неоднократно поднимались на заседаниях Сфатул Цэрий.

Как отмечает современный исследователь И. Левит, при определении процентного соотношения молдавского и немолдавского населения организаторы Сфатул Цэрий руководствовались данными этнографической карты, изданной в Румынии в 1916 г. выходцем из Бесарабии А. Ноуром, чем были весьма недовольны представители национальных меньшинств, требовавшие выведения процентного соотношения на основании данных Бессарабского Статистического комитета [2]. Ниже приводятся сведения о национальном составе Бессарабской губернии по данным первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. [3], которые на тот период следует считать наиболее близкими к реальной ситуации.

Вышесказанное лишний раз подтверждают изыскания И. Левита, который, проанализировав многочисленные архивные материалы и публикации прессы того времени отметил различные настроения в среде национальных меньшинств Бессарабии. Так, в ходе военно-молдавского съезда, сионистов Бессарабии, доктор Я. Бернштейн в своем выступлении настаивал на необходимости учета прав национальных меньшинств. Им было высказано возмущение, что еврейство, в отличие от других национальностей, не получило приглашения прислать своих представителей в Сфатул Цэрий. Другой представитель еврейства Штерн, говорил, что он сможет сотрудничать со Сфатул Цэрий, в случае если будет создана не молдавская, а бессарабская автономия [4].

21 ноября Сфатул Цэрий, еще не окончательно представленный депутатами от всех организаций и партий, открыл свою работу. Поспешность объяснялась помимо всего внутренними и внешними причинами. Внутри Бессарабии активизировалось и набирало силу большевистское движение, и если бы партии и организации, опасавшиеся октябрьского переворота в России, не активизировали свою дея-

Национальный состав населения Бессарабской губернии по данным первой всеобщей переписи 1897 г.

Уезды и города в них	Великорусский с мало- и белорусским	Польский	Болгарский	Молдавский	Немецкий	Греческий	Албанский	Армянский	Цыганский	Еврейский	Турецкий	Остальные
Кишиневский	38621	3666	1095	175926	2352	386	10	6007	1825	54486	69	614
в г. Кишиневе	32722	3247	925	19081	1270	306	10	369	146	49829	38	540
Аккерманский	96458	302	56541	43441	43389	105	2	652	1127	12280	10381	569
в г. Аккермане	20966	165	288	221	218	38	-	608	22	5573	48	111
Бендерский	39670	1247	14833	87984	5613	119	7	101	848	16643	27576	274
в г. Бендеры	17124	1017	112	2338	306	11	-	65	4	10632	4	184
Бельцский	38345	1429	31	140201	2145	108	-	196	1546	27252	11	184
в г. Бельцы	4220	533	7	3157	103	16	-	50	6	10323	3	60
Измаильский	78373	545	30587	95495	4781	1799	829	175	1121	11715	17723	1131
в г. Измаиле	16127	125	936	1589	63	503	-	93	31	2736	21	71
в г. Болграде	1698	94	8478	612	15	40	2	6	10	1199	117	29
в г. Килия	6755	21	87	2495	18	44	-	7	33	2144	5	9
в г. Кагуле	2926	30	79	2786	33	323	-	12	64	809	2	23
в г. Рени	2568	75	650	2612	29	139	-	-	-	730	103	35
Оргеевский	17595	573	98	166218	218	145	-	197	1609	26680	8	137
в г. Оргееве	1423	118	5	3405	10	8	-	70	118	7135	-	44
Сорокский	45772	1742	30	138351	1038	60	-	135	452	31162	-	119
в г. Сороки	2997	302	2	3206	22	5	-	4	12	8745	-	56
Хотинский	183109	2192	10	73303	670	15	-	17	108	47950	22	136
в г. Хотине	8661	427	7	47	23	2	-	9	-	9210	1	26
Всего в губернии	537943	11696	103225	920919	60206	2737	848	2080	8636	228168	55790	3164
в том числе в городах	118177	6154	11871	41549	2100	1435	12	1293	446	109065	342	1188

тельность в Сфатул Цэрий, возможно, большевики захватили бы власть в Бессарабии. Специалистам хорошо известны слова председателя Сфатул Цэрий И. Инкульца «Если бы не было выступления большевиков, то с открытием «Сфатул Цэрий» не спешили бы» (История Молдавии, 1968, 47).

Как в любой переходный период, в обществе сложились несколько политических блоков, поддерживаемых извне. Внутри молдавского сообщества, прежде всего в среде интеллигенции того времени, наиболее ярко прослеживаются следующие геополитические ориентиры: на союз с Россией и участие в выборах Учредительного собрания Российской Федерации, на объединение с соседней Румынией и на объединение с Украиной.

Кстати, притязания Верховной Рады на Бесарабию также ускорили формирование краевого органа «Сфатул Цэрий», «в котором были бы представлены живущие в крае национальности» (Шорников, 2002, 24). Выяснения отношений из-за Бесарабии получили развитие во взаимоотношениях и между двумя претендентами на эту территорию – Румынией и Украиной. Решение проблемы затянулось до 26 июля 1919 г., когда уже оккупированная Румынией территория Бесарабии была признана в новом статусе Украиной и то, это было осуществлено по договоренности между двумя сторонами – Румынией и Украиной [5].

Период существования Молдавской республики иначе можно назвать временем борьбы за умы и души внутри Бессарабии и по поводу Бессарабии. Эта борьба, невидимая, на первый взгляд, продолжалась далее и взорвалась в период построения независимости новым актом испытания начала 90-х гг. XX в. Ее отголоски дают о себе знать до сих пор.

Внешней причиной, повлиявшей на создание МДР, выступала обстановка, начавшая складываться в других бывших окраинах Российской империи [6]. Причем ситуация в них разворачивалась также стремительно, как после развала СССР. Один за другим регионы провозглашают независимость. Практически спустя один месяц со дня провозглашения Центральной Радой Украинской Демократической Республики в составе Российской Федеративной Республики (7 ноября 1917 г.), 2 декабря Сфатул Цэрий объявляет о создании Молдавской Народной (в ряде документов ее еще называют демократической) Республики, входящей в качестве равноправного члена в состав Федеративной Российской Демократической республики. Декларация, опубликованная на страницах газеты «Кувынт молдовенеск» (1917, № 110), наряду с другими принципами провозглашала равноправие всех национальностей и обеспечение их культурно-национальной и персональной автономией, национализацию школы для всех народов Молдавской республики.

В марте 1918 г. жители Молдавии могли ознакомиться с опубликованным проектом Конституции Молдавской Демократической Республики. Наряду с «полным гражданским равенством и правом на реализацию политических взглядов» Статья 77 Проекта Конституции учитывала фактор многонационального состава населения, предусматривала права национальных меньшинств в деле сохранения и развития культурной самобытности. Все народы, проживающие в республике, получали право использовать родной язык в местных, государственных, общественных учреждениях, а также в школах, в местах, где проживает то или иное население; право начального обучения на родном языке; право на образование институтов, собраний и всякого рода ассоциаций, целью которых является сохранение и развитие языка, литературы и культуры каждой национальности.

Согласно Статье 78, молдавский язык был назван официальным языком государства, являющимся предметом обязательного изучения во всех школах республики.

Как уже отмечалось, отношение к Сфатул Цэрий, особенно в советской историографии, сложилось однозначное – негативное и критическое. Однако следует отметить, что по своему составу и по политическим убеждениям эта организация была далеко не однородно-националистической. Так, четыре молдаванина и один украинец – депутаты этой организации, принципиальные противники объединения с Румынией, были расстреляны румынами. Кроме 5 членов Сфатул Цэрий были расстреляны еще двое– Н. Ковсан и Н. Гринфельд. Около 50 депутатов, не согласных с политикой объединения, эмигрировали за Днестр. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что первоначальный состав пусть не пропорционального, но все же полиэтничного краевого органа с приходом румынских властей состоял практически на одну треть из оппозиции процесса объединения.

Еще одним доказательством того, что Сфатул Цэрий был неоднородным по своему политическому настрою, является то, что уже после подписания под давлением штыков находящихся в зале румынских солдат акта о присоединении Бессарабии к Румынии 9 апреля (27 марта) 1918 г., поведение части членов Краевого Совета свидетельствовало об их не согласии с насилием над ними и страной. После присоединения, несмотря на то, что власть в крае практически перешла к румынским военным органам, 4 мая 1918 г. часть депутатов Краевого Совета избирается в комиссию по разработке Конституции Молдавской Автономной Республики. Документ предусматривал такие избирательные права, отсутствовавшие в монархической Румынии, как право женщин на голосование. Для национальных меньшинств были предусмотрены права на использова-

ние национальных языков и развитие культуры. Как и в предыдущем Проекте Конституции, молдавский язык незыблемо выдвигался в качестве официального.

Однако существование молдавской автономии противоречило логике монархической Румынии. 10 декабря 1918 г. в зале Сфатул Цэрий был зачитан Указ короля о закрытии Сфатул Цэрий. Молдавская демократическая республика, даже в форме автономии, была упразднена (Шорников, 2002, 27).

Ко времени создания Молдавской Демократической Республики в среде полиэтнического населения края сложилась сформированная в XIX в., в период буржуазного национального строительства так называемая в исторической литературе *бессарабская идентичность* (Галущенко, 1999, 52-54), носители которой, жители многонационального края, сформировали общие ценности по отношению к себе как к организму полиэтническому, а по отношению к внешнему фактору как к „единому" целому. Чувство единой общности послужило дополнительным фактором в деле самосохранения обособленной не румынской идентичности населения Пруто-Днестровского междуречья в период оккупации. В немалой степени этому способствовал исторически сложившийся «культурный код» местного населения (подробнее См. Степанов, 2008) [7].

В. Стати подчеркнул следующую мысль: «Румыния не хотела, чтобы Молдавская Республика участвовала в переговорах (по заключению советско-румынского соглашения – В. С.), потому что считала ее своей провинцией с января 1918... В свою очередь большевистской России некого было приглашать из Молдавской Республики на переговоры, „потому что Сфатул Цэрий служит румынскому правительству и политике союзников". Что и было на самом деле» (Стати, 2003, 305).

Молдавский исследователь А. Ю. Скворцова обратила внимание на важный факт, повлиявший на трудности национальной политики, осуществлявшейся румынскими властями в межвоенный период. Молдаване значительно отличались от румын соседнего королевства не только самоназванием, но и тем, что, находясь в границах Российской империи, не приняли участия в формировании румынской нации в XIX в., и поэтому сохранили молдавскую идентичность, особенно в крестьянской среде (этому способствовало и отношение румынских властей к молдаванам как к людям второго сорта – В. С.) (Скворцова, 2002).

В своей рецензии на книгу Ирины Ливезяну «Культурная политика Великой Румынии: регионализм, национальное строительство и этническое противостояние. 1918–1939». (Итака и Лондон. Издво Корнельского ун-та, 1995, XVII, 240.) А. Ю Скворцова обратила внимание на специфику процессов, протекавших в Бессарабии межвоенного периода и выделенных автором (см. ниже):

- румынизм новых территорий (Бессарабия, Буковина, Трансильвания) был значительно преувеличен воображением идеологов создания Великой Румынии, подогретым незначительной частью прорумынски настроенных региональных политических элит;
- в бессарабском крестьянине напрочь отсутствовало румынское национальное самосознание;
- главным инструментом румынизации основной массы населения Бессарабии (крестьянства) стала румынская школа, призванная унифицировать национальное самосознание через формирование у подрастающего поколения общих румынских национально-культурных ценностей;
- неудачи румынизации городского населения объяснялись наличием в городах национальных меньшинств, которые было решено попросту исключить из активной жизни страны (современные исследователи, изучающие психологию молодого населения, констатируют, что учащиеся румынских школ часто называют русских, украинцев, болгар, гагаузов, представителей других национальностей, проживающих не одно столетие в Молдове, «гостями»).
- в румынской среде возникли настроения, направленные на реализацию идеи использования государства только для румын, а не для общества с равными правами граждан, что в результате привело к формированию фашистско-националистической идеологии в Румынии конца 30-х гг.
- значительная доля этнических меньшинств в составе населения новых провинций, в том числе и Бессарабии, а также распространение в них нерумынских культурных ценностей (если не по происхождению, то по самосознанию) политических элит было аргументом соседних стран, не согласных с актом присоединения новых земель к Румынии [8].

Следует обратить внимание, что многие механизмы идеологического воздействия на современное население Молдавии, примененные румынскими властями в межвоенный период, продолжали использоваться и на протяжении последних пятнадцати лет. Конечно, время внесло свои коррективы в методы достижения поставленных задач. Яркими примерами, затрагивающими проблему национального вопроса, в Молдове в конце XX в. являются перевод молдавского языка на латинскую графику, кадровые чистки начала 90-х (последствия которых сказываются до сих пор), помощь и поддержка в вооруженном конфликте в Приднестровье, планомерная идеологическая обработка населения, выражающаяся в ру-

мынизации школы в Молдове, идеологическая обработка граждан Молдовы, получающих образование в Румынии, финансирование выгодных политических течений и другие откровенные шаги вмешательства во внутренние дела государства.

Первая молдавская республика не выдержала испытания временем, внутренними и внешними факторами, однако она способствовала формированию чувства индивидуальности, в том числе и в среде так называемых «образованцев» – образованных бессарабцев, чувствующих свою этническую специфику и транслирующих ее в народ на протяжении всего межвоенного периода. С другой стороны часть бессарабского зажиточного слоя крестьянства и молодежи, впитавшая румынские этнические ценности и пострадавшая от политики советской власти в 40-м году и позже, затаила злобу на советские ценности и при первой возможности проявила себя, в лице их потомков, в годы новой трансформации, на рубеже 90-х гг. Тогда, в далеком 17, как и в начале 90-х схлестнулись интересы «румынизаторов» и «самобытников». (См. Галущенко О. http://www.iatp.md/articles/galuscenco/Galuscenco1.htm#1). Именно поэтому время создания МДР обращает на себя внимание как прецедент, послуживший своеобразным катализатором дальнейших событий. Сам сыгравший недолгосрочную историческую роль, он способствовал дальнейшему оформлению (используя выражение О. Галущенко, «самобытников», с одной стороны и «румынистов», с другой). Перетягивание каната между ними затянулось на долгие десятилетия и дает о себе знать до сих пор.

Истории свойственно повторяться и одновременно каждый раз она иная. Этнополитические процессы 1917 года имеют еще ряд общих характеристик с событиями 90-х гг. XX в. Это:

- революционные события, переживаемые поликультурным сообществом, выпячивают узкоэтнические интересы отдельных этнических сообществ, что осложняет консолидацию поликультурной среды вокруг общих целей, что происходит в процессе появления определенной политической или этнической силы, которая подчиняет своей воле основную массу жителей края, формируя определенные общие ценности;
- внешний фактор и его влияние на этнополитические процессы внутри государства. И тогда и в настоящее время ощущается воздействие на происходящее геополитических процессов, влияние крупных европейских держав и США, в конце XX в., а с другой стороны постоянен интерес к территории Бессарабии/Молдовы со стороны непосредственных соседей – Румынии и Украины.

Следует также учитывать, что как в начале, так и в конце XX в. Пруто-Днестровское междуречье и Левобережное Поднестровье испытывали интерес со стороны России, с той лишь разницей, что в 1917 г. Бессарабия и Левобережное Поднестровье входили в состав империи, а в 90-х гг., после развала СССР, Молдавская республика стала независимой, но с большим этническим и культурным русским и русскоязычным наследием.

В определенной степени процессы того далекого времени, происходившие в Бессарабии, и наблюдающиеся в Молдове переходного периода своей нестабильностью были несколько похожи.

То время, как и современность, при внимательном рассмотрении обладают рядом общих характеристик:

- молдавское сообщество начала XX в. представляло собой тот же полиэтнический состав, что и сегодня;
- и тогда и сегодня полиэтническое сообщество придерживается позиций разной политической ориентации;
- в тот период и сегодня играл и продолжает играть большую роль геополитический фактор;
- в то время и сейчас, на разных уровнях и принципах осуществлялась попытка построения демократии. Хотя, конечно, способы и перспективы как тогда, так и сейчас участниками событий виделись и представлялись по-разному.
- и тогда и в настоящее время народ жил и пожинал плоды нестабильного времени переходного периода.
- важен и еще один факт: в 1917–1918 гг. (именно в переходный период) имел место вопрос о национальных меньшинствах, который дал о себе знать снова лишь с обретением независимости Молдовой в 1991 г.
- в 1917–1918 гг. остро стоял вопрос о будущем Молдовы – будет ли она в составе России, обретет ли независимость, пополнит ли земли Румынии или Украины. Сегодня, несмотря на разницу во времени, геополитической ситуации и внутренней обстановке, проблема будущего молдавской государственности сохраняется.

Как и в те далекие времена непродолжительного существования молдавской демократической республики, многонациональный народ Молдовы был расколот, в том числе по национально-языковому признаку. Сказались и мощное внешнее влияние, и амбиции политиков, и смена ценностей, и массовое обнищание народа.

Народ Молдовы сегодня разделен на знающих государственный язык и всех остальных, которых именуют русскоязычными. В обществе (прежде всего среди интеллигенции) отсутствует единая позиция по вопросу о названии государственного языка,

о преподавании истории Молдовы. Без решения этих вопросов общество и государство обречены на нестабильность.

События 1917 г., развернувшиеся в Бессарабии, послужили толчком для складывания бессарабского этнополитического сознания, которое в силу нежизнеспособности МДР так и не смогло оформиться в государственное, а осталось на уровне регионального, что в немалой степени продолжало сказываться на событиях и настроениях вплоть до 27 августа 1991 г. Но даже после провозглашения независимости Республики Молдова, которую, кстати, первой признала соседняя Румыния, вплоть до настоящего времени у населения срабатывает устоявшееся региональное чувство неопределенности – как быть и с кем быть – самостоятельными, с Румынией, с Россией или со всеми понемногу. О том, что это по-прежнему острая тема, свидетельствуют предвыборные платформы различных политформирований с начала 90-х по настоящее время.

Не снимается с повестки дня и внешний фактор (Ткач Л. http://kp.md/daily/24431/599511/)

Примечания

[1] 7 декабря «Известия Кишиневского Совета…», подчеркивали свое недоверие к Совету Страны – «вопрос об отношении к Сфатул Цэрий остается открытым» // См. Левит И. Движение за автономию Бессарабии в 1917 г. Образование Сфатул Цэрий. Провозглашение Молдавской Демократической Республики. Кишинев, 1997, С. 290-291.

[2] Нельзя исключать варианта умышленной фальсификации карты составителем, который с 1914 г. сотрудничал с румынскими спецслужбами, позже, в 1922 г. румыны выяснили, что он был связан еще с охранкой.

[3] И. Левит приводит с ссылкой на данные Бессарабского Статистического комитета, взятые в архиве (ссылка на Национальный архив Республики Молдова Ф. 727. Оп. 2. Д. 100. Л. 10-11, 138-139.) несколько иные данные, согласно которым в крае проживало молдаван – 1 270 400 (47,58%), украинцев – 527 300 (19,75%), евреев – 314800 (11.79%), русских – 214 900 (8,05%), болгар 142 300 (5,33%), немцев – 83 000 (3,11%), гагаузов – 78 000 (2,95%) и т. п. Подробнее См. Левит И. Молдавская республика (ноябрь 1917 – ноябрь 1918). Кишинев. 2000. С. 20.

[4] К обсуждению проблемы бессарабской идентичности вернулся интерес уже в конце XX в., в годы независимости. Дискуссия на эту тему развернулась на страницах молдавской прессы 90-х гг. XX в. См. В. Солонарь. Я бессарабец! // Молодежь Молдавии, 1 февраля 1990 г. Позже в основательной статье другого молдавского историка О. Галущенко «О так называемом „бессарабском" этническом сознании» (Мысль, № 1 (5) март 1999. С. 52-54), было доказано, что данный термин «применительно к нашим дням является атавизмом» // Указ раб. С. 54.). По мнению П. Шорникова формированию региональной идентичности было положено еще в XIX в. Но «определяющим фактором осознания бессарабцами себя как особой региональной политической и культурной общности явилась аннексия Бессарабии Румынским королевством.»//Шорников П. М. Молдавская самобытность, Тирасполь, 2007. С. 258-259.

Автор данной работы не является сторонником придумывания искусственных этнонимов, однако вынужден констатировать, что последние годы жители ближнего зарубежья, в частности украинцы и белорусы, используют политоним «молдовці» (молдовци), применительно ко всем жителям Республики Молдова. В русскоязычном пространстве иногда используется термин «молдоване», который тоже пытаются использовать в качестве политонима. Одновременно, по мнению академика А. М. Лазарева, правильное звучание этнонима молдавского народа – «молдовень». Как дальше будет складываться ситуация с политонимом, объединяющим молдавский народ, да и самим взглядом на молдавскую идентичность – покажет время.

[5] Молдавский исследователь А.М. Лазарев отметил, что в России в газете «Жизнь национальностей » И. Юзович в 1919 г. писал: «При поддержке Франции Румыния заключила в этих целях (в целях аннексии Бессарабии, – комментарий А. Лазарева) союз с Украиной, которая в лице Петлюры отказалась от Бессарабии взамен за доставку ей оружия и боеприпасов…»// Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. Кишинев, 1974. С. 122.

[6] Обращают на себя внимание общие тенденции, проистекавшие в процессе создания Центральной Рады в Украине и Сфатул Цэрий в Бессарабии. Провозглашение третьим Универсалом Центральной Рады 7 ноября 1917 г. объявило Украинскую Народную республику – УНР, месяцем позже была провозглашена МДР. (Любопытно, что прецедент создания независимых государств – Республики Молдова и Украины, тоже лишь несколько дней – 24 августа день независимости Украины, 27 августа – день независимости Республики Молдова). Подобные примеры свидетельствуют об общих нестабильных процессах на окраинах Российского государства, а позже СССР, которые сыграли значительную роль в дальнейшей судьбе этих этнических земель, что в немалой степени послужило причиной нестабильности, сказывающейся в данных регионах в настоящее время.

[7] Учитывая актуальность проблемы определения «культурного кода» местного населения автор посвятит освещению этой проблемы очередную публикацию в следующем номере издания.

[8] Доказательством этому служит нота руководства РСФСР и Совнаркома Украины от 11 ноября 1921 года правительству королевской Румынии, направленная в связи с ответом официальных кругов Румынии об отказе выдать атамана Махно, в которой, в частности, говорится: «До тех пор, пока Россия и Украина не признали отделения Бессарабии и ее аннексии Румынией, все относящиеся к ней вопросы будут для них вопросами, интересующими Украину, союзницу России» // Лазарев А.М. Указ раб. С. 126.

Литература

Абакумова Н. В. Интеллигенция Бессарабии накануне октября 1917 г.: организационное и политическое самоопределение // Из истории социальных отношений и общественно-политического движения в Молдове (XIV – начало XX вв.). Кишинев, 1991.

Антонюк Д. И., Афтенюк С. Я., Есауленко А. С., Иткис М. Б. Предательская роль «Сфатул Цэрий». Кишинев, 1969;

Антонюк Д. И., Афтенюк С. Я., Есауленко А. С. «Сфатул Цэрий» – антинародный орган. Кишинев, 1986.

Галущенко О. О так называемом «бессарабском» этническом сознании. Мысль, № 1 (5), март, Кишинев, 1999.

Галущенко О. Борьба между румынизаторами и самобытниками в Молдавской АССР (30-е годы) // http://www.iatp.md/articles/galuscenco/Galuscenco1.htm#1

История Молдавии. Кишинев, 1968.

Лазарев А. М. Молдавская советская государственность и бессарабский вопрос. Кишинев, 1974.

Лазарев А. М. Я – молдаванин. Тирасполь, 1995.

Левит И. Движение за автономию Бессарабии в 1917 г. Образование Сфатул Цэрий. Провозглашение Молдавской Демократической Республики. Кишинев, 1997.

Левит И. Молдавская республика (ноябрь 1917 – ноябрь 1918). Кишинев, 2000.

Ливезяну И. «Культурная политика Великой Румынии: регионализм, национальное строительство и этническое противостояние. 1918-1939». Итака и Лондон. Изд-во Корнельского ун-та, 1995, XVII, 240.

Назария С. Рожденная революцией Молдавская Демократическая Республика и ее судьба // Мысль, № 3 (37), октябрь 2007 г. Кишинев.

Репида Л. Суверенная Молдова: история и современность. Кишинев, 2008 г.

Скворцова А. О проекте Конституции Молдавской республики // Вехи молдавской государственности. Кишинев, 2000.

Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии. Опыт жизни в диаспоре (1918-1940). Кишинэу, 2002.

Солонарь В. Я бессарабец! // Молодежь Молдавии, 1 февраля 1990 г.

Стати В. История Молдовы. Кишинев, 2003.

Стати В. Молдаване. Кишинев, 2009.

Степанов В. Консолидирующий фактор // Русское слово № 51 (215), 26 декабря 2008 г.

Степанюк В. Государственность молдавского народа. Исторические, политические и правовые аспекты. Кишинев, 2006.

Ткач Л. Официальный Бухарест отрицает существование молдавской нации... // http://kp.md/daily/24431/599511/

Шорников П. Бессарабизм // Русский альбом. Вып. 1. Кишинев, 2001.

Шорников П. М. Драма молдавской государственности. Мысль, № 1 (15), март, Кишинев, 2002.

Шорников П. М. Молдавская самобытность, Тирасполь, 2007.

Fruntaşu S.O istorie etnopolitică a Basarabiei 1812–1902. Chişinău, 2002.

Guţu M. Rolul factorului extern în unirea Basarabiei cu România // Revista de istorie a Moldovei, 1993, N 4.

Rezumat

Elucidând istoria formării Republicii Democratice Moldoveneşti, autorul interpretează evenimentele din perioada respectivă într-o legătură indisolubilă cu contemporaneitatea, subliniind faptul că sindromul prejudicios al identităţii regionale basarabene a continuat să se manifeste până la prezent, influenţând societatea moldovenească contemporană.

Cuvinte-cheie: politica naţională, identitatea, conştiinţa etnopolitică basarabeană, identitatea basarabeană, Republica Democratică Moldovenească.

Резюме

Рассматривая историю создания Молдавской Демократической республики, автор представляет события прошлого в неразрывной связи с современностью, подчеркивая, что сформированный в те далекие годы ущербный синдром региональной бессарабской идентичности, получил свое дальнейшее развитие в последующем и продолжает оказывать влияние на современное молдавское сообщество.

Ключевые слова: национальная политика, идентичность, бессарабское этнополитическое сознание, бессарабская идентичность, Молдавская Демократическая республика.

Summary

Analizing the history of Moldovan Democratic republic, the author depicts the events of the past in inseparable connection with the present stressing that the inferiority syndrom emegred in those distant years, has had its further development in the future and still influences Moldovan society of today.

Key words: national policy, identity, Bessarabian ethnopolitical consciousness, Bessarabian identity, Moldovan Democratic Republic

О. С. ГАЛУЩЕНКО

МОЛДАВСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ К ВОСТОКУ ОТ ДНЕСТРА В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

В 2009 г. общественность нашей страны отметила 650-летний юбилей молдавской государственности. Территория к востоку от Карпат долгое время была предметом притязаний Венгерского королевства и Золотой Орды. Многочисленные столкновения их войск не давали решающего перевеса ни одной из сторон. Наконец, в 1345 г. венграм удалось разбить большое татарское войско. Его командир Аталмош попал в плен и был казнен. Венгерский хронист писал по поводу этой победы: «много знамен и многие пленные татары посланы к королю в Вышеград… А те из татар, что спаслись, бежали к другим татарам далеко к берегам [Черного] моря». Таким образом, у волохов появилась возможность осваивать земли Восточного Прикарпатья под сюзеренитетом Венгерского королевства (Полевой, 1990, 18; 19).

Авторы «Истории румын» отмечают, что в этом успешном для венгров походе в 1345 г. участвовал Драгош – воевода из Марамуреша – области на северо-востоке Трансильвании. Он и возглавил созданную венгерскую марку (военный укрепленный район), являясь при этом вассалом короля. После смерти Драгоша его сын Сас стал воеводой. Ему наследовал Балк, сын Саса и внук Драгоша. В это время другой воевода из Марамуреша – Богдан много лет вел неравную борьбу с венгерским королем. Он был вынужден бежать через Карпаты и при помощи местных волохов, в конце концов, изгнал «коллаборациониста» Балка. Последнего король наградил селами в Трансильвании, ранее принадлежавшими Богдану. Таким образом, именно Богдан в 1359 г. стал первым господарем независимой Молдовы, а не военачальником-воеводой венгерской марки как его предшественники. Король Венгрии Людовик I Великий признал этот факт только в 1365 г. (Istoria românilor, 1996, 76–78).

Легендарная версия гласит, что воевода Драгош из Марамуреша во время охоты на тура (дикого быка) перешел Карпаты и к востоку от них нашел пустынные земли, отличавшиеся живописностью и простором. Волохи решили переселиться сюда: «И пошли они из Марамуреша со всей дружиной и с женами и с детьми через горы высокие, там лес вырубая, там камни убирая, и перешли горы, – сообщает молдавская летопись, – …и пришли на место, где Драгош тура убил, и возлюбили [их] и поселились там и выбрали из своей дружины себе мужа разумного именем Драгош и назвали его себе господарем и воеводой. И с тех пор началась Божьим произволением Молдавская земля. И Драгош воевода основал первое селение на реке на Молдове и потом основал город Бая и иные по рекам и по ручьям и сделал себе печать воеводскую всей земли турью голову и господствовал на воеводстве два года» (Полевой, 1990, 9).

Речь в летописи идет о поселке Бая на реке Молдова. Ученые считают, что, видимо, подобные события могли иметь место в реальности. По крайней мере, до сих пор существует речка Молдовица, приток реки Молдовы в верхнем ее течении. В эту речку впадает ручей Боул (дикий бык) по соседству с местностью Рункул Боулуй. Здесь сохранились названия Попасул луй Драгош (привал Драгоша), Фынтына луй Драгош (колодец Драгоша), Кымпул луй Драгош (поле Драгоша) и другие (Полевой, 1990, 9). Румынские авторы считают, что город Бая первоначально назывался Молдавия (Istoria românilor, 1996, 77).

Затем воеводой – командиром венгерской пограничной марки стал сын Драгоша Сас. При нем территория расширилась на восток и северо-восток до рек Сирета и Сучавы. Сыновья Саса, среди которых выделяется Балк, продолжали сохранять верность венгерскому королю. Другой марамурештский воевода Богдан, вместе со своей дружиной и большой группой волохов перешел через Карпаты. Венгерская летопись зафиксировала: «Богдан – волошский воевода Марамуреша, собрав волохов этой области, тайно ушел в землю Молдовы, подвластную венгерской короне, но из-за соседства татар давно оставленную жителями. Король посылал туда несколько раз войско, но число волохов столь умножилось в сей земле, что она сделалась особым королевством». Использование термина «королевство» («regnum») позволяет историкам сделать вывод о завоевании Молдовой независимости от Венгрии. Богдан стал первым господарем Молдовы, а Балк и его братья бежали в Венгрию, где король Людовик I в феврале 1365 г. наградил их селами, ранее принадлежавшими Богдану (История Молдавской ССР. Т. 1, 1987, 321–324).

Первоначально границы княжества проходили не далее водораздела Прута и Сирета. Летописец Г. Уреке подчеркивал, что страна располагалась «на дороге всех бед». Тем не менее, в результате сложного и длительного процесса укрепления молдавской государственности, территория княжества увеличилась с севера на юг Днестровско–Пруто–Дунайского междуречья. Первой в состав Молдовы вошла так называемая Шипиницкая земля (позднее названная Северной Буковиной) – территория около крепостей Хотин, Цецина (Чечунь возле г. Черновцы) и Хмелев. В 1387 г. господарь Петр I (1374-1392), основавший династию Мушатинов, признал сюзеренитет короля

Польши. На следующий год король одолжил у господаря 3 тыс. рублей серебром, в качестве залога предоставив Покутью – территорию между Карпатами и реками Днестр и Черемуш. В связи с невозвращением долга эта земля стала частью Молдовы. На рубеже 60–70-х годов XIV в. золотоордынцы покинули междуречье. В городе Шерх ал-Джедид в 770 году хиджры (от времени переселения пророка Мухаммеда из Мекки в Медину), т. е. в 1368/1369 гг. прекращается чеканка монеты. Последней в состав княжества уже в XV в. в промежутке между 1408 и 1412 гг. вошла крепость Килия на Дунае [1].

«Одновременно, – пишет П. Параска, – происходит распространение названия "Земля Молдавская". И если раньше весь край, включая и территорию, где зародилось первоначальное ядро Молдавского государства, в источниках назывался Волошской землей (землей волохов), Влахией, то после объединения в границах Молдавского государства вся эта территория стала называться Землей Молдавской, другими словами, прежнее название края, которое являлось **этническим** [выделено нами – О. Г.] и имело в своей основе имя жителей – волохи (румыны), было заменено именем политическим, которое происходило от названия возникшего государства – "Земля Молдавская". Прежнее название края, а также и населяющих его жителей, продолжало употребляться в польских, литовских, русских, украинских исторических документах в результате того, что в этих странах вышеуказанный край был известен намного раньше, чем возникло Молдавское государство» (Параска, 1990, 40).

Другой точки зрения придерживается В. Стати. «Разумеется, – подчеркивает он, – этноним **молдован**, как и имя **Молдова** – более древний, чем Молдавское Государство, образованное в 1359 г. Одна из характеристик этнонимов (самоназваний народов) состоит в том, что ко времени "попадания" их в документы, они имеют продолжительный период существования. Нет никаких сомнений, что этноним **молдовень**, имя **Молдова** существовали задолго до того, как были отмечены в письменных документах» (Стати, 2003, 48).

Таким образом, расходясь не только в конкретных датах, практически все историки признают общий ход событий. Из различных исторических источников следует, что волохи, переселившись к востоку от Карпат, создали на их склонах и в прилегающих землях в районе рек Сучава и Бистрица свое государство, сумели добиться независимости от Венгрии. Его центром, судя по утвердившемуся названию "Земля Молдавская", был бассейн реки Молдова. От названия реки произошло название страны Молдова и ее жителей – молдаване. Среди городов с первой половины XIV в. известны Байа и Сирет, куда в дальнейшем переместилась столица. Была ли эта территория полностью безлюдной в момент заселения или здесь уже на протяжении определенного времени имелось волошское, славянское и тюркское население, ответить трудно. Исторические источники упоминают быстрое расселение в этом регионе не только волохов, но и русинов: «И так быстро расселились волохи вниз, а русины – вверх» по течениям карпатских рек. Однако ввиду неграмотности местного населения того времени, источниковедческая база скудна, что способствует появлению многочисленных версий, зачастую имеющих политическую подоплеку.

Молдаване постепенно расселились и за Днестром. Первые документальные сведения о их появлении к востоку от Днестра относятся к XIV в. Однако, по договору 1387 г., заключенному молдавским воеводой П. Мушатом с польским королем и великим князем литовским Ягайло, за последним закреплялось Левобережье Днестра, а за Молдавским княжеством – Днестровско-Прутское междуречье, юг которого ещё некоторое время контролировали татары. После смерти Б. Хмельницкого османы на короткий период времени утвердились в Приднестровье и поручили администрирование этой территории от имени султана господарю Г. Дуке [2].

Молдавская государственность возникла на левом берегу Днестра в 1924 г. Группа из десяти коммунистов (Г. И. Котовский, Ал. Бадулеску (Г. Москович), П. Ткаченко (Я. Антипов), С. Гимов (Гинкельман), А. Николау, И. Дическу-Динк (И. Кантон) и др.) 4 февраля направила в ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У Докладную записку о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики. В этом документе развернуто излагались причины образования Молдавской республики. Главной из них был тезис «...об обратном получении Бессарабии», а также о последующем распространении революции на Балканы. Члены инициативной группы особо подчеркивали: «Молдавская республика может сыграть ту же роль политическо-пропагандистского фактора, что и Белорусская республика по отношению к Польше, и Карельская – по отношению к Финляндии. Она служила бы объектом привлечения внимания и симпатий бессарабского населения и дала бы еще больший повод претендовать на воссоединение с ней Заднестровья [Бессарабии – О. Г.]» (Докладная записка.., 1992, 59).

По мнению членов инициативной группы, решение таким образом бессарабского вопроса должно было зажечь пожар мировой революции в Румынии и других странах Юго-Восточной Европы. «Распространение Советской власти на пределы Бессарабии имеет тем большее значение, что этот край упирается на севере о Буковину и Галицию, русинское население которых всецело на стороне УССР и СССР, а на юге – о Добруджу с болгарским населением» (Докладная записка.., 1992, 59). Авторы отмечали: «С этой точки зрения напрашивается необходимость создания именно социалистической республики, а

не автономной области в пределах УССР. Объединенные Приднестровье и Заднестровье [Бессарабия – О. Г.] служили бы стратегическим клином СССР по отношению и к Балканам (через Добруджу), и к Центральной Европе (через Буковину и Галицию), который СССР мог бы использовать в качестве плацдарма в военных и политических целях» (Докладная записка.., 1992, 59).

Второй важной причиной создания Молдавской АССР была необходимость распространения национальной политики советской власти на молдаван левобережья Днестра. Члены инициативной группы отмечали, что молдавское население, живущее в пограничной полосе, «...по соображениям чисто военного свойства, пользуется особенными заботами о своем экономическом благоустройстве. Если к этому добавить специфические культурные интересы молдавского населения, то, исходя из этнографического момента на основе советской национальной политики, можно было бы создать автономную социально-политическую Молдавскую единицу в пределах УССР или в системе СССР. На наш взгляд, подобной единицей могла бы быть Молдавская Советская Социалистическая Республика» (Докладная записка.., 1992, 59).

5 февраля 1924 г. Докладная записка поступила в ЦК РКП(б). «Генеральный секретарь ЦК РКП(б) И. В. Сталин, – отмечал А.В. Репида, – ознакомившись с этим письмом, запросил мнение М. В. Фрунзе, который был уроженцем Тираспольского уезда, неоднократно посещал левобережные районы Молдавии, хорошо знал жизнь местного населения. М. В. Фрунзе горячо поддержал просьбу об образовании Молдавской ССР» (Репида, 1974, 91).

Действительно, Фрунзе прекрасно был знаком с нравами, образом жизни местных людей, но главное – он знал о намерениях членов инициативной группы и даже дал в свое время несколько советов о путях их лучшей реализации. Уже на следующий день он написал в левом верхнем углу первой страницы Докладной записки: «6/II-24 г. Вопрос в ЦК КП(б) У еще не рассматривался. Я лично – за, с тем, чтобы Молдавская республика была включена в состав УССР» (Докладная записка.., 1992, 57).

Началась довольно продолжительная и упорная борьба за реализацию идеи создания Молдавской республики на левом берегу Днестра. Именно в это время, в феврале–июле 1924 года, была достигнута наибольшая степень взаимопонимания и взаимодействия между бессарабцами и румынскими политмигрантами в Советском Союзе, что явилось одним из важных слагаемых общего успеха.

Вопрос об образовании Молдавской республики на территории Украины, видимо, стал неожиданностью для руководящих инстанций УССР. 8 февраля 1924 г. было решено разослать Докладную записку всем членам Политбюро ЦК КП(б)У. Наркомат по делам национальностей РСФСР также приступил к ее проработке. 14 февраля заместитель наркома Г. Бройда написал в Политбюро ЦК РКП(б): «Поддерживая проект об организации Молдавской Советской Социалистической Республики, я считаю:

1. Необходима ее организация в пределах УССР.

2. Образовать при ЦИК Союза комиссию с участием представителей УССР для уточнения границ и выработки проекта декрета». Однако Политбюро ЦК КП(б) Украины, рассмотрев 18 февраля вопрос «О Молдавской Советской Республике», вновь не приняло никакого решения и отложило его до возвращения М. В. Фрунзе из Москвы. 3 марта нарком иностранных дел СССР Г.В. Чичерин направил записку на имя секретаря ЦК РКП(б) В. М. Молотова. В ней, в частности, сообщалось: «Вопрос требует большой подготовки. Создание МССР преждевременно в данный момент, так как вызовет экспансионистские устремления румынского шовинизма. Обнаружение такого количества молдаван, т. е. румын, на украинской территории усилит позицию румын при спорах по вопросу о Бессарабии. ...Вопрос отложить и изучить на месте». Через несколько дней, 7 марта, на заседании Политбюро ЦК КП(б)У был заслушан вопрос «О создании Молдавской Советской Социалистической Республики (записка т. Котовского и др.)». Собравшихся проинформировал по данной проблеме председатель СНК УССР, член Политбюро ЦК КП(б)У В. Я. Чубарь. Состоялась дискуссия, в ходе которой большинство присутствовавших высказались за создание на территории Украины молдавской автономии. В принятом постановлении говорилось: «Признать политически целесообразным выделение в составе УССР Молдавской автономной области». Вместе с тем Политбюро поручило украинским органам внутренних дел определить численность молдавского населения, степень компактности его проживания, взаимоотношение с другими этносами и т. д. Поэтому в резолюции Политбюро ЦК КП(б)У было записано: «Просить ЦК РКП(б) до вторичного рассмотрения нами этого вопроса не выносить окончательного решения»[3].

Противоречия между сторонниками различных взглядов четко проявились при определении численности молдавского населения. Г. И. Котовский создал специальную комиссию, которая, побывав непосредственно в населенных пунктах Приднестровья, сообщила, что в Подольской и Одесской губерниях проживает 283,4 тыс. молдаван. По данным украинских органов, получилось 147,4 тыс. чел., то есть на 136 тыс. меньше. Центральная административно-территориальная комиссия Украины направила ВУЦИКу записку «По вопросу районирования местностей, населенных молдавской национальностью». В ней подчеркивалось, что «…вопрос о районировании Приднестровья может быть разрешен путем создания отдельных районов и сельсоветов с большинством молдавского населения» (Культура Молдавии.., 1975, 72, 73).

Конечно, можно было обсуждать данные вопросы и в Харькове (столице Украины того времени), но право принятия окончательного решения принадлежало исключительно ЦК РКП(б). Вскоре после смерти В. И. Ленина межличностные противоречия, которые и ранее имели место в руководящих кругах коммунистической партии, резко обострились. Большинство членов Политбюро – «тройка», «пятерка», «семерка» [4], сосредоточили свои усилия на ограничении влияния Л. Д. Троцкого в вооруженных силах с целью недопущения «бонапартистского» пути развития событий.

В частности, в 1924 г. К. Е. Ворошилов и М. В. Фрунзе были выдвинуты на высокие должности. К. Е. Ворошилов в марте был введен в состав Реввоенсовета СССР, стал членом его Президиума, а с 17 мая – командующим войсками Московского военного округа; в дальнейшем он одновременно являлся уполномоченным Реввоенсовета СССР при СНК РСФСР. В биографическом очерке, посвященном К. Е. Ворошилову, отмечается, что: «...командование Московского военного округа освободило троцкистов и других оппозиционеров от занимаемых ими должностей и заменило их преданными делу партии командирами и политработниками». М. В. Фрунзе, бывший членом Реввоенсовета с 24 марта 1923 г., менее чем через год был назначен заместителем Л.Д. Троцкого – председателя РВС и народного комиссара по военным и морским делам. С апреля 1924 г. М. В. Фрунзе дополнительно к названным должностям возглавил штаб РККА и Военную академию, а 2 июня был избран кандидатом в члены Политбюро и Оргбюро ЦК РКП(б) [5]. Так уж случилось, но именно М. В. Фрунзе был самым влиятельным сторонником идеи создания в Приднестровье Молдавской АССР, а К. Е. Ворошилов – наиболее решительным ее противником.

Вопрос «О Молдавской ССР», подготовленный Г. В. Чичериным и Х. Г. Раковским, рассматривался на Политбюро ЦК РКП(б) 20 марта. Было решено за подписью секретаря ЦК И. Сталина: «...принять к сведению постановление Политбюро ЦК КПУ от 7.III.24 г., отложив решение вопроса и запросив у ПБ ЦК КПУ его решение и имеющиеся у него материалы» [6]. Вероятно, на содержании принятого постановления отразилась не только просьба руководства Украины не выносить пока окончательного решения, но и то, что его докладывали люди, придерживавшиеся различных точек зрения, – нарком иностранных дел Г. В. Чичерин и полномочный представитель СССР в Англии Х. Г. Раковский.

В последующем происходила консолидация сил как сторонников, так и противников реализации идеи создания Молдавской республики на левом берегу Днестра. Украинское руководство, собрав частичные статистические данные о численности и степени компактности проживания молдавского населения в Приднестровье, высказалось против ее организации. 18 апреля 1924 г. Политбюро ЦК КП(б)У постановило: «Ввиду отсутствия данных (этнографических и территориальных) считать создание Молдавской ССР нецелесообразным. Предложить НКВД продолжить дальнейшую разработку вопроса о возможности создания административной единицы с преобладанием молдавского населения, привлекая к работе комиссию национальных меньшинств при ВУЦИКе» [7].

24 июля 1924 г. Политбюро ЦК РКП(б) вновь рассмотрело названный вопрос. В заседании участвовали члены Политбюро ЦК РКП(б) А. И. Рыков, И. В. Сталин, М. П. Томский и Л. Д. Троцкий, кандидаты в члены Политбюро Ф. Э. Дзержинский, Я. Э. Рудзутак, Г. Я. Сокольников и М. В. Фрунзе, а также ряд членов ЦК и ЦКК РКП(б) [8].

В протоколе сказано: «Слушали: 1. Вопросы НКИД... ж. О Молдавской ССР (ПБ от 20.III. пр. № 80 п. 1-е) тт. Кооп, Ротштейн.

Постановили: ж. Отложить до следующего заседания с обязательным вызовом тов. Фрунзе» [9].

Такое решение не может не вызвать удивления, так как в протоколе зафиксировано участие М. В. Фрунзе в данном заседании. Скорее всего, в ходе обсуждения произошло столкновение различных позиций и объявленным перерывом в работе попытались остудить страсти. Возможно, что М. В. Фрунзе покинул заседание или просто вышел.

Наступил критический момент – «чаша весов» противников создания Молдавской республики стала перевешивать. Вмешался И. В. Сталин. Ему предстояло сделать непростой выбор между М. В. Фрунзе и группой высокопоставленных руководящих работников. Генеральный секретарь, большой мастер аппаратных ходов, вторично обратился с запросом к М. В. Фрунзе, позиция которого была и так хорошо известна И. В. Сталину еще с начала февраля 1924 г. М. В. Фрунзе подтвердил ее еще раз: «Ск-т ЦК РКП. Т. Сталину. Последнее решение ЦК КП(б)У считаю неправильным, – написал он. – В районе Приднестровья приходилось неоднократно бывать лично, и я констатирую, что к северу от Тирасполя идет сплошная полоса с преобладающим молдавским населением. В качестве административного центра можно было бы дать г. Тирасполь. Наконец, следует учитывать момент международный. Создание хотя бы небольшой по территории Молдавской республики или области явится в наших руках орудием воздействия на настроение рабоче-крестьянских масс Бессарабии в смысле укрепления надежд на избавление от румынского гнета. Предлагаю вопрос поставить еще раз. М.В. Фрунзе.

P. S. По имеющимся у меня сведениям молдавское население Приднестровья вопросом очень заинтересовалось и ожидает положительного решения» [10].

О наметившемся перевесе противников создания Молдавской республики свидетельствует тот факт,

что в феврале М. В. Фрунзе однозначно выступал за образование в составе Украины автономной республики, а в июле был уже согласен и на область.

29 июля состоялось решающее заседание Политбюро ЦК РКП(б). Следует отметить отсутствие на заседании влиятельных противников создания Молдавской республики – К. Е. Ворошилова, М. И. Калинина и А. П. Смирнова. Вопрос «О Молдавской ССР (ПБ 24.VII пр. № 12 п. 1 ж)» доложили Г. В. Чичерин, М. В. Фрунзе и Х. Г. Раковский. Среди докладчиков соотношение сторонников и противников образования в Приднестровье Молдавской АССР было два к одному. В результате состоявшейся дискуссии Политбюро постановило:

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

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

в) Поручить тов. Фрунзе наблюдение за быстрейшим проведением этого вопроса» [11].

Так завершилась борьба за принятие политического решения о целесообразности создания на левом берегу Днестра Молдавской республики. С 29 июля 1924 г. начался этап практической работы по реализации постановления Политбюро ЦК РКП(б). Однако противники образования новой административной единицы активизировали кампанию за его отмену. Как же развивались события далее?

12 августа полученная из Москвы директива была рассмотрена на заседании Политбюро ЦК КП(б) Украины, которое решило создать в Одессе Организационную комиссию. Ей поручалось предварительно определить границы Молдавской АССР и проработать другие, связанные с образованием республики вопросы (Образование Молдавской ССР.., 1984, 58). Это была попытка перехватить инициативу и, в принципе не отказываясь от создания Молдавской республики, передать дело «своим людям».

На следующий день, 13 августа, председатель ВУЦИКа Г. И. Петровский составил письмо о развертывании данной работы, адресованное Одесскому губернскому комитету КП(б)У. В нем, в частности, говорилось: «От ЦК РКП нами получены директивы о создании Молдавской Автономной Республики, которая должна находиться в автономной связи с УССР.

...Тов. Гринштейну даны необходимые инструкции, план и некоторые перспективы об организации Молдавской республики, особенно центра партийного и советского, Ваше участие, связь с центром и целый ряд других мер, которые Вам тов. Гринштейн скажет. ЦК КП(б)У предлагает оказать всемерное содействие т. Гринштейну, необходимые средства ему даны...

1. Итак, первое – за дело организации Молдавской республики нужно приняться немедленно. Содействие т. Гринштейну оказать полное.

2. Через месяц нас обязал ЦК РКП сделать доклад.

3. Тов. Гринштейну даны директивы о согласованной работе с губкомом.

4. Необходимо по партийной линии иметь Одесскому губкому с Молдавской республикой организационные связи по Вашему усмотрению.

С товарищеским приветом. Петровский» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 57).

Созданием Молдавской АССР непосредственно руководил уроженец Бессарабии А. Л. Гринштейн (1890–1937). Но поскольку он был убежденным троцкистом, советская историография не акцентировала внимание на этом факте.

Прибытие А. Л. Гринштейна в Одессу с заданием создать Молдавскую республику произвело на руководителей губернии сильное впечатление. Вероятно, они надеялись, что идея организации на территории Украины молдавской автономии если и будет реализована, то путем выделения молдавских национальных сельсоветов и районов. Однако в соответствии с принципом демократического централизма решения, принятые вышестоящими партийными инстанциями, подлежали безусловному выполнению независимо от мнения исполнителей.

Действия А. Л. Гринштейна были чрезвычайно оперативными и решительными. В Одессе он тайно поселился в гостинице, куда пригласил своих бывших подчиненных – работника транспортного отдела Одесского губкома Г. И. Старого и резко конфликтовавшего с ним еще с 1919 г. зав. агитпропом Николаевского окружного партийного комитета И. И. Бадеева, находившегося в это время на отдыхе в Одессе. На эту встречу пришли также С. М. Бубновский и Б. И. Борисов (Шут) – сотрудник для особых поручений уполномоченного разведывательного управления РККА в Украине. Позднее И. И. Бадеев вспоминал: «В санаторий ко мне явился Борисов (Шут), которым я был проинформирован о решении правительства об организации МАССР [12]. Борисов (Шут) объяснил мне, что работа по организации МАССР поручена нашему общему знакомому Гринштейну. Гринштейна я знал еще с 1919 года. Он тогда работал комиссаром или начподива 45 дивизии. Я с ним был связан по своей подпольной работе. Позже Гринштейн работал в Закордоте, где моя связь с ним продолжалась. Тут же Борисов (Шут) сказал мне, что во главе МАССР должны быть поставлены свои люди, что моя кандидатура на секретаря обкома наиболее подходящая, и предложил мне пройти с ним для переговоров к Гринштейну. Я с Борисовым (Шутом) направился к Гринштейну в гостиницу, где последний остановился. У Гринштей-

на мы застали Старого. После коротких переговоров Гринштейн предложил мне идти работать в Молдавию секретарем обкома, объяснив, что председателем ЦИКа будет Старый».

Эта встреча 15 августа была оформлена как первое заседание Организационной комиссии. В протоколе сказано: «О плане ближайшей работы (Гринштейн).

а) тт. Старому и Бадееву выехать в Тираспольский район для проведения соответствующей агитационной кампании;

б) собрания–сходы проводить в нескольких сельсоветах;

в) порядок выступлений: доклад на тему о национальной политике Советской власти и вынесение соответствующей резолюции;

г) тт. Старому и Бадееву прибыть обратно не позднее 20 с. м.;

д) считать необходимым пригласить постоянного секретаря Оргкомиссии;

е) на работу в качестве секретаря пригласить временно тов. Бубновского» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 58).

На следующий день, 16 августа, А. Л. Гринштейн пришел в Одесский губком, где было созвано экстренное закрытое заседание секретариата. В протоколе заседания записано:

«СЛУШАЛИ: Сообщение т. Гринштейна о постановлении Политбюро ЦК КП(б)У от 12 августа по вопросу о выделении Молдавской ССР.

ПОСТАНОВИЛИ: 1) Информацию т. Гринштейна принять к сведению.

2) Директиву ЦК принять к руководству.

3) Во исполнение этих директив секретариат губкома постановляет:

а) Тт. Бадеева и Старого временно освободить от исполняемой ими работы по проведению подготовительных мероприятий, связанных с организацией МССР.

б) Санкционировать образование Организационной комиссии, согласно директивы ЦК.

в) Для постоянной связи и увязки между губкомом и Оргкомиссией установить еженедельные доклады председателя Организационной комиссии в бюро губкома или персонально тов. Корнюшину» [13].

Особенно заботили одесское руководство вопросы о контроле над всей организационной работой по образованию Молдавской республики и о кадрах, которым предстояло создать новую республику, а затем и возглавить ее. Не отказываясь от исполнения директивы, секретариат Одесского губкома вместе с тем отметил, что «...создание Автономной Молдавской республики сопряжено с рядом трудностей:

а) растянутость молдавского населения по приднестровской узкой полосе;

б) смешанность в этом районе селений молдавских, украинских и русских;

в) наличие городов (Григориополь, Тирасполь и др.) с преобладающим количеством еврейского мещанского населения [14];

г) отсутствие какой-либо промышленной базы [15];

е) низкий культурный уровень молдавского населения;

ж) отсутствие культурных молдавских сил;

з) слабая прослойка коммунистов–молдаван и слабое знание ими этого языка;

и) смешанность населения в отдельных населенных пунктах (половина русских, половина молдаван), например, большое село Слободзея; изолированность отдельных молдавских сел от приднестровского района, пересеченных значительной полосой русско-украинских сел» [16].

Сравнивая процесс создания Молдавской АССР в 1924 г. с образованием Молдавской ССР в 1940 г., следует отметить, что в первом случае к делу подошли более серьезно. Была проведена специальная кампания, имевшая целью представить организацию МАССР как положительную реакцию властей на требования молдавского населения Приднестровья. В постановлении секретариата подчеркивалось: «После вынесения решений на собраниях молдавских крестьян и на собраниях коммунистов–молдаван о выделении Молдавской республики, провести в печати кампанию по освещению этого вопроса.

...Предложить Одесскому и Балтскому окружкомам дать секретную директиву райпарткомам и фракциям исполкомов о всяческом содействии, в особенности в части агитационной и пропагандистской, работе Оргкомиссии» [17].

Через четыре дня, 20 августа, на заседании бюро Одесского губкома КП(б)У было заслушано сообщение А. Л. Гринштейна о ходе работы по созданию Молдавской республики. В это время заметно обострилась борьба за лидерство между бессарабцами и румынскими политиммигрантами, вылившаяся в конфликт между группами агитаторов с полномочиями от Организационной комиссии и преподавателями, студентами Румынского сектора Коммунистического университета национальных меньшинств Запада, действовавшими от имени инициативной группы.

Наиболее резко отреагировал на сложившуюся ситуацию преподаватель КУНМЗа И. Дик, обратившийся с письмом в ЦК РКП(б), копии которого он направил по многим авторитетным адресам. В документе подчеркивались заслуги румынских политиммигрантов в принятии политического решения об организации Молдавской республики, однако лавры победителей несправедливо, по мнению И. Дика, достались другим: «В настоящее время ЦК РКП принял наше предложение и постановил создать МССР. ...Во исполнение вышеуказанного, ЦК КП(б)У направил в Одессу с мандатом о провозглашении республики и организации Ревкома тов. Гринштейна» [18].

По поводу этого назначения И. Дик высказался так: «Наши соображения следующие:

1) Для достижения максимального эффекта в Бессарабии и Румынии провозглашением Молдавской республики, поставить во главе представительного органа одного румынского или молдавского товарища, а тов. Гринштейн не выполняет это условие.

2) Тов. Гринштейн совершенно скомпрометирован в Румынии и Бессарабии своей известной деятельностью во главе не менее известного Закордота – учреждения, которое принесло столько бедствий болгарской и румынской братским компартиям, революционно–коммунистическому движению в Бессарабии и которые из-за этого были ликвидированы в условиях, известных всем.

3) Тов. Гринштейн, молодой член партии, был все время очень враждебно настроен к румынским и молдавским товарищам, которым неоднократно всеми силами старался мешать проведению идеи МССР. Поэтому считаем, что нельзя поручать ему ведение данной работы...

4) Тов. Гринштейн в своей работе по созданию МССР уже начал проводить дух и методы печальной памяти пресловутого Закордота, окружая себя без всякого разбора лицами, совершенно не отвечающими заданиям настоящего дела. Мы имеем в виду членов созданного тов. Гринштейном комитета, секретаря его – беспартийного Бубновского, дезертира Румынской компартии; Раевича – бессарабского коммуниста–сепаратиста и других сотрудников Закордота» [19].

Это письмо оказалось в центре внимания на заседании бюро Одесского губкома, состоявшегося 20 августа 1924 г. Члены бюро решительно выступили в защиту А. Л. Гринштейна:

«ПОСТАНОВИЛИ: 1) Отметить, что все работы по созданию МССР должны находиться в подчинении Оргкомиссии, в частности это относится к группе студентов–молдаван из Комуниверситета народов Запада, находящихся под руководством т. Дика, и работающих в культурно–просветительной области в молдавских районах.

2) Считать заявление т. Дика, касающееся Оргкомиссии, в частности т. Гринштейна, неосновательным; указать т. Дику на недопустимость дезорганизации Оргкомиссии.

...Поручить т. Корнюшину написать письмо в ЦК КП(б)У и РКП по этим вопросам» [20].

Следует обратить внимание на стремление бюро всячески ограничить распространение информации о реальном ходе процесса создания МАССР: «Обязать т. Дика не распространять сведений о работе Оргкомиссии, так как работа Оргкомиссии строго конспиративного характера и официально ее не существует.

...Подтвердить, что работа Оргкомиссии носит внутренний характер и что требования об образовании МССР должны исходить от низовых селянских масс» [21]. Таким образом, руководство Одесской губернии создало свою систему сбора и обработки информации, проведения агитации, подбора кадров. Члены инициативной группы были отстранены от руководства данной работой.

Необходимо отметить, что многочисленные митинги и собрания трудящихся, прошедшие как на Левобережье Днестра, так и в ряде городов СССР, действительно, поддержали идею создания Молдавской республики. Резолюции этих митингов оперативно публиковались в советской прессе (Образование Молдавской ССР.., 1984, 58–76).

Вместе с тем, как свидетельствуют архивные документы, не все их участники выступали "за". Так, 29 августа 1924 г. состоялось общее собрание жителей села Точилово Ананьевского района, на котором рассматривался вопрос «О создании Молдавской С.С. республики». В протоколе сказано: «За создание Молдавской республики выступают тт. Малай, Цуркан, Зайцев и др., "против" выступает Орочно (украинка), но без всякого успеха» [22].

31 августа было проведено собрание в с. Перерытое Дубоссарского района. Как предписывала директива Оргкомиссии, с докладом о национальной политике выступил Кальнев, ответивший затем на следующие вопросы:

«1) Если будет Молдавская республика, то где будут служить, т. е. где будут отбывать воинскую повинность?

2) А если между молдаванами есть, т. е. проживают, другие нации?

3) На каком шрифте в Молдавской республике будем писать?

4) Как быть с рабочими, если они вздумают переехать в другие республики?

5) Будут ли у нас и средние и высшие [учебные – О. Г.] заведения?

На каковые тов. Кальнев дал удовлетворительный ответ». В протоколе написано: «Тов. Кальнев говорил, что необходимо лиц чужих, ведущих агитацию против организации Молдавской Республики, по возможности, задержать или донести на них командиру Рум. границы [23] или председьсовета...

ПОСТАНОВИЛИ: Принять к сведению и исполнению» [24].

Проведение агитационной кампании было продолжено осенью 1924 г. В одном из информационных отчетов «О работе КК и о состоянии Одесской губернии за октябрь месяц 1924 г.» отмечается: «Молдавской секцией проведено 58 сходов и митингов на селе и 4 собрания в городе по вопросам о выделении молдавских районов и крестьянских восстаний в Бессарабии. Существует 5 кружков политграмоты на молдавском языке: один в городе и 4 в районе. Газета «Плугарул Рош» выходит регулярно 2 раза в неделю тиражом 2000 экземпляров. Подписчиков газета име-

ет 250. Незначительность тиража объясняется чрезвычайно большой неграмотностью среди молдавского населения, а также не популярностью языка, на котором издается газета»[25].

Следует отметить, что газета «Плугарул Рош» наряду с одесскими «Известиями» наиболее активно участвовала в пропаганде идеи создания МАССР. Кроме того, что вполне естественно, в этой работе были задействованы многие другие средства массовой информации Советского Союза – «Правда», «Известия», «Бакинский рабочий», «Заря Востока», «Советская степь» и др. (Образование Молдавской ССР.., 1984, 60–95).

19 сентября 1924 г. после завершения основной части подготовительной работы на очередном заседании было принято «Постановление Политбюро ЦК КПУ о создании Автономной Молдавской Советской Социалистической Республики в составе УССР». В нем оговаривались такие принципиальные вопросы, как территория и границы МАССР; внутреннее районирование; административный центр; практические мероприятия, связанные с установлением центра в г. Бирзуле; структура будущего правительства МАССР; финансово–бюджетное состояние МАССР; размеры дефицита бюджета; шрифт; язык; ГПУ; кооперация; мероприятия, связанные с началом работы ревкома МАССР[26].

Разнообразие этих вопросов свидетельствует о неординарности данного заседания. В Молдавский обком КП(б)У выписка из протокола заседания поступила только 3 декабря. Многие участники создания МАССР даже не знали о содержании принятых решений и продолжали вести дискуссии по проблемам, уже решенным вышестоящей партийной инстанцией.

25 сентября вопрос «О Молдавской ССР» в очередной раз рассматривался в Москве. В заседании Политбюро ЦК РКП(б) участвовал только один полноправный его член – Л. Б. Каменев, а также два кандидата в члены и несколько членов ЦК. М. В. Фрунзе отсутствовал. От украинского руководства докладывал В. П. Затонский, от непосредственных организаторов Молдавской республики – Г. И. Старый, А. Л. Гринштейн и от инициативной группы – И. Дик. Несмотря, а может быть благодаря неполному составу руководителей коммунистической партии, дискуссия оказалась достаточно энергичной. Политбюро ЦК РКП(б) вынесло решение:

«СЛУШАЛИ: 1. Вопросы НКИД... В. О Молдавской ССР (тт. Затонский, Старый, Гринштейн, Дик).

ПОСТАНОВИЛИ: В. а) Принять предложение ЦК КПУ от 19.IX.24 г. о создании Автономной Молдавской ССР.

б) В акте создания Автономной Молдавской ССР должно быть обозначено, что западной ее границей является государственная граница Союза ССР[27].

в) Согласно просьбе тт. Калинина, Смирнова и Ворошилова поставить на голосование всех членов ЦК РКП опросом по телеграфу вопрос о перенесении окончательного решения о создании Молдавской Республики на Пленум ЦК РКП»[28].

На этом же заседании Политбюро было принято решение о проведении Пленума ЦК РКП(б) 23 октября 1924 г., но в отрывочных копиях материалов центральных органов партии, хранящихся в одном из кишиневских архивов, данный факт не был отражен. В утвержденной 25 сентября повестке дня Пленума вопрос «О Молдавской ССР» действительно не значится[29].

Таким образом, воспользовавшись отсутствием М. В. Фрунзе и его «покровителя» И. В. Сталина, противники создания Молдавской АССР попытались добиться изменения решения Политбюро ЦК РКП(б) от 29 июля.

В начале октября 1924 г. обстановка обострилась. 2 октября К. Е. Ворошилов выступил на заседании Политбюро ЦК РКП(б) и попросил перенести Пленум на более позднее время. Видимо, он не был уверен в том, что успеет к 23 октября собрать необходимое число голосов членов ЦК. Это предложение не устраивало М. В. Фрунзе, который не чувствовал поддержки отсутствовавшего в очередной раз И. В. Сталина. На данном заседании присутствовало только два члена Политбюро – Г. Е. Зиновьев и Л. Б. Каменев, боровшихся в то время вместе с И. В. Сталиным против Л. Д. Троцкого. Именно Л. Б. Каменев взял на себя роль главного защитника «молдавского дела». Было решено воспользоваться апробированным и не раз уже оправдавшим себя на деле аппаратным методом. Политбюро поручило секретариату ЦК РКП(б) «...выяснить, кто из членов ЦК не сможет быть на Пленуме ЦК 23 с. м., и свои соображения по вопросу о перенесении дня открытия Пленума вынести на следующее заседание Политбюро». Одновременно Политбюро решило предоставить М. В. Фрунзе и К. Е. Ворошилову месячный отпуск[30].

Смысл этого решения состоял в следующем: выдворить из Москвы конфликтовавших между собой М. В. Фрунзе и К. Е. Ворошилова. Тогда они не смогли бы участвовать в последующих заседаниях Политбюро и Пленума ЦК РКП(б), а оставшиеся в столице руководители в их отсутствие решили бы вопрос о молдавской государственности в Приднестровье без излишних эмоций.

Но М. В. Фрунзе, очевидно, обеспокоенный течением событий, не выполнил принятое Политбюро решение, что в соответствии с уставом компартии квалифицировалось как серьезный проступок. Поэтому Политбюро на своем следующем заседании 9 октября 1924 г. сформулировало постановление в более категоричной форме: «Обязать т. Фрунзе выехать за границу для лечения на срок, указанный врачами». Что касается предложения К. Е. Ворошилова перенести Пленум ЦК РКП(б) на другое время, то большинство присутствующих с этим мнением не согласилось:

«а) Оставить в силе решение Политбюро от 25.IX о созыве Пленума ЦК 23.X. с. г.

б) Порядок дня, намеченный на заседании Политбюро 25.IX. с. г., считать окончательно утвержденным, дополнив его вопросами

1) о созыве всесоюзной партконференции и съезда Советов

2) о Молдавской республике.

в) Вопрос о докладчиках на Пленуме решить на следующем заседании Политбюро»[31].

Юридическое оформление создания Молдавской АССР произошло на III сессии восьмого созыва Всеукраинского Центрального Исполнительного Комитета, работавшей 8-12 октября 1924 года в г. Харькове. В первый день работы сессии слово было предоставлено И. Н. Киор-Янаки, который огласил декларацию молдавских крестьян. В ней отмечалось: «Мы, делегаты молдавских селян Приднестровья, от имени наших товарищей, которые высказались на своих сходах и собраниях, а также на районных конференциях, обращаемся к сессии ВУЦИКа... с просьбой помочь нам в нашей работе с целью экономического, политического и культурного подъема молдавского народа. Молдавский народ остается одним из самых отсталых народов Союза [32]. Для его просвещения мы нуждаемся в Вашей помощи и советах, мы нуждаемся в создании молдавского очага, в котором нам будет легче просвещаться на самом понятном для нас языке.

По нашему мнению, указанным очагом мог быть лишь государственный организм с молдавским управлением – Молдавская Автономная Советская Социалистическая Республика, либо другая организационная форма» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 77, 78).

Обращают на себя внимание последние слова декларации: «...другая организационная форма». Вероятно, они свидетельствуют о том, что и украинские руководители, и «делегация молдавских крестьян», в состав которой входили Г. И. Старый, И. И. Бадеев, И. Н. Киор-Янаки и другие члены, еще не были уверены в позиции Москвы – в любой момент она могла переиграть вопрос или принять другое решение. Для подобных предположений имелись серьезные основания.

Затем сессия перешла к обсуждению других вопросов. 11 октября 1924 г. под председательством В. Я. Чубаря состоялось заседание Совета Народных Комиссаров Украины. Был заслушан доклад представителя Одесского губисполкома Ф. Д. Корнюшина о создании МАССР и принято соответствующее постановление (Образование Молдавской ССР.., 1984, 82, 83).

III сессия ВУЦИКа приступила к рассмотрению вопроса об образовании автономной республики в ночь с 11 на 12 октября, точнее, в третьем часу ночи (Репида, 1974, 104, 166). Первым выступил В. Я. Чубарь. Он особо подчеркнул активность молдавского населения Приднестровья. Трудящиеся, сказал Чубарь, «...сами поставили вопрос относительно своего будущего административного управления, добиваясь ближайшего его осуществления. Сами рабочие на сотнях и тысячах митингах, собраниях, конференциях и съездах подняли этот вопрос и решили его в том самом духе, в котором, как правило, решаются национальные вопросы на всей территории Советских республик. Мы получили множество просьб и резолюций, в которых трудящиеся Молдавии заявляют о том, что желают в своем крае основать автономную республику; о том, что они готовы решительно следовать по пути закрепления своих национальных, культурных и других достижений» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 80).

Были высказаны рекомендации делегатам ВУЦИКа: «Мы, товарищи, должны подходить к данному вопросу, учитывая нынешнюю обстановку и перспективы на будущее для этой части Советского Союза. Мы пришли к выводу о том, что несмотря на некоторую задержку, мы должны решить этот вопрос. ...Мы должны выполнить желания трудящихся масс Молдавии об образовании своей автономной республики в составе Советской Социалистической Украины и об объединении этим самым своих интересов с интересами рабочих и крестьян Украины и интересами рабочих всего Союза» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 81).

Заключительную речь произнес Г. И. Петровский: «Наконец, товарищи, позвольте перейти к последнему, так сказать, аккорду работы нашей сессии, то есть к заявлению молдавских товарищей о создании Молдавской Автономной Республики.

...На вчерашнем митинге молдаван была принята резолюция, которая выдвигает перед нами задачу ускорения этого дела. Возможно, что данная резолюция связана с развитием мировой революции, возможно, говорю я, пошла несколько дальше необходимости, которую мы считаем срочной. Но в любом случае мне представляется, что создано крепкое основание этой задачи, в результате чего она приобрела европейское значение» (Образование Молдавской ССР.., 1984, 83, 84).

12 октября 1924 г. сессия ВУЦИКа приняла постановление «Об образовании Молдавской Автономной Советской Социалистической Республики». В нем говорилось: «Принимая во внимание твердо выраженную волю рабочих и крестьян Советской Молдавии и исходя из незыблемых основ Конституции Союза ССР, III сессия Всеукраинского Центрального Исполнительного Комитета постановила:

1. Образовать в составе Украинской Социалистической Республики Автономную Молдавскую Социалистическую Советскую Республику» (Начало.., 1964, 51–53).

25-27 октября в Москве состоялся Пленум ЦК РКП(б). Первое его заседание началось в 6 часов вечера в Митрофаньевском зале Кремля. Кроме ру-

ководителей союзного уровня – Г. Е. Зиновьева, Л. Б. Каменева, И. В. Сталина и др. – присутствовали члены ЦК РКП(б) из Украины – Э. И. Квиринг, А. В. Медведев, В. Я. Чубарь, кандидаты в члены ЦК РКП(б) А. В. Иванов, К. И. Киркиж, Н. А. Скрыпник, которые двумя неделями раньше активно участвовали на сессии ВУЦИКа в решении вопроса о создании МАССР. Существенную роль сыграло отсутствие на Пленуме отправленных в отпуск К. Е. Ворошилова и М. В. Фрунзе. Также отсутствовал Х. Г. Раковский [33].

Участникам Пленума была роздана утвержденная Политбюро повестка дня. Под пунктом 8 в ней значился вопрос «О Молдавской Республике (тт. Ворошилов, Смирнов, Калинин)». Председательствовал на заседании Л. Б. Каменев [34].

В печатном тексте стенографического отчета Пленума Центрального Комитета РКП(б) сказано:

«Заседание первое.
(Вечер, 25 октября)

Председатель (Каменев). Разрешите, товарищи, открыть заседание. Какие имеются замечания к повестке, которая Вам всем роздана? Предлагается снять пункты 8 и 10. Предложение принимается. Пункт 9 становится, таким образом, 8-м.

Председатель. Тов. Смирнов, Вы не возражаете против снятия вопроса о Молдавской Республике?

Смирнов. Не возражаю.

Председатель. Разрешите тогда приступить» [35].

Таким образом, в отсутствие К. Е. Ворошилова противники создания МАССР не рискнули настаивать на обсуждении вопроса. Угроза расформирования автономной республики перестала существовать.

В Молдавскую республику вошло девять районов Одесской и Подольской губерний целиком и пять районов – частично. Из них было создано 12 районов МАССР. В 1925 г. Ставровский район был расформирован. В 1929 г. райцентр Крутянского района был переведен в местечко Кодыма и район был переименован в Кодымский. В 1934 г. гор. Бирзула был переименован в Котовск, а район стал называться Котовским. В 1935 г. были созданы три новых района: Валегоцуловский, Песчанский и Чернянский. Таким образом, в 1940 г. в составе МАССР было 14 районов [36].

В момент создания автономной республики ее западная граница, а значит, и граница Украины, в соответствии с постановлением Политбюро ЦК РКП(б) от 25 сентября 1924 г. определялась по рекам Прут и Дунай, но фактически она проходила по Днестру. Окончательно внутренние границы автономии были утверждены решением Большого Президиума ВУЦИКа 29 сентября 1926 г. За два года территория МАССР увеличилась на 23,7% и составила 8 429,2 кв. км. К 1940 г. за счет вхождения в состав автономии с. Гольма она достигла 8 493,3 кв. км. Плотность населения за это время возросла с 68 до 71 человека на 1 кв. км. Столицей автономии с конца 1924 г. стал г. Балта, а с 1929 г. – Тирасполь (Galuşcenco, 2001, 34, 35.).

Первоначально вся полнота власти в автономии формально концентрировалась в руках Временного Революционного Комитета. В своей деятельности он руководствовался действующим законодательством и был подотчетен ВУЦИКу. Ревком подготовил и в апреле 1925 г. провел I Всемолдавский съезд Советов. Съезд избрал Центральный Исполнительный Комитет (ЦИК) и принял Конституцию автономной республики, утвержденную в мае того же года IX Всеукраинским съездом Советов. Первая сессия ЦИКа избрала свой Президиум (председатель – Г. И. Старый) и образовала Совет Народных Комиссаров (председатель – А. И. Строев). В дальнейшем было проведено еще шесть съездов Советов. Последний из них начал свою работу осенью 1936 г., но продолжил ее после перерыва лишь в январе 1938 г. На основе новых Конституций СССР и УССР он принял вторую Конституцию Молдавской АССР [37].

Фактически власть принадлежала партийным органам. 15 октября 1924 г. Оргбюро ЦК КП(б)У создало партийное Организационное бюро Молдавской республики, которое в декабре 1924 г. провело I Всемолдавскую областную партийную конференцию. Она избрала Молдавский областной комитет компартии Украины (секретарь – И. И. Бадеев). Затем были созданы комсомольская, профсоюзная и другие организации. Всего до марта 1940 г. было проведено тринадцать Молдавских областных партийных конференций, многочисленные комсомольские, профсоюзные и др. мероприятия. Таким образом, была сформирована и действовала политическая надстройка, характерная для СССР. В Конституциях МАССР, принятых законах, в средствах массовой информации, много говорилось о свободах и правах трудящихся, но реальность была иной. В политической жизни не допускалось какое-либо инакомыслие (История Республики Молдова, 2002, 214, 215).

851 населенный пункт на территории МАССР был объединен 216 городскими, поселковыми и сельскими советами. Из них молдавских было 85, а остальные являлись или смешанными, или украинскими, русскими, болгарскими и др. В автономной республике проживало 66,9% молдаван Украины. Внутри самой МАССР молдавское население размещалось неравномерно. Оно концентрировалось в приднестровских районах, в двух из которых (Дубоссарский и Слободзейский) составляло абсолютное большинство. Из городов украинское население преобладало в Ананьеве и Бирзуле, еврейское – в Балте и Рыбнице, русское – в Тирасполе. В целом украинцы составляли мажоритарную часть населения, как в городах, так и в сельской местности [38]. Динамика численности и национального состава населения МАССР представлена в следующей таблице:

Таблица № 1

Численность и национальный состав населения Молдавской АССР по данным Всесоюзных переписей населения 1926 и 1939 годов

	1926 г.		1939 г.		1939 г. к 1926 г.	
	абс.	%	абс.	%	абс.	%
Всего	**572.339**	**100**	**599.156**	**100**	**+26.817**	**104,69**
Молдаване	172.419	30,13	170.982	28,54	-1.437	99,17
Украинцы	277.515	48,49	303.825	50,71	+26.310	109,48
Русские	48.868	8,54	61.278	10,23	+12.410	125,39
Евреи	48.564	8,48	37.035	6,18	-11.529	76,26
Немцы	10.739	1,88	11.947	1,99	+1.208	111,25
Болгары	6.026	1,05	7.355	1,23	+1.329	122,05
Поляки	4.853	0,85	3.390	0,57	-1.463	69,85
Цыгане	918	0,16	*	*	*	*
Белорусы	365	0,06	964	0,16	+599	264,11
Чехи и словаки**	322	0,06	275	0,05	-47	85,40
Армяне	287	0,05	317	0,05	+ 30	110,45
Румыны	137	0,02	*	*	*	*
Татары	104	0,02	333	0,05	+229	320,19
Другие	1.222	0,21	1.455	0,24	+233	119,07

* Нет данных.

**В 1926 г. в МАССР проживало 314 чехов и 8 словаков, в 1939 г. дается общая цифра.

В связи со сплошной коллективизацией и голодомором 1932–1933 гг. многие жители МАССР умерли, выехали за пределы республики или бежали через Днестр. По сведениям румынской прессы число беженцев к марту 1932 г. превысило 20 тыс. человек. В 20–30 тыс. оценивается количество погибших от голода сельских жителей МАССР. По данным ЗАГСов всего в УССР в 1933 г. была зарегистрирована смерть 16,1 тыс. этнических молдаван или 0,8% от общего числа умерших в союзной республике. Часть жителей автономной республики погибла во время нелегальной переправы через Днестр. Некоторые беженцы в дальнейшем, видимо, были депортированы обратно в СССР. Договоренности властей двух стран предусматривали, что возвращению не подлежат военнослужащие и бежавшие по политическим мотивам. Такие случаи имели место и ранее. Например, румынскими пограничниками был депортирован будущий академик Никита Смокинэ, которому чудом удалось выжить [39].

По решениям особой «тройки» НКВД МАССР в 1937 г. было расстреляно 70% репрессированных жителей Слободзейского, Григориопольского, Каменского, Дубоссарского и Рыбницкого районов. По данным КГБ Молдавии всего «в годы сталинского произвола» было расстреляно 5 485 человек. В МАССР 4, 9 тыс. погибли до 1938 г. Из числа репрессированных «в годы сталинского произвола» жителей Молдавии (автономной и союзной) в 81 688 человек было выслано за её пределы около 60 тыс. (Репида, 2000, 127).

Общая численность населения МАССР в 1939 г. увеличилась по сравнению с 1926 г. на 26 817 человек, а с 1937 г. – на 29 622 человека. С 1926 г. по 1937 г. население уменьшилось на 2 805 человек. Между переписями 1926 г. и 1939 г. численность евреев уменьшилась на 11 529 человек, поляков – на 1 463, молдаван – на 1 437 человек. Одновременно численность украинцев увеличилась на 26 310 человек, русских – на 12 410, болгар – на 1 329, немцев на 1 208 человек.

Абсолютное большинство населения автономии составляли сельские жители. В 1926 г. 89,9% населения занималось сельскохозяйственным трудом и лишь 0,4% работало в фабрично-заводской промышленности. Как и во всем Советском Союзе, в МАССР осуществлялась насильственная коллективизация крестьянских хозяйств. Если в 1925 г. их было 112,6 тыс., то в 1928 г. – 118,1 тыс. Летом 1929 г. в автономной республике насчитывалось более 400 коллективных хозяйств, в т. ч. 348 товариществ по совместной обработке земли (тозов), 45 артелей и 8 коммун. Была поставлена задача объединения всех крестьян в колхозы, т. к. власти не справлялись с хлебозаготовками. Путем применения различных силовых методов: запугивание, штрафы, конфискация имущества, высылки и др. процент коллективизации к 1 марта 1930 г. был доведен до 48,5%. В ряде случаев обобществляли даже мелкий скот и птицу. Последовал массовый выход крестьян из колхозов и на 1 октября уровень коллективизации снизился до 18,6% (История Республики Молдова, 2002, 211, 212).

В 1931 г. нажим вновь усилился. В декабре было коллективизировано 70,2% крестьянских дворов автономии. Всего в это время насчитывалось 587 артелей и лишь 13 тозов, которые на следующий год

были преобразованы в артели. Загнанные в колхозы крестьяне в общественном секторе работали плохо, уделяя основное внимание собственным приусадебным участкам. В 1932 г. 117,8 тыс. крестьян-колхозников МАССР (76,3% от общего числа трудоспособных) выработали менее 100 трудодней, в т. ч. 20,8 тыс. (17,5%) вообще не работали ни одного дня в колхозах, и только 23,7% крестьян республики имели за год более 100 трудодней. Это, вероятно, и стало причиной, по которой власти организовали голодомор – хотели заставить крестьян не только числиться в колхозах, но и работать за незначительную плату. Не удивительно, что в 1933 г. весенний сев в МАССР был закончен только к 15 июня. Власти были вынуждены кое в чем пойти на уступки. Согласно принятому в феврале 1935 г. новому Уставу сельхозартели размеры приусадебных участков возросли, а весенний сев был закончен к 27 апреля. На 1 июля 1936 г. в колхозах насчитывалось почти 110 тыс. крестьянских хозяйств из 114,3 тыс. сохранившихся к этому времени в автономии. К январю 1940 г. только 2 415 дворов оставались вне колхозов [40].

Вместе с тем существенно, с 37,8% в 1935 г. до 74% в 1939 г., возросла механизация основных сельскохозяйственных работ. Другие виды работ, например на виноградниках, в садах, огородах, в животноводстве по-прежнему выполнялись вручную. В это время в республике насчитывалось 715 колхозов, объединявших 97,9% крестьянских дворов и 99,9% посевной площади. В автономии работало 1 742 трактора, 492 комбайна, 568 автомашин и др. техника. Однако она концентрировалась в 27 машинно–тракторных станциях. Колхозы располагали только техникой, работавшей на конной или воловьей тяге. Урожайность сельскохозяйственных культур продолжала оставаться сравнительно низкой. Так, средняя урожайность зерновых культур составила в годы второй пятилетки (1933–1937 гг.) 11,6 ц/га по сравнению с 8,1 ц/га в первой пятилетке (1928/29–1932 гг.). В 1939 г. она достигла 14 ц/га. Общее поголовье скота в МАССР так никогда и не смогло приблизиться к уровню 1928 г., т. е. до коллективизации. В 1939 г. 38,6% колхозных дворов не имели крупного рогатого скота, а 22,4% – вообще никакого скота. Правда, во второй половине 30-х годов выросли выдачи крестьянам заработной платы как натурой (в основном зерном), так и деньгами. Но большинству сельского населения, за исключением администрации колхозов, стахановцев и ударников производства, это позволяло только не голодать – общий уровень жизни продолжал оставаться весьма низким. (Молдавская Советская Социалистическая Республика,1979, 124-126).

МАССР не располагала полезными ископаемыми, за исключением сырья для производства строительных материалов. Другие отрасли могли развиваться на базе сельскохозяйственного или привозного сырья. В ходе индустриализации создавались легкая, деревообрабатывающая и металлообрабатывающая отрасли. Расширил производство Тираспольский консервный завод, был восстановлен Рыбницкий сахарный и переоборудован Тираспольский чугунолитейный заводы. Затем были введены в строй еще два консервных завода. В 1932 г. они произвели 15 млн. условных банок консервов. В 1935 г. была сдана в эксплуатацию Тираспольская ТЭЦ. Построены Дубоссарский, Григориопольский, Тираспольский винодельческие, Котовский и Ананьевский кирпичные заводы [41].

В 1939 г. электростанции республики выработали свыше 17 млн. кВт. ч. электроэнергии по сравнению с 900 кВт. ч. в 1913 г. Только государственная пищевая промышленность республики дала продукции в 14 раз больше, чем все цензовые предприятия на этой территории до революции. Консервные заводы произвели 47 млн. банок консервов, что составило 7% этой продукции в СССР. Работало более 30 пунктов первичного виноделия и 8 винзаводов, Ананьевский и Писаревский водочные заводы, 11 масло–молочных заводов и др. Объем всей продукции, произведенной в 1939 г. государственными предприятиями и промкооперацией составил в денежном выражении почти 170 млн. руб. Это более чем в 33 раза превысило дореволюционный выпуск продукции цензовыми предприятиями на этой территории. Одной из причин таких высоких результатов стала помощь правительства Украины. Так, за первые пять лет существования автономной республики общий объем ее годовых бюджетов равнялся 31,8 млн. рублей. Из них дотации составили 16,5 млн. рублей или 51,9%. Если в 1926 г. в МАССР насчитывалось 16,9 тыс. рабочих и служащих, то в 1933 г. – 41,6 тыс., а в 1939 г. – 61,8 тыс. человек, в т. ч. около 30 тыс. рабочих по сравнению с 8,4 тыс. в 1926 г. В промысловой кооперации было занято более 5,6 тыс. человек. Низкие заработки, отсутствие жилья, общая неустроенность жизни приводили к большой текучести рабочих кадров, к невыполнению производственных планов [42].

Культура в МАССР развивалась в условиях тотального диктата коммунистической идеологии. Усилия советской власти были направлены на формирование нового менталитета людей, стремящихся больше работать на государство и не требовать каких-либо особых благ для себя. Проведение культурной революции включало три конкретные задачи: осуществление обязательного всеобщего обучения детей школьного возраста, ликвидацию неграмотности взрослого населения, подготовку кадров новой интеллигенции. Главной ее целью было воспитание «советского человека», что сопровождалось коренной ломкой национальных культур. Решение этих задач потребовало выделения значительных бюджетных средств и времени. К тому же национальная интеллигенция, формально соглашаясь с официальным партийным лозунгом культуры «социалистической по содержанию, национальной по форме», иногда пыталась подменить его практикой культуры

«социалистической по форме, национальной по содержанию».

До революции неграмотные составляли около 80% населения Левобережья Днестра. Среди молдавского населения процент неграмотных был еще выше. В 1926 г. книжный фонд по языкам распределялся так: на русском языке – 50% книг, на украинском – 25%, на еврейском – 15%, на немецком – 6%, на французском – 2%, на английском – 1%, на молдавском и польском – по 0,5%. К этому времени удалось увеличить долю грамотных в составе населения МАССР до 36,9%, в том числе молдаван – до 25,8% [43].

Взрослые обучались грамоте в повсеместно созданных школах по ликвидации безграмотности. В 1928 г. они были заменены небольшими группами ликбеза, в которых занятия проводились на дому. Однако эффективность работы была недостаточной для полной ликвидации неграмотности – не посещавшие школу дети вырастали и вливались в число неграмотных взрослых. К 1940 г. неграмотных в МАССР осталось всего 7,3 тыс. человек. Этого удалось добиться только после введения в 1930 г. обязательного всеобщего начального образования. В 1931 г. 48% населения республики в возрасте от 8 до 50 лет было охвачено различными формами учебы. С 1933 по 1937 годы через сеть кружков ликбеза прошло 112,6 тыс. человек. В середине 30-х годов было введено обязательное всеобщее семилетнее образование. В 1924/25 учебном году в автономии работало 300 школ (33,7 тыс. учащихся), в том числе 11 с обучением на молдавском языке. В дальнейшем их число существенно возросло. В 1939/40 уч. г. школьным образованием было охвачено почти 103 тыс. детей. Работало 509 школ, в том числе 224 начальные, 220 семилетних и 65 средних [44].

Таблица № 2

Школы Молдавской АССР в мае 1938 г.

	Школ	В них учеников
Украинских	281	57 084
Молдавских	143	28 652
Русских	36	9 592
Немецких	17	2 261
Еврейских	14	2 579
Болгарских	4	1 162
Польских	1	91

Источник: Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. док. в 4-х томах. Т. 1. Ч. I. Кишинев, 1975. С. 253.

Развитие школьной сети и качество образования заметно ограничивало недостаточное количество учителей. В 1924/25 уч. г. их было всего 688 человек. Для подготовки специалистов народного хозяйства и культуры, была создана система профессионального образования. В 1925 г. в МАССР работало пять таких школ: две профессионально-технические, две агрономические и одна электротехническая. Затем был создан педагогический техникум в Балте, а школы преобразованы в техникумы. В 1939/40 уч. г. в 11 средних специальных учебных заведениях республики обучалось 2 215 учащихся. Первым высшим учебным заведением МАССР стал Тираспольский институт народного образования, открытый в 1930 г. (позже он был переименован в педагогический). В 1932 г. был создан Тираспольский плодоовощной институт (позже сельскохозяйственный), а в 1939 г. – Балтский учительский институт. Выпускники вузов и техникумов составили значительную часть формировавшейся молдавской интеллигенции. В 1940 г. в МАССР работали почти 4,4 тыс. учителей, более 2,2 тыс. агрономов и др. специалистов сельского хозяйства, свыше 1,4 тыс. врачей и среднего медицинского персонала и т. д. [45].

В 1926 г. при Народном комиссариате просвещения автономной республики был создан Молдавский научный комитет, преобразованный в 1934 г. в научно-исследовательский институт. В связи с массовыми репрессиями 1937 г. он был закрыт и вновь возобновил свою деятельность в августе 1939 г. Таким образом, были заложены организационные основы развития науки (История Республики Молдова, 2002, 218, 219).

Постепенно сформировались кадры творческой интеллигенции. В 1928 г. состоялась организационная конференция писателей МАССР, создавшая объединение «Рэсэритул» («Восход»). А в 1934 г. начал действовать Союз советских писателей Молдавии. Известностью в автономии пользовались поэты и прозаики М. Андриеску, Т. Кабак, И. Канна, С. Милев и другие. Наряду с созданием собственных произведений они переводили на молдавский язык классиков русской и украинской литературы. В 1930 г. в Тирасполе был создан Украинский драматический театр и организована Молдавская драматическая студия, кадры для которой готовились на молдавском отделении Одесского музыкально-театрального института. В ноябре 1933 г. его выпускники вошли в первую труппу Молдавского театра. У публики были популярны артисты К. Константинов, Д. Дариенко, В. Герлак, К. Штирбу и др. Также в 1930 г. начала свою деятельность хоровая капелла «Дойна», а в 1935 г. – симфонический оркестр. Через два года было создано молдавское отделение Союза композиторов Украины (Молдавская Советская Социалистическая Республика, 1979, 383, 414 – 416, 434, 435; и др.).

Успехом у населения, особенно у молодежи пользовалась художественная самодеятельность. В 1937 г. в МАССР насчитывалось 343 кружка. Они работали, как правило, при клубах и Домах культуры, которых было 205, действовали также 243 библиотеки. В этом году было зарегистрировано 2,5 млн. посещений киносеансов, проведенных в 13 городских и районных звуковых кинотеатрах, а также при помощи 110 киноустановок и кинопередвижек (История Молдавской ССР, 1982, 310).

Многонациональный состав населения МАССР обуславливал многообразие языковой картины. 24 марта 1928 г. было принято совместное постановление ЦИК и СНК МАССР «Об обеспечении равноправия языков и о содействии развитию молдавской культуры». Оно юридически гарантировало каждой из проживающих в автономии этнических групп право на образование на родном языке. А также право обращаться на нем во все властные инстанции и получать ответы на родном языке. Однако попытки реализовать это право на практике сталкивались с некоторыми затруднениями.

Официальными (то есть «наиболее распространенными») согласно ст. 9 Конституции 1925 г. в МАССР были объявлены молдавский, украинский и русский языки. Видимо, это послужило основанием для объединения молдаван, украинцев и русских в понятие большинства. По данным переписи населения 1926 г. в автономии проживали представители 45 этносов. Некоторые из них были представлены незначительным числом людей: одна японка, англичанин, караим, кореец, перс, турок, два чеченца, шесть китайцев и др. Отдельная национальная политика в отношении столь малого числа граждан не проводилась. Национальными меньшинствами в МАССР считались евреи, немцы, болгары, поляки и чехи. В республике национальная политика реализовывалась в трех аспектах: молдаванизация, украинизация и специальная политика в отношении этих пяти нацменьшинств. Уровень развития культуры в этническом плане существенно различался. Выразить его в количественных показателях трудно. Поэтому приводятся данные переписи населения 1926 г. по числу грамотных: немцы – 68,2%, евреи – 61,6%, русские – 44,3%, украинцы – 36,6%, болгары – 36,3%, молдаване – 25,8%, другие – 53,5% (Галущенко, 1999, 52).

Таблица № 3

Родной язык населения Молдавской АССР по данным Всесоюзной переписи 1939 г.

Родной язык	Городское население		Сельское население		Все население	
	Всего	% к итогу	Всего	% к итогу	Всего	% к итогу
Молдавский	12348	9,96	151733	31,93	164081	27,39
Украинский	43343	34,95	258201	54,35	301544	50,33
Русский	48804	39,36	39921	8,40	88725	14,81
Еврейский	18319	14,77	5469	1,15	23788	3,97
Немецкий	451	0,36	11007	2,32	11458	1,91
Болгарский	129	0,10	7004	1,47	7133	1,19
Белорусский	89	0,07	372	0,08	461	0,07
Польский	167	0,14	141	0,03	308	0,05
Татарский	50	0,04	245	0,05	295	0,05
Другие	312	0,25	1051	0,22	1363	0,23
ВСЕГО	124012	100	475144	100	599156	100

Источник: Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 374. Л. 6.

Весомую помощь в подготовке учительских кадров для школ нацменьшинств автономии оказывала Украина. Так, в 1933 г. учителей для немецких школ готовили Хортинский, Карлерусский педтехникумы и Киевский немецкий сектор, польских – Киевский, Проскуровский и Мархлевский педтехникумы, болгарских – Преславский техникум и Одесский болгарский сектор и т. д. Активное проведение национальной политики в 20-е – начале 30-х годов позволило добиться определенных позитивных результатов. Однако, в соответствии с постановлением ЦК ВКП(б) от 17 декабря 1937 г. «О национальных школах», учебные заведения национальных меньшинств автономии в 1938/39 уч. г. были реорганизованы в русские и украинские. Тогда же было принято решение «О ликвидации национальных районов и сельсоветов». В 1931 г. в МАССР имелось 9 немецких национальных сельсоветов, 7 русских, 4 еврейских, 1 болгарский, 1 польский и 13 смешанных. Все они были преобразованы в обычные сельские советы. По данным переписи 1939 г. был достигнут такой уровень грамотности: немцы – 96,9%, евреи – 88,5%, поляки – 85,3%, украинцы – 82,8%, русские – 81,8%, болгары – 81,5% и молдаване – 74,8%. На одну тыс. человек населения автономии имели высшее образование: евреи – 15,0, русские – 7,3, болгары – 3,0, украинцы – 2,9, немцы – 1,8, молдаване – 1,7 (Галущенко, 1999, 57, 58).

Таким образом, при значительном общем росте уровня образования, полностью преодолеть отставание молдаван в этой сфере не удалось. Одной из причин была жесткая борьба между румынизаторами и самобытниками по вопросу о существовании и путях развития молдавского этноса. Радикальные румынизаторы (политические иммигранты из Румынии И. Дическу-Дик, А. Залик, А. Николау, Н. Плоештяну и другие) считали молдаван этническими румынами, настаивали

на ориентации в культуре в целом и, особенно, в языковом строительстве на румынские стандарты. В политическом плане они активно выступали за экспорт революции, выдвигали идею великой Румынии включающей МАССР, но не королевской, а советской. С последующим вхождением этой Румынии в СССР в качестве еще одной союзной республики. Не менее радикальные самобытники (бессарабские беженцы – И. Бадеев, Л. Мадан, И. Очинский, И. Малай и другие) ратовали за полностью самостоятельный путь развития молдаван, с пролеткультовских позиций практически отрицали любую связь и преемственность народных традиций в восточнолатинском ареале, классическую молдавскую литературу. Они заявляли, что румынский литературный язык уже настолько офранцужен, что его не понимает население на берегах Прута, а тем более – между Днестром и Бугом. Территориальные претензии самобытников не распространялись на запад далее Прута и Дуная. Средней позиции (широкое использование достижений румынской культуры для ускорения развития молдавского этноса) придерживались Г. Старый, Е. Арборе-Ралли, Г. Бучушкану, Е. Багров, П. Киор-Янаки и другие. Эта борьба была временно прервана массовыми репрессиями 1937–1938 гг. Почти все они погибли. В дальнейшем реформы в сфере молдавского языка под руководством профессора М. Сергиевского проводили И. Чобану, П. Терещенко и др. (Галущенко, 2007, 234-246).

К 1932 г. неграмотность среди молдавского населения была существенно снижена. Введение с согласия И. Сталина (он считал молдавский язык диалектом румынского литературного языка) латинского шрифта привело к сокращению использования молдавского языка в делопроизводстве и других сферах, так как часть населения автономии еле-еле освоившая грамотность на кириллице, вновь стала функционально неграмотной. Потребовались значительные усилия для преодоления возникших трудностей. После возврата в 1938 г. к старому шрифту эти люди оказались в таком положении, что фактически не только сами не могли, как следует читать и писать ни на кириллице, ни на латинице, но также не сумели существенно помочь своим детям овладеть грамотой в школе. Необходимо подчеркнуть, что вся изданная ранее молдавская литература дважды уничтожалась по причине «неправильного» шрифта. Таким образом, двукратное изменение шрифта и правил молдавского языка на протяжении короткого исторического периода привело к отсутствию стабильности в языковом строительстве и крайне отрицательно сказалось на результатах проведения политики молдаванизации на Левобережье Днестра (Галущенко, 2007, 234-246).

Уровень жизни населения автономной республики никогда не был высоким. Получаемые от быстрого роста промышленности доходы направлялись в первую очередь на развитие самого производства, и лишь потом на социальные нужды. До 1931 г. острой была проблема безработицы в городах, которая постоянно подпитывалась за счет аграрного перенаселения. По этой причине только за 1925–1927 годы из МАССР в Крым и другие местности СССР добровольно переселилось 18 тыс. человек (Galuşcenco, 2001, 22).

В 1932 г. фонд заработной платы в автономии превысил уровень 1927/28 хозяйственного года более чем в 11 раз. Реальная зарплата росла гораздо медленнее. Карточная система распределения, окончательно отмененная в 1935 г. с одной стороны обеспечивала хоть какой-то прожиточный минимум, но с другой стороны не стимулировала в достаточной мере рост производительности труда. Существенными были трудности в обеспечении людей жильем. За первые 10 лет существования республики коммунальный городской жилищный фонд вырос не очень значительно – на 52 тыс. кв. м., и в 1933–1937 гг. – еще на 74,7 тыс. кв. м. (История Молдавской ССР, 1982, 215-217).

Более реальными стали изменения в системе здравоохранения. Ее развитие позволило добиться заметных успехов в борьбе со многими инфекционными и профессиональными заболеваниями. В 1937 г. в республике насчитывалось 38 больниц, 12 поликлиник, 53 сельские амбулатории, 62 фельдшерских пункта, 27 детских консультаций. Рабочие и служащие получали пособия по временной нетрудоспособности, пенсии и другую помощь. Государство содержало детские ясли и сады, молочные кухни, финансировало развитие физкультуры и спорта. Объем средств на социальное обеспечение составил в 1924/25 г. 317,1 тыс. руб., в 1932 г. – 2,7 млн. руб., а в 1939 г. – более 3,3 млн. руб. Хотя крестьяне пользовались бесплатными медицинской помощью и образованием, система государственного пенсионного обеспечения на них не распространялась, а ведь именно крестьяне составляли подавляющее большинство населения МАССР (История Молдавской ССР, 1982, 215-217).

2 августа 1940 г. в составе СССР была образована союзная Молдавская ССР, в которую вошло шесть районов бывшей автономной республики. Распределение ее населения и территории представлено в нижеследующей таблице:

Таблица № 4

Распределение населения и территории Молдавской АССР в августе 1940 г.

	Территория		Всего населения	%	в том числе			
	тыс. кв. км	%			молдаван	%	украинцев	%
Отошло к Молдавии	3,9	45,88	310 733	51,86	122 964	39,57	99 849	32,13
Отошло к Украине	4,6	54,12	288 423	48,14	48 018	16,65	203 976	70,72

Источник: Galuşcenco O. Populaţia R.A.S.S.M. (1924-1940). Chişinău, 2001. P. 35, 36, 48.

Ученые прошли за десятилетия несколько этапов в познании процесса образования и развития молдавской государственности. Многие факты стали уже известными, но немало их еще лежит на недоступных нам полках. Думается, что рассекречивание и ввод в научный оборот дополнительных материалов, прежде всего из московских архивов, позволят существенно расширить знания по названной проблеме.

В целом, развитие Молдавской АССР было весьма противоречивым. С одной стороны, создавалось хорошее и полезное для людей, а с другой – многое бездумно разрушалось. Господство классовой идеологии привело к отказу от прошлого культурного наследия как «буржуазного». Врагами были объявлены многие писатели, ученые, деятели искусства. Репрессиям подверглась религия как таковая, погибли многие священнослужители. Большинство церковных помещений было превращено в клубы, склады и т. д. Пропали церковные библиотеки, иконы, архивы и др. культурные и материальные ценности. Трудящиеся автономной республики – в основном вчерашние крестьяне, практически безропотно поддерживали власть. Они довольствовались ликвидацией безработицы, обязательным всеобщим семилетним образованием, бесплатной подготовкой кадров высшей и средней квалификации. Особенно высоко оценивалась людьми бесплатная медицина. В этой ситуации большинство жителей республики действительно добросовестно работали, стремились приумножить материальные и культурные ценности, улучшить свое личное материальное благосостояние, повысить уровень жизни семьи, дать образование своим детям.

Примечания

[1] Бырня П. 1359 год – рождение молдавской государственности // Наука и общество. Кишинев, 2007. С. 29-33; История Молдавской ССР. В 6-ти тт. Т. 1. Кишинев, 1987. С. 325-329; Кушнер С. Б. Карпато–Днестровские земли как юго-западная периферия Золотой Орды (по данным новых монетных находок Костештского городища) // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 2005. № 9. С. 78; Стати В. История Молдовы. Кишинев, 2003. С. 52-58; и др.

[2] Бабилунга Н. В., Бомешко Б. Г. Приднестровский конфликт: исторические, демографические, политические аспекты. Тирасполь, 1998. С. 8; История Молдавской ССР. В 6-ти тт. Т. 1. Кишинев, 1087. С. 325-329; и др.

[3] Афенюк С. Я. Ленинская национальная политика Коммунистической партии и образование советской государственности молдавского народа. Кишинев, 1971. С. 247, 248; Образование Молдавской ССР и создание Коммунистической партии Молдавии. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1984. С. 45, 73; Репида А. Образование Молдавской АССР. Кишинев, 1974. С. 91; Советская Молдавия. 12 октября 1989, 21 января 1990; Moldova Suverană. Дайджест. 1990. № 3, 4.

[4] В конце 1922 г. сложилась так называемая «тройка» в составе И. В. Сталина, Л. Б. Каменева, Г. Е. Зиновьева. В дальнейшем за счет прибавления Н. И. Бухарина и А. И. Рыкова она переросла в «пятерку» и, наконец, с вхождением М. П. Томского и В. В. Куйбышева – в «семерку». В журнале «Известия ЦК КПСС» отмечается: «"Семерка" предварительно обсуждала порядок дня и решения Политбюро и фактически около двух лет (1924–1925 гг.) осуществляла руководство партией». «Известия ЦК КПСС», 1990. № 9. С. 185).

[5] Акшинский В. С. Климент Ефремович Ворошилов: Биографический очерк. М., 1974. С. 134, 266; Деятели СССР и революционного движения в России: Энциклопедический словарь Гранат. Москва. 1989. С. 394, 741.

[6] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 3. Д. 428. Л. 1, 2.

[7] Советская Молдавия. 21 января 1990.

[8] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 452. Л. 1.

[9] Там же.

[10] Советская Молдавия. 21 января 1990.

[11] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 452. Л. 2, 3.

[12] Имеется в виду постановление Политбюро ЦК РКП(б) от 29 июля 1924 г.

[13] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 16. Д. 1522. Л. 98; Ф. Д. Корнюшин в 1924 г. возглавлял Одесский губком КП(б)У. Затем, на ответственной работе в аппарате ЦК КП(б) Украины.

[14] Данное утверждение не соответствует действительности. Евреи были в большинстве в Балте, Рыбнице и в ряде других населенных пунктов. См.: Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 66, 154, 188, 206; и др.

[15] Пункт «д» отсутствует, вероятно, по технической ошибке.

[16] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 16. Д. 1522. Л. 98.

[17] Там же.

[18] Там же. Л. 105.

[19] Там же.

[20] Там же. Л. 104.

[21] Там же.

[22] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 21. Л. 2.

[23] Имеются в виду подразделения пограничного отряда.

[24] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 21. Л. 2.

[25] Там же. Д. 18. Л. 46.

[26] Там же. Д. 2. Л. 1– 3.

[27] Этот пункт был включен в постановление по предложению народного комиссара иностранных дел СССР Г. В. Чичерина.

[28] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 465. Л. 1.

[29] АОПОРМ. Ф. 51. Оп. 1. Д. 1. Л. 3–8.

[30] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 466. Л. 5, 6.

[31] Там же. Д. 467, Л. 5, 6.

[32] Это утверждение не соответствует действительности. В одном из документов того времени отмечалось, что молдаване по уровню образования были на последнем месте в Украине, если не считать ромов (цыган).

[33] РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 144. Л. 1, 3, 11.

[34] Там же. Д. 145. Л. 2.

[35] Там же. Д. 154. Л. 3.

[36] Galuşcenco O. Populaţia R.A.S.S.M. (1924-1940). Chişinău, 2001. P. 11. См. подробнее: Стратиевский К. В. Изменения в административно-территориальном делении и составе населения Молдавской АССР (1924-1940) // Revista de istorie a Moldovei. 1995. № 2.

[37] Роман А. Т. Участие трудящихся Молдавской АССР в деятельности Советов (1924-1940). Кишинев, 1981. С. 42-44; Стратиевский К. В. О Конституции Молдавской АССР 1938 // Вехи Молдавской государственности. (Сборник текстов Конституций). Кишинев, 2000. С. 95-101.

[38] Грекул А. Расцвет молдавской социалистической нации. Кишинев, 1974. С. 73; Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 304; Украинско-молдавские этнокультурные взаимосвязи в период социализма. Киев, 1987. С. 65.

[39] Документы внешней политики СССР. Т. 6. Москва, 1962. С. 320, 531, 536; Стратиевский К.В. Изменения в административно-территориальном делении... С. 35; Он же. Голод 1932 – 1933 гг. в Молдавской АССР. С. 52; Смокинэ А. Никита П. Смокинэ // Cugetul. 1992. № 5-6. С. 46; Кульчицький С. В. Трагічна статистика голоду // Голод 1932–1933 років на Україні: очима істориків, мовою документів. Київ, 1990. С. 78; АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 1421. Л. 5, 13; и др.

[40] Молдавская Советская Социалистическая Республика. Кишинев, 1979. С. 123, 124.

[41] См. подробнее: Стратиевский К. В. Промышленность Молдавской АССР (1924-1940). Кишинев, 2007.

[42] Там же.

[43] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 2. Д. 662. Л. 43.

[44] См. подробнее: Строительство социалистической культуры в Молдавии (1917–1960 гг.). Кишинев, 1987.

[45] Там же.

Литература

Докладная записка о необходимости создания Молдавской Советской Социалистической Республики // Cugetul. În limba rusă. Nr. 5-6. 1992.

Галушенко О. Из опыта межнациональных отношений в Молдавской АССР // Национальные отношения в Республике Молдова на современном этапе и пути их оптимизации. Кишинев, 1999.

Галушенко О. Молдаване или румыны? Дискуссии в Молдавской АССР: этнополитологический аспект // Revista de etnologie şi culturologie. Nr. 2. 2007. С. 234-246.

История Молдавской ССР. В 6 т. Т. 1. Кишинев, 1987.

История Молдавской ССР. С древнейших времен до наших дней. Кишинев, 1982.

История Республики Молдова. С древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Кишинев, 2002.

Культура Молдавии за годы Советской власти // Сб. документов в 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. Кишинев, 1975.

Молдавская Советская Социалистическая Республика. Кишинев, 1979.

Начало большого пути. Сб.документов и материалов. Кишинев, 1964.

Образование Молдавской ССР и создание Коммунистической партии Молдавии. Сб.документов и материалов. Кишинев, 1984.

Параска П. Формирование первоначального ядра Молдавского феодального государства (конец XIII – середина XIV веков) // Cugetul. № 1. 1990.

Полевой Л. Л. «...И с того времени началась Земля Молдавская». Кишинев, 1990.

Репида А.В. Образование Молдавской АССР. Кишинев, 1974.

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

Стати В. История Молдовы. Кишинев, 2003.

Galuşcenco O. Populaţia R.A.S.S.M. (1924-1940). Chişinău, 2001.

Istoria românilor. Iaşi, 1996.

Rezumat

În articol sunt prezentate diverse informaţii despre schimbările esenţiale în domeniile politic, economic, cultural şi al nivelului de viaţă al locuitorilor de pe malul stâng al Nistrului în anii 1924-1940. O atenţie deosebită se acordă istoriei formării statalităţii moldoveneşti, numărului şi componenţei etnice a populaţiei.

Cuvinte-cheie: Transnistria, istorie, etnologie, populaţie.

Резюме

В статье приводится информация об основных изменениях на левом берегу Днестра в сфере политики, экономики, культуры и уровня жизни в 1924–1940 годах. Особое внимание уделяется вопросам создания молдавской государственности, динамике численности и этнического состава населения и др.

Ключевые слова: Приднестровье, история, этнология, население.

Summary

The article gives the information about major changes on the left bank of the Dnestr River in the areas of politics, economy, culture and level of life in 1924 and 1940. The main attention is given to the questions of creation of Moldavian statehood, dynamics of number and ethnic structure of population and others.

Key words: Transnistria, history, ethnology, ethnic population.

Д. И. ХАЙДАРЛЫ

МОЛДАВСКИЕ ЦИНУТЫ ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЧАСТИ ПРУТО-ДНЕСТРОВСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ. ЧИСЛЕННОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ (КОНЕЦ XVI – НАЧАЛО XIX ВВ.)

Большая часть земельных площадей, располагающихся в центральной части Пруто-Днестровского междуречья, на протяжении нескольких веков составляла территорию Орхейского и Лапушнянского цинутов (уездов) Молдавского княжества (Карта 1), вплоть до начала 40-х годов XVIII столетия существовавших в качестве отдельных территориально-административных единиц.

В течение XVII–XVIII вв. ногайцы Буджакской орды неоднократно пытались овладеть теми или иными районами из состава этих цинутов. Примерно в 1666 г. установлением «границы Халил-паши» была очерчена общая южная граница обоих цинутов (по линии Верхнего Траянова вала). В 1668 г. паша Силистры, отправлявший также функции главного представителя турецких властей к северу от Дуная, выселил с территории Лапушнянского и Орхейского цинутов в Буджак орду, состоявшую из 2 000 ногайцев (Iorga N., 1899, 231). В ходе польско-турецкой войны, начавшейся в 1672 году, ногайцы вновь пытались овладеть частью земель в пределах обоих цинутов. В период антитурецкой войны стран – участниц «Священной Лиги» (1683-1699 гг.), они вселились на территорию обоих цинутов, пытаясь проводить здесь колонизационную политику. Попытка их выселения вызвала бунт ногайской орды, длившийся с 1699 по 1703 г. Выдворить степняков за пределы «Границы Халил-паши» удалось лишь в результате подавления этого бунта, потребовавшего больших усилий со стороны турецких властей. Однако вследствие событий 1711 г. ногайцы все же фактически овладели территорией площадью в 1 550 кв. км – северной частью «двухчасовой зоны» – из состава Лапушнянского и, частично, Орхейского цинутов, что было юридически подтверждено в 1729–1731 гг. В 1711 г. турки заняли область к северу от реки Бык с 12 молдавскими селами из состава Орхейского цинута и присоединили ее к Бендерской райе. Все же в 1731 г. господарь Григорие II Гика в результате ожесточенных дипломатических дебатов сумел вернуть эту территорию под юрисдикцию Молдавского княжества (Cronica anonimă. Cronicele. Vol. III, 1874, 166), вновь введя ее в состав Орхейского цинута.

В том же году было юридически признано право молдавского господаря и на владение территорией «двухчасовой зоны», хотя практический контроль над ней остался за ногайцами, они лишь обязались платить господарю определенную подать за пользование землей. В состав того или иного из молдавских цинутов в 1731 г. эта территория возвращена не была (Карта 2).

И после 1711 г. ногайцы продолжали проводить политику демографической экспансии в пределах Лапушнянского и южной части Орхейского цинутов. Однако и в этой зоне находились естественные ландшафтные препятствия, мешавшие распространению степняков далее в северном направлении, – это лесисто-холмистые районы Лапушнянских и Орхейских кодр («Кодрул Лэпушней ши Орхеюлуй») (Năstase Gh., 1933, 179) (Карта 2). Кодры прикрывали с юга основную площадь Орхейского цинута и, кроме того, часть территории Лапушнянского. Все же давление кочевников на эти районы оказалось настолько сильным, что удельный вес проживавшего в них оседлого населения, на протяжении XVII–XVIII вв. снизился по сравнению с населением цинутов севера Пруто-Днестровского междуречья.

В процессе территориально-административных преобразований 40-х – начала 60-х гг. XVIII в. для укрепления местных административных структур, именно с целью противодействия давлению со стороны ногайцев, Орхейский и Лапушнянский цинуты были объединены в один – Орхейско-Лапушнянский, позднее часто фигурировавший в документах просто как Орхейский, а иногда – как Лапушнянский. К началу 70-х гг. XVIII в. его территория составляла 8 212 кв. км (Дмитриев, 1973, 85) (Карта 1).

В 1591 г. в Лапушнянском цинуте было учтено 2 862 двора, а в Орхейском – 3 263; итого – 6 125 дворов (из принятого в историографии для данного периода расчета по 5 человек в семье – около 30 625 человек).

Переписью населения княжества, произведенной в 1772-1773 гг., в пределах объединенного Орхейско-Лапушнянского цинута («Цинут Лапушна-Орхей») было учтено 5 033 двора «с людьми» (МЭФ. Т. VII. Ч. 1, 1975, 82-99), где проживало 4 540 глав семей, то есть около 22 700 душ обоего пола, а также, в общей сложности, 493 «вдовые бабы», – то есть речь идет о числе приблизительно в 23 193 человека. В двух городах цинута – Оргееве и Кишиневе – было зарегистрировано 188 глав семей и 19 «вдовых баб» (около 959 человек); остальные жители – 4 352 главы семей и 474 «вдовые бабы» (около 22 234 человек, или 95,9%) составляли руральное население.

Переписная ведомость Орхейско-Лапушнянского цинута содержит также данные об этническом составе населения. К графе «молдаване свободные» отнесено 3 206 глав семей (около 16 030 человек, или 69,1%); к графе «цыгане свободные» – 72 главы семей (около 360 человек, или до 1,6%); к армянам отнесено 11 глав семей (около 55 человек, до 0,24%); к грекам – 1 глава семьи (около 5 человек); наконец, в графе сербов и евреев отмечено 10 глав семей (около 50 человек, до 0,22%). Прочие главы семей, а также

«вдовые бабы» отнесены к графам, не содержащим сведений об их этнической принадлежности (духовные лица, льготники).

В итоговом листе переписи 1774 г. для Орхейско-Лапушнянского цинута («Цинутул Орхей-Лэпушна») приведена цифра о наличии в нем, в общей сложности, 6 002 учтенных дворов – из них 376 пустых; за вычетом этого числа количество учтенных дворов «с людьми» должно составлять 5 626. Переписчиками, однако, были допущены некоторые неточности - при более детальном пересчете зарегистрированных в этом цинуте дворов их оказывается 5 632 (МЭФ. Т. VII. Ч. II, 1975, 400-474), в них было зарегистрировано 5 310 глав семей (около 26 530 человек) и 322 одинокие женщины – всего, таким образом, в переписи отражены данные о проживании в пределах цинута около 26 872 человек из состава податных категорий населения.

В обоих городах цинута – Кишиневе и Оргееве – 1774 г. было отмечено проживание 258 глав семей и 16 одиноких вдов (около 1 306 человек); остальные учтенные жители цинута – 5 049 глав семей и 306 вдов (около 25 551 человека, или 96,3%) проживали в селах.

Перепись 1774 г. также содержит некоторые данные об этническом составе населения Орхейско-Лапушнянского цинута. Достаточно четким является выделение жителей армянской, еврейской и цыганской этнической принадлежности. При детальном рассмотрении материалов переписи удалось установить, что в пределах цинута было учтено 25 армянских глав семей (около 125 человек, или до 0,5%), 65 еврейских (около 325 человек, или свыше 1,2%) и 76 цыганских (около 380 человек, или свыше 1,4%). В отношении жителей другой этнической принадлежности сведения отличаются крайней степенью фрагментарности и являются далеко не полными; все же мы находим возможным привести их с целью создания общего представления о проживавших в пределах цинута представителях различных этнических групп. Так, в ведомости переписи населения 1774 г. для Орхейско-Лапушнянского цинута отражены сведения о греках, обозначенных термином грек, грекул – общей сложности 10 глав семей (около 50 человек, до 0,2%), о мигрантах из-за Дуная – сырбу, сырбул – 4 главы семей (около 215 человек, 0,8%; из них, компактная группа из 10 глав семей, около 50 человек – в селе Пэрканиште); об украинцах и русских, отмеченных наименованиями рус, Русул* – 5 глава семей (около 255 человек, до 1,0%) русских старообрядцах – касап, кэсапу – 6 глав семей (около 30 человек, 0,1%). По материалам переписи можно также судить о наличии в цинуте представителей других групп, обозначенных терминами, дающими представление об их этнической принадлежности, но приведенными в опубликованных материалах переписи, по причинам, связанным с проблемами расшифровки и археографической обработки скорописи XVIII в., применявшейся составителями исследуемого документа, с заглавной буквы – в частности. поляков (ляху, лешану, лехочул, лехоае, лишай, ляшко – 20 глав семей, около 100 человек, или до 0,4%), греков {греку – 2 главы семей), представителей различных этнографических групп из состава украинского населения (гуцул – 5 и бойко – 2 главы семей), а также тюркского элемента (туркул, тэтару, тэтэроюл, тэтэруш, липкан, липцкан, нохаюл – всего 13 глав семей). Кроме того, имеется один глава семьи, обозначенный нямцул (немец) и один – бошняга (босняк).

Материалы переписи 1774 г. по Орхейско-Лапушнянскому цинуту содержат и сведения о мигрантах из Трансильвании, обозначенных терминами унгурян или бырсан – всего 6 глав семей (около 30 человек), а также из Валашского княжества – мунтян, мунтянул – 2 глав семей (около 135 человек, до 0,5%).

Подавляющее же большинство жителей Орхейско-Лапушнянского цинута, судя по сведениям, содержащимся в материалах посемейной переписи 1774 г., являлись носителями личных наименований молдавского происхождения; удельный вес носителей личных наименований иного происхождения был значительно меньшим. В силу определенных причин, сведения подобного рода, содержащиеся в переписи 1774 г., могут дать в основном только самое общее представление лишь в том, что касается превалирования этнических болыпинств в пределах той или иной территории.

На основании приведенных данных, содержащихся в материалах переписей 1772–1773 и 1774 гг., можно сделать вывод, что подавляющее большинство в цинуте составляло молдавское население; все же удельный вес представителей других этнических групп оказался достаточно заметен.

П. Г. Дмитриев определяет численность населения цинута в 1774 г. примерно в 32 075 человек (Дмитриев, 1973, 85-92), поскольку площадь его территории составляла 8 212 кв. км, плотность населения достигала 3,9 человека на 1 кв. км., густота поселений – 2,36 на 100 кв. км, а средняя людность поселений – 165,3 человека. Следует заметить, что по этим показателям в 70-е гг. XVIII в. Орхейско-Лапушнянский цинут уступал почти всем другим цинутам Молдавского княжества. Здесь также обращает на себя внимание практически полное отсутствие роста численности оседлого населения по сравнению с концом XVI в. Как уже упоминалось, в писцовой книге 1591 г. в Орхейском и Лапушнянском цинутах было учтено в общей сложности 6 125 глав семей (около 30 625 человек). По мнению различных исследователей, эта перепись охватила до 90% населения. С присовокуплением недоучтенных 10% численность населения обоих цинутов на 1591 г. в действительности должна была достигать примерно 33 688 человек, что превосходит реальное количество населения, исчисленное П. Г. Дмитриевым по

объединенному Орхейско-Лапушнянскому цинуту для 1774 г. (как было указано – около 32 075 человек, или 95,2% по сравнению с 1591 г.). Как видно из приведенных данных, численность населения здесь в период с конца XVI в. до начала 70-х гг. XVIII в. несколько снизилась.

Однако в последней четверти XVIII в. количество оседлого населения Орхейско-Лапушнянского цинута начинает возрастать резкими темпами. Переписью 1803 г. тут был зарегистрирован 16 621 двор (около 83 105 человек) – таким образом, с 1774 г. его население выросло примерно в 2,6 раза. Улучшились и другие показатели – площадь территории цинута оставалась прежней (8 212 кв. км), вместе с тем, плотность его населения за тот же период возросла также примерно в 2,6 раза (до 10,1 человека на 1 кв. км), густота поселений – в 1,23 раза (до 2,62 поселений на 100 кв. км), а их людность – в 2,1 раза (до 347,7 человек на одно поселение). По всем перечисленным характеристикам Орхейско-Лапушнянский (Орхейский) цинут приблизился к средним цифрам по княжеству в целом.

Эволюция численности населения Орхейского и Лапушнянского, а затем и объединенного Орхейско-Лапушнянского цинута с конца XVI в. по начало XIX в. являет собой яркий пример зависимости этого показателя от воздействия факторов внешнего происхождения. Как видим, давление ногайских орд на молдавские цинуты, располагавшиеся в центральной части Пруто-Днестровского междуречья, на протяжении обозначенного отрезка времени оказалось действительно весьма велико. Вследствие этого в течение XVII в. и первых трех четвертях XVIII в. количество жителей здесь даже несколько снизилось, – угроза со стороны воинственных степняков, не раз обретавшая свое вполне конкретное воплощение во время их опустошительных набегов, отражалась самым негативным образом на эволюции численности оседлого населения на этой территории.

Ситуация кардинальным образом меняется в ходе русско-турецкой войны 1768–1774 гг., – ее результаты были лишь усилены последовавшими затем русско-турецкими войнами 1787-1791 гг. и 1806-1812 гг. Уже начиная, практически, с 1771–1772 гг., кочевники не могли более осуществлять крупномасштабных вторжений в пределы молдавских цинутов. Ногайская угроза, являвшаяся до того сильнейшим фактором, сдерживавшим рост численности оседлого населения в центральных районах междуречья, была почти полностью снята. Последовавшему вследствие этого бурному росту количества седентарного населения в регионе способствовали также усилия, предпринятые молдавскими властями, вполне осознавшими значение произошедших изменений. Они были направлены на формирование миграционных процессов, в ходе которых жители из Запрутской Молдавии переселялись в цинуты Пруто-Днестровского междуречья: целью подобной политики являлось более полное освоение их земельного фонда. К числу подобных усилий следует отнести проведение довольно синхронизированных по времени мероприятий – в первую очередь законодательного характера: ограничение прав крестьянского землепользования в западных районах Молдавского княжества и, одновременно, создание льготных условий для хозяйственной деятельности крестьян в восточных районах, то есть в цинутах Пруто-Днестровского междуречья.

Также в контексте разного рода мер, предпринимавшихся в регионе Пруто-Днестровского междуречья молдавскими властями, которые стремились воспользоваться изменением ситуации, следует рассматривать создание в районе северного участка «двухчасовой зоны» («Поместья Хотарничик» (CDT. Vol. II, 1965, 307. Doc. 1064, 1786, aprilie 20-29), согласно туркофонным источникам последней четверти XVIII в.) нового – Хотарничанского цинута (цинутул Хотэрничень). В этом случае деятельность господарей княжества была направлена на расширение территории, которая находилась под их эффективной юрисдикцией. Поскольку в ходе боевых действий, имевших место в междуречье в период русско-турецкой войны 1768–1774 гг., ногайское население покинуло пределы северного участка «двухчасовой зоны», власти княжества сумели взять ее под свой контроль. Не позднее 1774 г. в этой области и был сформирован новый цинут. По мнению Г. Нэстасе, в приграничных с владениями ногайцев районах Лапушнянского и Орхейского цинутов с начала XVIII в. существовала отдельная группа молдавского населения – «хотэрничений» («пограничные»). Она состояла из жителей других цинутов, привлеченных сюда во время правления господаря Антиоха Кантемира, предназначенных для укрепления южных рубежей обоих цинутов и, как отмечалось, опиравшихся, в противостоянии демографической экспансии ногайцев, на лесные массивы Орхейских и Лапушнянских кодр (Năstase, 1933, 185). Это отразилось и на наименовании нового цинута – «Хотэрничень» (то есть «Пограничный»).

Рассматриваемую территорию господарь Александру Григорие Гика не воссоединил с прежде существовавшими цинутами, в состав которых она входила до 1711 г. (Лапушнянского и Орхейского), а выделил в отдельную территориально-административную единицу, преследуя свои, вполне конкретные цели. Дело в том, что представители некоторых молдавских боярских фамилий (поместья которых располагались на этих землях ранее и которые практически лишились их вследствие узурпации этой зоны ногайцами), хранили в своих архивах соответствующие документы, доставшиеся им по наследству – подтвердительные грамоты прежних времен от различных господарей, заверявших права их наследственного владения этими поместьями, и могли претендовать на возвращение утраченной семейной собственности. Господарь же стремился взять эти

земли под свой непосредственный контроль, чтобы без дополнительных помех пополнить собственную казну за счет доходов с этих имений; его основной целью являлась передача этой территории в наследственную собственность своим сыновьям. Однако в боярских грамотах говорилось о поместьях, располагавшихся ранее в пределах прежде существовавших цинутов – Лапушнянского и Орхейского. Дабы в корне пресечь возможные боярские притязания еще до начала попыток их реализации, Александру Григорие Гика прибег к формальному, с юридической точки зрения, действию, носившему упреждающий характер: выделил вновь приобретенную зону в отдельный новый цинут, носивший новое наименование – «Хотэрничень». Поскольку грамот о владении поместьями в цинуте с подобным названием у бояр не было, они, все с той же формальной точки зрения, не могли на это претендовать. Следует констатировать, что это действие Александру Григорие Гики действительно дало ожидаемые им результаты: доходы от эксплуатации земельного фонда нового цинута должны были поступать непосредственно в господарскую казну. Господари предпринимали особые усилия для скорейшего заселения Хотарничанского цинута. Детальное размежевание его границ имело место в 1775 г., что и отражено в соответствующей господарской грамоте.

Территория нового цинута занимала площадь в 1 550 кв. км. Численность прибывших сюда из других цинутов представителей оседлого населения к 1803 г. достигла 1 530 глав семей (около 7 650 человек) (Codrescu T. Vol. VIII, 1886, 258-291), плотность населения, однако, все еще была невелика – 4,9 человека на 1 кв. км.

В центральной зоне Пруто-Днестровского междуречья располагалась также восточная часть Ясского цинута. По мнению П. Г. Дмитриева, население ее составляло около половины населения этого цинута в целом - включая его западную запрутскую часть (Дмитриев, 1973, 95). Исходя из этого, можно заключить, что в 1591 г. в его восточной пруто-днестровской части переписью было учтено около 1515 дворов (примерно 7 575 человек, а с добавлением неучтенной части жителей – примерно 8 333 человека).

К 70-м гг. XVIII в. численность жителей в восточной части Ясского цинута несколько возросла. Об этом можно судить по сведениям, содержащимся в материалах переписи населения 1772–1773 гг. Восточнее Прута находились села, располагавшиеся в пределах двух округов данного цинута, именовавшихся в материалах переписи «станами» (Приложения 17, 18) - «Стан Чухурулуй» и «Стан по ту сторону Прута» (последний из них носил такое название, поскольку действительно находился за Прутом по отношению к городу Яссы, игравшему роль административного центра цинута и одновременно столицы Молдавского княжества), а также некоторые села, включавшиеся в другие округа, – в частности, Унгень, Морень, Токсобень, Вранешть, Скулень, Расипень (МЭФ. Т. VII. Ч. I, 1975, 193-202) [33].

Согласно материалам переписи населения 1772-1773 гг., в пруто-днестровской части Ясского цинута было зарегистрировано 2 354 главы семей (около 11 770 человек) и 74 «вдовые бабы» – таким образом, в переписи отражены данные о проживании здесь населения примерно в 11 844 человека. К графам «молдаване свободные» отнесены 1 038 глав семей (около 5 190 человек, до 43,8%), «цыгане подданные бояр» – 52 главы семей (около 260 человек, до 2,2%), к графе сербов и евреев – 12 глав семей (около 60 человек, свыше 0,5%).

В материалах переписи населения 1774 г. приведены лишь сведения непосредственно по самому городу Яссы – данные по цинуту в целом отсутствуют. Исходя из исчислений П. Г. Дмитриева, можно заключить, что население восточной части цинута в эти годы составляло примерно 18 905 человек. В переписи населения 1803 г. отражены сведения о наличии здесь около 7 427 дворов (примерно 37 135 человек). Судя по приведенным данным, в период с 1591 г. до 1774 г. численность жителей здесь возросла примерно в 2,27 раза, а с 1774 г. по 1803 г. – в ,96 раза.

Увеличилась, естественно, и плотность населения. С территориальной точки зрения, восточнее Прута располагалось около 2/3 площади Ясского цинута – примерно 4 640 кв. км. Следовательно, в 1774 г. указанный показатель должен был достигать здесь 4,1 человека на 1 кв. км, а в 1803 г. – несколько превысить число в 8,0 человек на 1 кв. км.

Таким образом, можно заключить, что численность населения восточной части Ясского цинута в период с конца XVI в. до начала 70-х гг. XVIII в. поступательно увеличивалась - хотя эти земли и страдали от крупномасштабных вторжений кочевников на протяжении XVII–XVIII вв., они все же не входили в зону непосредственного воздействия со стороны ногайцев, будучи отделены от этого пограничного региона территорией Лапушнянского и Орхейского (позже – Орхейско-Лапушнянского) цинутов. В последние десятилетия XVIII в. количество жителей в пруто-днестровской части Ясского цинута начинает резко возрастать, – подобную динамику следует рассматривать лишь в общем контексте эволюции численности населения в пределах молдавских цинутов центральной части Пруто-Днестровского междуречья в целом.

Исходя из вышеизложенного, можно констатировать, что численность оседлого населения в центральной части междуречья с конца XVI в. до начала 70-х гг. XVIII в. изменялась крайне незначительно – прогресс был отмечен лишь в восточной части Ясского цинута. Основной фактор, сдерживавший ее рост, имел внешнее происхождение – это было давление со стороны соседей, то есть ногайских орд – не

только Буджакской, но и тех, которые кочевали восточнее Днестра, в частности, Едисанской орды. Ситуация резко меняется в результате русско-турецкой войны 1768-1774 гг. Вследствие устранения угрозы со стороны кочевников, численность оседлого населения здесь начинает резко возрастать, чему способствовали и молдавские власти, предпринимавшие специальные усилия, направленные на увеличение численности населения в пруто-днестровских цинутах княжества с целью более полного освоения их земельного фонда.

Литература

Дмитриев П. Г. Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973.

МЭФ – Молдавия в эпоху феодализма. Т. VII. Переписи населения Молдавии 1772–1773 и 1774 гг. Ч. I, II. Кишинев, 1975.

CDT – Catalogul documentelor turceşti. Vol. II. Bucureşti, 1965.

Codrescu T. Uricariu. Condica liuzilor. Vol. VIII. Iaşi, 1886.

Cronica anonimă // Cronicele României, sau Letopiseţul Moldovei şi Valahiei. Vol. III. Bucureşti, 1874.

IorgaN. Studii istorice asupra Chiliei şi Cetăţii Albe. Bucureşti, 1899.

Năstase Gh. «Hotarul lui Halii paşa» şi «cele 2 ceasuri» // Societatea regală română de geografie. Buletinul. Vol. L (1932). Chişinău, 1933.

Rezumat

Articolul de faţă este consacrat investigării unor probleme, ce ţin de numărul şi componenţa etnică a populaţiei, care locuia în limitele unor unităţi teritorial-administrative din componenţa Principatului Moldova, situate pe parcursul secolelor al XVI-lea - începutul celui de-al XIX-lea, în partea centrală a spaţiului Pruto-Nistrean. În baza unor date documentare se face concluzia cu privire la dependenţa evoluţiei componenţei numerice a populaţiei în aceste regiuni, de un şir de factori determinanţi de caracter extern şi intern. A fost analizată informaţia referitoare la reprezentanţii a mai multor comunităţi etnice, care locuiau în acest spaţiu. Sunt aduse date despre numărul populaţiei moldoveneşti, armenilor, migranţilor transdanubieni, grecilor, ţiganilor.

Cuvinte-cheie: populaţie, componenţă etnică, număr, teritoriu, Principatul Moldova, spaţiu interfluvial Pruto-Nistrean, ţinut moldovenesc.

Резюме

Данная статья посвящена исследованию численности и этнического состава населения отдельных территориально-административных единиц Молдавского княжества, располагавшихся в XVI – начале XIX вв. в центральной части Пруто-Днестровского междуречья. На основании рассмотренных документальных данных делается вывод о зависимости эволюции численности населения в этих районах от ряда определяющих факторов внешнего и внутреннего порядка. Анализируются сведения, относящиеся к проживавшим здесь представителям различных этнических сообществ. Приводятся данные о количестве молдавского населения, об армянах, «задунайских переселенцах», греках, цыганах и некоторых других.

Ключевые слова: население, этнический состав, численность, территория, Молдавское княжество, Пруто-Днестровское междуречье, молдавский цинут.

Summary

The current article has the purpose to investigate some problems regarding the number and the ethnic composition of the population that lived within some administrative-territorial units of the Principate of Moldova situated throughout the XVI-XIX centuries in the central part of the Pruto-Dnestr location. On the basis of considered documentary data, it has been concluded, that the evolution depended on a number of factors of implicit and explicit character. The information about the representatives of multiple ethnical communities that live in this region has been analyzed. Additional information about the number of the Moldovans, Armenians, Transdanubian migrants, Greeks, Roma was included.

Key-words: population, ethnic composition, number, territory, Principate of Moldova, Interfluve Pruto-Dnestr region, Moldavian region.



Карта 1.

Административное деление Молдавского княжества по материалам переписей 1772–1774 гг.

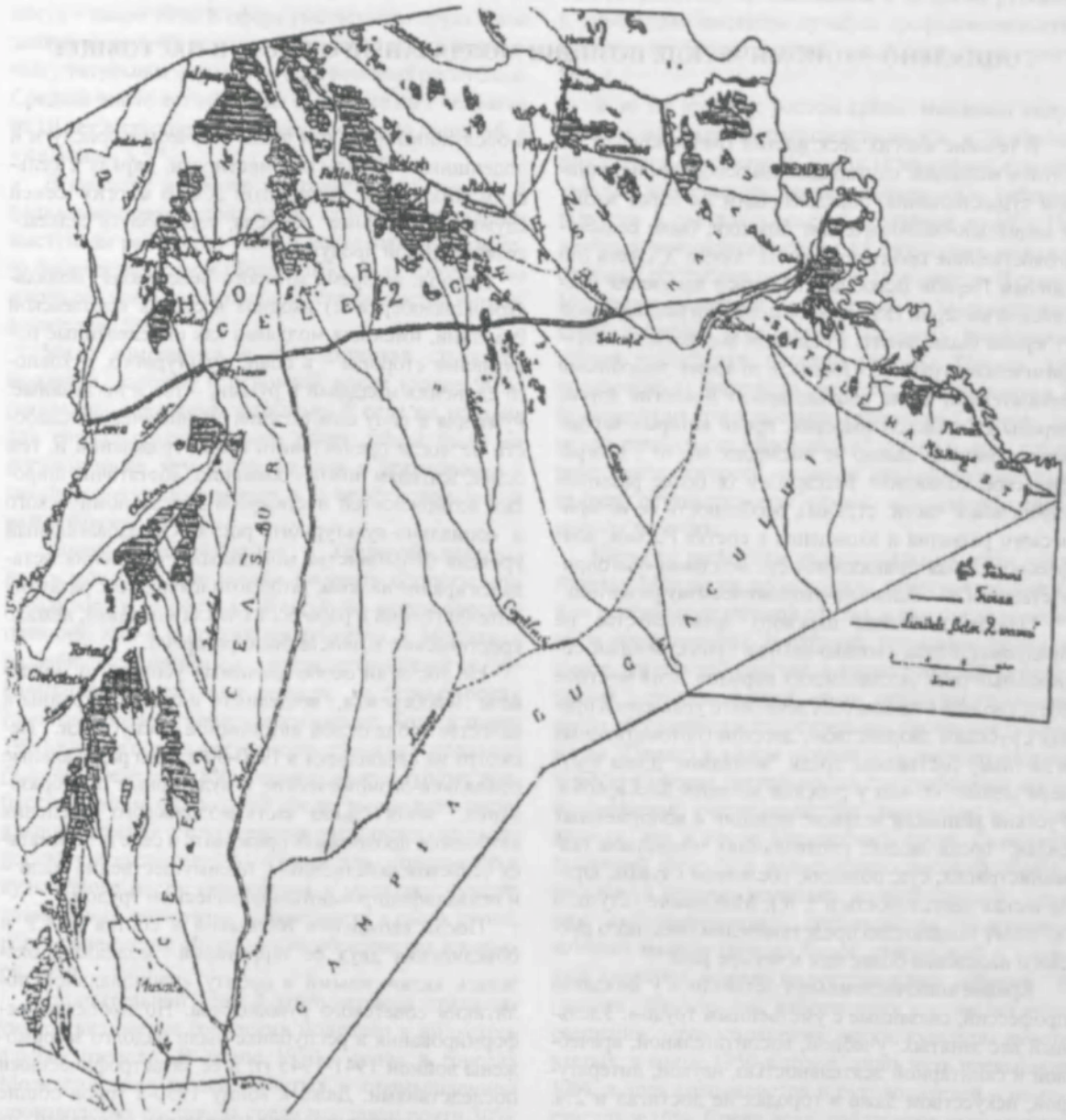
1 – территория Хотинского цинута, превращенная в турецкую райю в 1715 г.

2 – территория, присоединенная к Австрии в 1774 г. и получившая впоследствии название *Буковина*,

3 – территория, занятая турецкими райями и буджакскими татарами.

4 – территория Хотэрничанского цинута, воссоединенная в 1774 г. с Молдавским княжеством.

Источник: Дмитриев П. Г., Народонаселение Молдавии. Кишинев, 1973.



Карта 2.
«Границы Халил-паши» и «двухчасовой зоны» в XVIII в.

Источник: Năstase Gh. «Hotarul lui Halil paşa» şi «cele 2 ceasuri» // Societatea română regală de geografie. Buletinul vol. L (1932). Chişinău, 1933.

Л. В. ОСТАПЕНКО

СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ МОЛДАВАН: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

В течение многих десятилетий традиционным занятием молдаван, служившим им основным источником существования, определяющим их образ жизни и социально-экономические позиции, было сельскохозяйственное производство. На пороге XX века (по данным Первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г.) 85% молдаван Бессарабской губернии были заняты в сельском хозяйстве и 95% – физическим трудом [1]. Правда, в то время подобными показателями могли «похвастаться» и многие другие народы Российской империи, среди которых молдаване занимали далеко не последнее место [2]. Географическое положение Бессарабии (в более развитой европейской части страны), особенности ее исторического развития и вхождения в состав России, конфессиональная принадлежность молдаван благоприятствовали их социально-экономическому развитию.

Однако политика царского правительства не предусматривала сколько-нибудь существенный социальный рост неславянских народов. Хотя местное боярство еще в начале XIX века было уравнено в правах с русским дворянством, дворяне (потомственные и личные) составляли среди молдаван долю вчетверо меньшую, чем у русских жителей Бессарабии. Русские занимали ведущие позиции в вооруженных силах, среди людей, управляющих обществом (администрация, суд, полиция, сословная служба, юридическая деятельность и т. п.). Молдаване уступали по этому показателю представителям местного русского населения более чем в четыре раза [3].

Крайне малочисленными оставались у молдаван профессии, связанные с умственным трудом. Удельный вес занятых учебной, воспитательной, врачебной и санитарной деятельностью, наукой, литературой, искусством даже в городах не достигал и 2%. В этом плане молдаване также заметно отставали от русских и украинцев, живущих в Бессарабии [4].

Тем не менее, к концу XIX века, как и у большинства народов России, у молдаван начала складываться собственная интеллигенция, как социальная группа. Росла численность молдаван, обучающихся в высших учебных заведениях. Мировую известность получили имена молдавских живописцев, литераторов, ученых, философов, публицистов, богословов.

С развитием капиталистических отношений в городах Восточной Молдавии стали более активно формироваться такие внесельскохозяйственные отрасли, как фабрично-заводская промышленность, ремесло, строительство, торговля, транспорт. Хотя еще треть городских молдаван на рубеже XIX–XX вв. была занята сельскохозяйственными работами, уже около пятой части трудилось в промышленно-ремесленном производстве и почти 30% – в торговле и обслуживании, в том числе в качестве прислуги и поденщиков. В сельской местности, наряду с сельским хозяйством, источником дохода многих семей служили различные ремесла, переработка сельскохозяйственной продукции.

Период, во время которого Бессарабия (молдавское Правобережье) входила в состав королевской Румынии, имел для молдаван как определенные позитивные стороны – в плане культурного, духовного единения молдаван и румын, – так и негативные. Румыния в силу собственной экономической слабости не могла предоставить своим гражданам и, тем более, жителям новой провинции, достаточно широких возможностей и стимулов для экономического и социально-культурного роста. Образовательный уровень большинства молдавского населения оставался крайне низким, затормозился процесс развития интеллигенции и рабочих из числа молдаван, немало крестьянских хозяйств было разорено.

Не достигли особо значимых успехов и молдаване Левобережья, вошедшего в состав Украины в качестве Молдавской автономной республики. Несмотря на начавшиеся в 1920-30-е годы радикальные социально-экономические и культурные преобразования, значительная часть молдавского населения автономии продолжала проживать в селе и заниматься сельскохозяйственным, преимущественно мало – и неквалифицированным физическим трудом.

После вхождения Молдавии в состав СССР и объединения двух ее территорий молдаване оказались включенными в орбиту «национальной политики» советского руководства. Но процессы реформирования в республике были надолго заторможены войной 1941-1945 гг. и ее катастрофическими последствиями. Даже к концу 1950-х годов общие социально-экономические показатели Молдавии на фоне других союзных республик, успевших пройти определенный этап развития в условиях новой системы, выглядели достаточно скромными. Согласно данным переписи 1959 г., среди титульных этносов 15 союзных республик молдаване занимали последнее место по доле рабочих и служащих, отставая не только от русских, украинцев, белорусов, но и от таджиков, туркмен и киргизов (в соответствующих республиках). В то же время доля колхозников у молдаван была самой высокой (83% против 74% у ближайших к ним по величине данного показателя таджиков) [5]. Отраслевая и социально-профессиональная структура молдаван оставалась однобокой с явным перекосом в сторону сельскохозяйственного населения и работников физического труда.

Даже в городах в конце 1950-х – начале 1960-х годов свыше пятой части молдаван работало в сель-

скохозяйственном производстве, а в сельской местности – около 90%. В сфере умственного труда было занято всего 5,4% молдаван, что было заметно ниже, чем у титульных народов других союзных республик. Среднее число лет обучения (в расчете на 1 человека от 10 лет и старше) у горожан достигало лишь 4,8, а у сельчан – 3,5 [6].

В качестве наиболее многочисленной группы в социально-профессиональной структуре молдаван выступали работники мало и неквалифицированного физического труда (более 70%), доля которых во много раз превышала процент специалистов и руководителей (5%).

Мало изменилась и поселенческая структура молдаван, которые в основной массе (более 90%) оставались сельскими жителями. В селе же условия для социально-культурного роста людей были на порядок ниже, чем в городах, как и потребности в квалифицированных кадрах, в их профессиональном разнообразии.

Однако преобразования в трудовой деятельности молдаван уже начали набирать обороты, что отразилось и на росте их социально-экономических позиций. Как и в других республиках, в Молдавии развернулись процессы индустриализации и урбанизации, затронувшие, правда, на первых порах главным образом городское население. Хотя к концу 1950-х годов общая численность горожан у молдаван была еще невелика (8%), социально-культурные процессы, идущие в городской среде, имели принципиальное значение с точки зрения расширения возможностей у всех жителей Молдавии для социального и культурного роста, повышения у молдаван чувства социального оптимизма, уверенности в своих силах, роста ориентаций молодежи на образование и карьеру и т. п.

Отличительной чертой этого периода стало активное включение городских молдаван в индустриальные отрасли. В конце 1950-х годов в городах Молдавии доля людей, занятых в промышленном производстве, составила среди молдаван почти 30%, став практически такой же, как у местных русских (33%), в строительстве участвовало 9,5% молдаван, что уже превышало соответствующий показатель у местного русского населения. В отраслях индустрии в целом (промышленность, строительство, транспорт, связь) работало более 45% городских молдаван. В сравнении с другими титульными народами союзных республик это был уже далеко не самый низкий показатель.

Постепенно повышалась и роль молдаван в развитии индустриальных отраслей в «своей» республике. Например, составляя в городском населении 28,7%, молдаване среди рабочих промышленности насчитывали почти такую же величину – 26,4%. Но все же ведущая роль в индустриальном производстве и, в особенности, в наиболее технически оснащенных отраслях, а том числе в машиностроении и металлообработке, принадлежала в то время русским и украинцам, имевшим лучшую профессиональную подготовку, более богатый опыт индустриального труда.

В то же время с ростом среди молдаван индустриальных кадров совершенствовался и их квалификационный уровень. К концу 1950-х годов относительная численность квалифицированных рабочих выросла в составе городских молдаван до 40%. По данному показателю среди 15 титульных народов союзных республик они заняли 11-ое место. В самой Молдавии молдаване обогнали в этом отношении представителей всех других крупных национальностей республики, включая русских. Правда, это произошло во многом за счет того, что у молдаван, в отличие от местных русских, украинцев и евреев, заметно доминировал физический труд в целом, среди работников которого, помимо квалифицированных кадров, оставалось еще немало и неквалифицированных рабочих.

Наряду с развитием индустриальных отраслей в городах Молдавии происходило заметное расширении непроизводственной сферы, в том числе торговли и обслуживания, в которых молдаване приняли самое деятельное участие, а также отраслей просвещения, здравоохранения, науки, культуры, где также росла абсолютная и относительная численность молдаван. Однако в целом успехи молдавского населения в тех сферах деятельности, где требовался преимущественно умственный труд, выглядели не столь яркими, как в сфере физического труда. Основной причиной этого был недостаточно высокий образовательный уровень молдаван, низкий процент среди них дипломированных специалистов, подготовка которых носила гораздо более длительный и сложный характер, нежели индустриальных рабочих. В городах доля людей, работающих в отраслях просвещения, здравоохранения, науки, культуры вместе взятых, в конце 1950-х годов лишь чуть превышала 12%, а доля специалистов и руководителей – не достигала и 10%. Среди всех работников умственного труда молдаване насчитывали долю, которая была вдвое ниже удельного веса лиц этой национальности в занятом населении республики.

Особенно слабо участвовали молдаване в труде производственных специалистов и хозяйственных руководителей. В то же время кадры так называемой массовой интеллигенции (учителей, врачей, культурно-просветительных работников) пополнялись гораздо интенсивнее. В составе всей молдавской интеллигенции они занимали почти половину.

Как и у других народов с преобладанием сельскохозяйственного населения, первым этапом приобщения к специальному образованию у молдаван служило обучение в педагогических учебных заведениях, затем в сельскохозяйственных и медицинских, куда поступало и немало сельской молодежи. Ускоренное формирование именно этих отрядов

интеллигенции отвечало первоочередным потребностям молдавского народа. Тем более, что роли производственных специалистов и руководителей, не связанные с обслуживанием местного населения и не требующие хорошего знания его языка и культуры, вполне успешно могли выполнять и представители не титульной национальности.

Но в те годы даже среди работников массовых профессий молдаване были представлены несколько ниже своей доли в населении, что, прежде всего, было обусловлено недостаточной массовостью молдавского студенчества, хотя в этот период приток молдавской молодежи в вузы и техникумы заметно возрос. Доля молдавских юношей и девушек в составе студенческих отрядов к концу 1950-х годов составляла почти 50%. Но в тот период этот показатель еще не достиг уровня представительства молдаван в населении республики, а также среди учащихся ПТУ, и его было явно недостаточно для расширенного воспроизводства молдавской интеллигенции.

Радикальные преобразования в городах и в городских отраслях хозяйства Молдавии осуществлялись в те годы во многом за счет села и сельского хозяйства, что было характерно и для других республик Союза, включая Россию. В сельской местности основные реформы были связаны с коллективизацией сельского хозяйства, которая, наряду с определенными положительными результатами, принесла молдаванам немало бед и страданий. Хотя классовый состав сельского населения изменился – уже в начале 1950-х годов среди сельских молдаван стали преобладать колхозники и рабочие совхозов, – в отраслевой и социально-профессиональной структуре сельчан наметились лишь некоторые сдвиги. Индустриальные отрасли в сельской местности находились еще на начальном этапе развития. В конце 1950-х годов только 4% сельских молдаван было занято индустриальным трудом. Всего 6% работников приходилось на сферы здравоохранения, просвещения, культурно-просветительную деятельность, торговлю, обслуживание и управление. Умственным трудом было занято менее 5%.

Но уже в эти годы наметилась тенденция к росту в селе квалифицированных кадров. В самом сельскохозяйственном производстве стали создаваться условия для специализации работников по отраслям – виноградарству и садоводству, овощеводству и животноводству, что требовало их более серьезной профессиональной подготовки. К концу 1950-х годов доля молдаван, занятых квалифицированным физическим трудом, повысилась у сельчан до 16%. Тем не менее, для подавляющего большинства сельского молдавского населения основным занятием, как и раньше, оставался мало и неквалифицированный физический труд, в котором участвовало 80% сельских молдаван.

Несмотря на декларируемую советским руководством политику коренизации управленческого аппарата союзных и автономных республик, в руководящих органах многих «национальных регионов» основные функции и в послевоенные годы выполняли русские, украинцы и евреи, ставшие там проводниками политики центральной власти и контролирующие ситуацию на местах. Доля молдаван в управленческих структурах была почти в полтора раза ниже их доли в занятом населении республики. Согласно материалам переписи 1959 г., среди городских жителей Молдавии молдаване составляли 28,7%, русские – 28,8%, а в сфере управления – соответственно 19,3% и 46%. Конечно, теоретически национальная принадлежность управленцев не должна иметь решающего значения, главное, – чтобы они были профессионалами своего дела и работали на благо «своей» республик и всех ее граждан. Однако незнание языка, культуры, бытовых особенностей и традиционных устоев жизни местного населения, чем отличались многие чиновники, не способствовало росту соответствия этим требованиям. Особенно остро эта проблема стояла в сельской местности, где жители слабо владели русским языком. Но и в селе доля молдаван в управлении была ниже их доли в населении (57% против 77%), у русских же в данном соотношении первый показатель перевешивал второй в 6 раз.

В последующие годы социально-экономическое развитие молдаван находилось в русле процессов, характерных для Союза в целом. В то же время, как и у большинства этнических общностей, имеющих в прошлом значительную долю сельскохозяйственного населения, темпы социально-культурного роста молдаван были в этот период более интенсивными, чем у этносов с более развитой социальной структурой. 1960-1970-е гг. можно назвать довольно заметной вехой в развитии молдаван, знаменующей их переход на более высокие социально-культурные и экономические позиции. В это время началась реализация того потенциала, который формировался у молдавского народа в предшествующий период. В отличие от прошлых лет, явные позитивные сдвиги произошли в социальной структуре не только городского, но и сельского населения. К концу 1970-х гг. молдаване по многим социально-культурным показателям поднялись до уровня титульных народов ряда других союзных республик, стали в авангарде аграрно-промышленных отрядов. В то же время они еще продолжали опережать другие титульные национальности по доле работников сельскохозяйственного производства и физического труда в целом, людей с образованием ниже среднего.

Благодаря форсированному индустриальному строительству, в том числе уже и в сельской местности, продолжало расти участие молдаван в индустриальном секторе экономики. В городах этот показатель достиг 53%, т. е. уже более половины молдавского городского населения оказалось вовлеченным в индустриальный труд, что поставило молдаван на

одну ступеньку с такими народами с развитой индустриальной культурой, как русские, украинцы, белорусы, латыши (в соответствующих республиках). Доля же сельскохозяйственного населения в городе упала до 10%, что соответствовало общесоюзному показателю. Среди сельских молдаван удельный вес работников индустриальных отраслей с 1959 по 1979 гг. (согласно соответствующим переписям населения) вырос втрое – с 4% до 14%. Население, работающее в сельском хозяйстве, стало составлять в селе уже не 90%, как 20 лет назад, а 70%.

Рост городов дал толчок более заметному расширению и таких «городских» отраслей хозяйства, как образование, медицина, наука, культура, искусство. В этот период, в отличие от предыдущего, отрасли, не связанные со сферой производства, пополнялись у молдаван довольно активно, что находилось в русле мировых и общесоюзных тенденций. По сравнению с 1959 г., в 1979 г. в составе городского молдавского населения доля людей, занятых в отраслях просвещения, здравоохранения, науки, культуры, искусства, выросла в 1,4 раза. В селе величина данного показателя увеличилась еще значительнее – почти вдвое, хотя и оставалась сравнительно небольшой – около 10%. Доля занятых умственным трудом в городах достигла почти 30% против 14% в 1959 г. Существенно повысилась относительная численность специалистов и руководителей – с 9% до 21%. У сельских молдаван шли аналогичные процессы, однако профессии умственного труда здесь были еще менее востребованы и доля занятых ими, увеличившись по сравнению с 1959 г. втрое, составляла лишь чуть более 10%.

Как в городе, так и в селе происходило дальнейшее расширение отрядов квалифицированных работников физического труда. В предшествующий период, когда в городах рабочие кадры у молдаван формировались преимущественно из среды сельских мигрантов, немалую часть среди них составляли неквалифицированные слои, величина которых превышала долю квалифицированных. Но уже в начале 1970-х годов в городах Молдавии квалифицированным трудом занималась преобладающая часть молдавских рабочих.

В сельской местности, благодаря механизации и специализации многих сельскохозяйственных работ, созданию агропромышленных комплексов, где требовался квалифицированный труд, процесс роста профессионально подготовленных работников физического труда стал более активным. По данным переписи 1979 г. квалифицированными работами было занято более четверти сельских молдаван. Каждый десятый был механизатором сельского хозяйства.

В этот период видимых успехов достигли молдаване и в своем образовательном росте. Почти вдвое выросло у них среднее число лет обучения, в том числе в городах до 8,1 года, в селах – до 5,8. Этому способствовало дальнейшее совершенствование в республике образовательной системы. В сельской местности немаловажную роль в обучении молдавской молодежи сыграли совхозы-техникумы и профессионально-технические училища. Усилилась тенденция к росту доли молдаван в составе республиканского студенчества. Если в конце 1950-х – начале 1960-х гг. уровень представительства молдавской молодежи среди всех студентов еще не достиг доли молдаван в населении республики, то к концу 1970-х эти величины практически сблизились.

Повышение образовательного уровня, рост численности дипломированных специалистов способствовали усилению роли молдаван в ведущих хозяйственных отраслях. 1960-1970-е годы отличались заметным повышением позиций молдаван в тех видах деятельности и занятиях, где в прошлом они еще заметно уступали представителям других местных национальностей. Расширился перечень тех профессий, где уровень участия молдаван стал соответствовать их пропорциям в населении. Молдаване, например, сумели повысить свое представительство в отраслях машиностроения и металлообработки, сохранив при этом и свою роль в легкой и пищевой промышленности, в строительстве, торговле. Они, наконец, достигли почти таких же показателей, как русские и украинцы, в сфере педагогической деятельности. В результате столь важная функция, как воспитание и образование молодого поколения, формирование его жизненных установок, моральных принципов, стандартов поведения, отношения к родине, народным традициям и т. п., перешла в руки педагогов этой же национальности, что должно было способствовать, помимо прочего, укреплению целостности молдавского народа, его традиционных нравственных устоев.

Однако еще во многих ведущих профессионально-отраслевых группах участие молдаван оставалось пониженным, в том числе среди производственных специалистов и руководителей, научных работников, рабочих тяжелой индустрии и т. п. В руководстве республики, включая партийное, удельный вес молдаван также оставался ниже их доли в населении. Правда, в городах молдаване имели в сфере управления более солидное представительство, которое было особенно очевидным среди партийных функционеров (41% при доле молдаван в городском населении – 39%), снижаясь в то же время среди руководителей органов государственного управления (до 36%) и хозяйственных руководителей (до 29%).

В сельской местности, где молдаване доминировали по численности, их представительство было в той или иной мере достаточно высоким практически во всех отраслевых и социально-профессиональных группах. Другой вопрос, что сам отраслевой и социально-профессиональный состав сельского населения оставался еще недостаточно развитым, несмотря на все позитивные сдвиги. За счет этого молдаване в сравнении с живущими рядом с ними

русскими, украинцами, евреями занимали на социальной лестнице менее высокие позиции.

1980-е годы и начало 1990-х можно отнести к периоду, в течение которого молдаванам удалось не только занять достойное место среди других народов Союза, но и еще заметнее повысить свою роль в большинстве сфер деятельности в самой Молдавии.

Накануне распада Союза Молдавия уже принципиально не отличалась ни уровнем экономического развития, ни отраслевым и социально-профессиональным составом своего титульного населения от многих других союзных республик, гармонично вписавшись в общесоюзную структуру. К концу 1980-х годов среди 15 народов союзных республик молдаване находились на 9-ом месте по численности, на 9-ом же – по доле занятых в торговле и обслуживании, на 11-ом – по доле индустриальных кадров, на 12-ом – по доле работников просвещения, здравоохранения, науки, культуры. При этом они «уступили» свое прошлое лидерство по массовости сельскохозяйственных работников узбекам, таджикам и туркменам (в соответствующих республиках).

В этот период в соответствии с мировыми процессами рост индустриальных кадров перестал быть актуальным. В русле этой новой тенденции находились и молдаване. Четко прослеживается плавная, но стабильная линия повышения в отраслевом составе молдавского народа категорий работников, занятых в отраслях, ориентированных на обслуживание населения, в том числе на удовлетворение потребностей людей в образовании, медицине, организации досуга, в потреблении культуры и т. п. В то же время рост промышленно-производственного персонала у молдаван замедлился, а уровень занятости в сельском хозяйстве еще сильнее упал.

Хотя к этому времени среди всего занятого населения у молдаван первое место по численности все еще принадлежало индустриальным кадрам, а второе – труженикам сельского хозяйства, доля работников обслуживающих отраслей выросла по сравнению с 1959 г. в полтора раза. В городах она превысила треть населения и стала по величине практически равной доле промышленно-производственного персонала. Видимый прорыв в этом отношении совершили и сельские молдаване, среди которых категория занятых в просвещении, здравоохранении, культуре оказалась по относительной величине лишь немногим ниже, чем у горожан, хотя по уровню участия в индустриальных отраслях сельчане еще заметно отставали от горожан.

Столь перспективные процессы, зафиксированные статистикой, нередко сопровождались в реальной жизни немалыми сложностями и болезненными явлениями, в том числе связанными с вмешательством в хозяйственную жизнь республики представителей центрального руководства, которое своими непродуманными и порой абсурдными действиями нарушало эволюционное развитие народов, сводя к нулю их многовековые достижения. Для хозяйства Молдавии и молдаван особо пагубный характер имела так называемая антиалкогольная кампания, вылившаяся в масштабные вырубки виноградников в колхозах и совхозах, уничтожение многих элитных сортов винограда и т. п., что, в свою очередь, нанесло удар и по людям, занятым в данной, традиционной для молдаван, отрасли.

Но все это не смогло существенно затормозить последовательный и уверенный социальный рост молдаван, в социально-профессиональном составе которых произошли не менее значимые изменения, чем в отраслевом. Тенденции его развития были адекватны общемировым процессам – повышение абсолютной и относительной численности работников умственных профессий, рост квалифицированных кадров и снижение удельного веса занятых мало- и неквалифицированным физическим трудом. Правда, в 1980-е годы в городах динамика данных показателей выглядела уже не столь выразительной, как в 1970-е, но в сельской местности перемены продолжали идти достаточно интенсивно.

Достижения молдавского народа, рассмотренные в динамике за 30-летний период его развития, выглядят по истине впечатляющими. Так, с 1959 по 1989 гг. доля занятых профессиями умственного труда выросла у городских молдаван в 2,3 раза, а у сельских – в 3,6, а относительная численность специалистов и руководителей – соответственно в 2,6 и 4 раза. Весьма заметно шло пополнение интеллигенции высшего звена (людей, работа которых требовала высшего образования): в городе данная категория увеличилась почти втрое, в селе – в 3,5 раза.

В конце 1980-х годов доля молдаван среди студентов вузов и учащихся техникумов уже стала несколько превышать долю лиц этой национальности в населении республики, что обеспечивало более масштабное воспроизводство всей молдавской интеллигенции. Всего за 10 лет (с 1979 по 1989 гг.) относительная численность молдаван с высшим образованием возросла в 3,5 раза, а со средним специальным – вчетверо. Стал более мозаичным профессиональный состав молдавского студенчества, в нем повысилась представительность студентов технического профиля – будущих производственных специалистов и руководителей, отряды которых у молдаван были в прошлом явно недоукомплектованы.

Соответственно претерпела немало существенных трансформаций и сама молдавская интеллигенция, не только увеличившись количественно, но и изменившись по своему профессионально-отраслевому составу. Иным стало соотношение между массовой и производственной интеллигенцией, что соответствовало показателям, свойственным наиболее урбанизированным и индустриализированным народам. Если еще в 1979 г. работники массовых профессий были среди всех специалистов и руководителей самой многочисленной группой, то спустя лишь деся-

тилетие их место прочно заняли производственные кадры, доля которых повысилась с 1959 по 1989 гг. в 4 раза. Существенно пополнилась когорта научных работников, причем половину (46%) их составляли кандидаты и доктора наук. Расширились рамки и административно-управленческой сферы.

1980-е годы были ознаменованы и тем, что в данный период темпы роста людей с дипломами вузов и техникумов у молдаван стали опережать темпы роста интеллигенции, т. е. группы людей, занятых на должностях, требующих специального образования, но не всегда реально его имеющих. Молдаване перешли из категории народов с недостатком образования в категорию с его избытком, что было свойственно населению большинства развитых стран.

Одновременно среди молдаван сужался круг тех, кто выполнял мало – и неквалифицированную физическую работу, их доля снизилась вдвое. Если в конце 1950-х годов данная группа работников резко доминировала над всеми другими не только в селе, но и в городах, то в 1989 г. в городском населении она стала уже самой малочисленной, уступая по объему не только квалифицированным рабочим, но и специалистам и руководителям. В социально-профессиональном составе сельских молдаван люди, занятые мало- и неквалифицированным физическим трудом, еще продолжали преобладать, но их перевес был гораздо менее выраженным, чем в прошлом. Все более заметная роль принадлежала работникам-профессионалам. Люди, имеющие ту или иную профессиональную подготовку, в сфере как умственного, так и физического труда, составили у молдаван более двух третей городского населения и свыше половины сельского. На фоне других титульных народов союзных республик эти показатели выглядели весьма внушительно, они были выше не только по сравнению с народами Средней Азии, но и, например, с грузинами, находясь на уровне белорусов и народов Прибалтики.

К числу важных достижений молдаван следует отнести их дальнейшие успехи в деле формирования квалифицированных рабочих кадров. В отличие от ряда других народов Союза, также не имевших давних традиций промышленной культуры, процесс приобщения к техническим профессиям физического труда у молдаван носил массовый и стабильный характер. К концу 1980-х годов по доле квалифицированных рабочих в городском населении молдаване обогнали большинство титульных этносов других союзных республик, в том числе русских, украинцев, литовцев, латышей, эстонцев, не говоря уже народах Средней Азии.

За 1970-80-е годы неуклонно росло и представительство молдаван в ведущих сферах деятельности республики. Если еще в недалеком прошлом многие хозяйственные отрасли, профессиональные группы, особенно в городах, формировались в немалой мере за счет не титульного населения, то к концу 1980-х годов участие молдаван в развитии основных отраслей экономики Молдавии стало определяющим. Принципиально важно, что в этот период молдаване, наконец, заняли достойное место и в сфере управления. Среди работников высших эшелонов власти (в городах) величина их представительства превысила 50% (при доле молдаван в городском населении – 46,3%). Повышенной долей отличались молдаване в составе медицинских работников (53,3%), деятелей литературы и печати (54,7%), искусства (52,4%), юристов (53%). Весьма высоким был уровень включенности молдаван в работу тружеников легкой и пищевой промышленности (54%), строителей (58,3%), работников торговли (56%). Но все же подобные достижения распространялись еще не на все профессионально-отраслевые группы. Если среди квалифицированных рабочих доля молдаван превышала 60%, то среди специалистов и руководителей (в целом) она оставалась еще не достаточно пропорциональной (39%).

В сельской местности в конце 1980-х годов численное доминирование молдаван распространялось практически на все сферы занятости. Насчитывая среди сельского населения 80%, молдаване составляли среди всех работников умственного труда 77%, среди административно-управленческого персонала – 79%, среди хозяйственных руководителей – 78%, среди специалистов сельского хозяйства – 76%, учителей – 82%, механизаторов – 81%.

У молдаван появилось больше возможностей пользоваться услугами специалистов своей этнической принадлежности, говорящих на одном с ними языке, знающими их историю, обычаи и культурные особенности, причем не только врачей, учителей, деятелей культуры, но и работников администрации, юристов, историков, политологов, что было особенно актуально в начальный период суверенизации республики, становления молодой государственности.

После распада Союза каждая из новых стран, возникших на его обломках, пошла своим путем кардинальных политических и социально-экономических преобразований. Для молдаван процесс «перестройки» имел неоднозначные последствия – как весьма позитивные, так и крайне болезненные. Первые годы после суверенизации можно назвать временем эйфории, взлета социальных амбиций, надежд и притязаний молдаван, заметным расширением их политических и экономических возможностей, формированием новой элиты, что было характерно и для многих других титульных народов бывших союзных республик, а ныне – новых независимых государств. Этот процесс сопровождался, с одной стороны, активным включением части молдаван в высокостатусные слои общества, а с другой – массовым исходом из состава последних людей иной этнической принадлежности, что еще более повышало в них уровень представительства титульного народа.

Молдавский язык получил статус государственного, его знание учитывалось при приеме на работу, продвижении по службе. Во многих сферах деятельности начались «этнические чистки», сопровождавшиеся увольнением русскоязычных работников. В начале и в середине 1990-х годов состав руководящих органов власти стал практически моноэтничным.

Серьезный характер приобрели увольнения русскоязычного контингента в среднем звене государственных и административно-хозяйственных органов, а затем и в научных учреждениях, высшей школе, проектных институтах, учреждениях здравоохранения, органах МВД, средствах массовой информации. Молдаване поднялись до лидирующих позиций и среди хозяйственных руководителей, что заметно усилило их роль в сфере управления, повысило влияние в трудовых коллективах.

Правда, далеко не все профессии, важные для республики, были востребованы молдаванами, а многие из тех представителей титульного народа, кто готов был занять освободившиеся после увольнения русскоязычных работников места, не обладали должным уровнем знаний и навыков.

Сложившаяся ситуация носила явно негативный характер как для республики в целом, так и для ее титульного народа. К концу 1990-х гг., когда многие этносоциальные проблемы в сфере труда и образования несколько сгладилась, для подавляющего большинства молдаван наступил очередной этап – пробуждения от навеянных эпохой этнической мобилизации надежд и адаптации к новым, далеко не простым постсоветским реалиям.

В первые годы после распада Союза населению стран, возникших на его руинах, выпали серьезные испытания, связанные с начавшимся экономическим кризисом. Особенностью постсоветского развития Молдовы стал значительный внешний долг, достигший к началу 2000-х годов величины ВВП, низкий уровень реальной заработной платы и доходов на душу населения, рост безработицы, массовая миграция трудоспособных граждан из страны, снижение абсолютной численности занятого населения.

Одним из важнейших процессов, существенно затронувших сферу трудовой занятости большинства граждан Молдовы, как и всех постсоветских стран, стала деиндустриализация экономики. Молдаванам промышленный кризис нанес более серьезный ущерб, чем многим другим народам бывшего Союза с меньшей ориентацией на индустриальный труд. Удельный вес работников индустриальных отраслей упал у молдаван к моменту переписи населения 2004 г., по сравнению с 1989 г., в городах почти в полтора раза – с 54% до 36%, а в селах – с 27% до 20%. В силу того, что наиболее серьезно пострадали крупные технологичные производства, городская индустрия понесла больший урон, нежели небольшие перерабатывающие фабрики и заводы, расположенные в сельской местности и работающие на сельскохозяйственном сырье. Весьма резко сократилась у молдаван доля работников машиностроения и металлообработки, где вновь выросла роль русских рабочих и специалистов.

К началу первого десятилетия нового века спад в промышленности был приостановлен. Тем не менее, в экономике республики и структуре занятых гораздо более весомые позиции, чем прежде, занял сельскохозяйственный сектор. Как на машине времени, молдаване перенеслись на несколько десятилетий назад. Хотя по абсолютной величине сельскохозяйственное население сократилось, в силу гораздо более серьезной потери человеческих ресурсов в индустрии, вновь изменилось соотношение между работниками индустриального и сельскохозяйственного труда, но уже в пользу последних. Правда, молдаване все же сохранили выбранный вектор социально-экономического развития. Доля работников сельского хозяйства, резко увеличившись к концу 1990-х годов, затем существенно упала. В 2004 г. она насчитывала среди городских молдаван не более 5%, а среди сельчан была чуть выше 60%, т. е. осталась практически на уровне конца 1980-х годов. Если в первые годы реформирования для немалой части молдаван занятие сельским хозяйством стало важнейшим способом выживания, то с течением времени многие представители сельского трудоспособного населения из-за тяжелого положения в сельском хозяйстве предпочли перебраться в город или уехать на заработки за границу.

Изменения в соотношении работников индустриальных и сельскохозяйственных отраслей шли на фоне резкого расширения (как и в других постсоветских странах) сферы торговли и обслуживания. У молдаван, которым и раньше не была чужда ориентация на работу в данных отраслях, она выросла с 13% (1989 г.) до 27% (2004 г.) в городе и с 6 до 10% в селе. У городских молдаван торговля и бытовое обслуживание прочно обосновались на втором месте по численности персонала после индустриальных отраслей, потеснив сферы просвещения, здравоохранения, науки и культуры, которые занимали эту позицию в недавнем прошлом.

Особенно сильно разрослась сфера торговли. В 2004 г. на 10000 занятого городского населения у молдаван приходилось около 400 продавцов, торгующих в палатках и на рынках, что было больше, чем, например, рабочих машиностроения, инженерно-технических работников, специалистов в области медицины и т. п.

Крайне тяжелое положение сложилось, в так называемой бюджетной сфере, участие молдаван в которой накануне реформ существенно повысилось. Финансирование отраслей науки, культуры, здравоохранения, просвещения с начала 1990-х годов резко сократилось, что привело не только к снижению заработной платы ее работников и их увольнению, но и к прекращению деятельности ряда организаций и

учреждений. 1990-е годы стали временем серьезных кадровых потерь в образовании, медицине, науке, культуре. Но к середине первого десятилетия 2000-х годов, по сравнению с их началом, абсолютная численность работников данных отраслей среди молдаван стала несколько повышаться, особенно в сфере образования. В относительном выражении уровень занятости в них в городах остался у молдаван на позициях конца 1980-х годов (около 20%), в сельской же местности снизился заметнее. В расчете на 10000 занятого населения численность учителей в городах практически не изменилась, несколько выросло число деятелей литературы и искусства и почти в 5 раз – специалистов в области права. Обеспеченность сельского населения учителями была примерно такой же, как в городе, а медицинскими работниками – в несколько раз ниже.

Как и в республике в целом, да и в других постсоветских странах, за годы реформ у молдаван заметно пополнились отряды работников финансово-кредитных учреждений. Молдаване – специалисты в области финансово-банковской системы превысили (в городах) численность многих других профессионально-отраслевых групп, в том числе преподавателей высших и средних специальных учебных заведений, деятелей литературы и искусства.

Увеличился и объем управленческого аппарата, причем как по относительной, так и по абсолютной величине. Если в конце 1980-х годов у молдаван на 10000 всего занятого населения (городского и сельского) приходилось 22 государственных чиновника-управленца, то в 2004 г. уже 35.

Трансформации в отраслевом составе молдаван шли одновременно с серьезными изменениями в их социально-профессиональной структуре. Принципиально значимые, радикальные перемены произошли и в городах, и в сельской местности, хотя имели там разное количественное и качественное выражение и были обусловлены как социально-экономическими и этнополитическими факторами, так и, в немалой мере, миграционными процессами.

Одной из важнейших тенденций, характеризующей динамику социально-профессионального состава молдавского населения в конце XX – начале XXI вв., можно назвать заметный рост в его составе доли квалифицированных кадров: в городах роль такой быстро набирающий вес группы принадлежала работникам квалифицированного умственного труда, в селе – квалифицированного физического.

За 15 лет, прошедших между переписями 1989 и 2004 гг., сфера умственного труда у молдаван расширилась в городах с 32% до 55%. Однако столь резкий крен в сторону умственных профессий был, к сожалению, связан не с ростом абсолютной численности данной категории работников, которая даже несколько потеряла в кадрах (в 1,2 раза), а с заметным сокращением по абсолютной величине групп людей, занятых физическим трудом (более чем втрое), что во многом было обусловлено их массовой миграцией за рубеж. Вполне понятно, что работникам квалифицированного физического труда было гораздо проще трудоустроиться за пределами Молдовы, нежели, например, молдавским учителям.

Заметные трансформации произошли и в составе самих работников умственного и физического труда. В сфере интеллектуальной деятельности изменения обеспечивались преимущественно ростом группы высококвалифицированных специалистов и руководителей (в 2 раза по сравнению с 1989 г.), в то время как перемены в структуре рабочих, напротив, были связаны с резким сокращением их квалифицированных отрядов (в 3 раза). Деструктивное влияние экономического кризиса на высокотехнологичные отрасли индустриального производства с многочисленным штатом работников квалифицированного физического труда, массовая миграция за рубеж профессионально подготовленных рабочих кадров вызвали наибольшее снижение удельного веса в городском населении именно этой категории занятых, которая раньше была своего рода «визитной карточкой» молдаван. При этом мало- и неквалифицированные рабочие остались достаточно востребованными, в особенности в непомерно «раздувшейся» сфере торговли. В результате соотношение весовых категорий рабочих с квалификацией и не имеющих таковой изменились в пользу последних, а разница в относительной величине этих групп сократилась. Так, в 2004 г. доля квалифицированных рабочих в городах составляла среди молдаван 28% (против 46% в 1989 г.), а мало- и неквалифицированных – 17% (против 22%).

В сельской местности трудовые ресурсы молдаван также уменьшились по абсолютной величине, по сравнению с 1989 г., – в 1,7 раза, что было все же не столь значительно, как в городе, где потери достигли 2 раз. Как и в городском населении, в количественном отношении пострадали все социально-профессиональные группы, но в разной мере. В отличие от города, в селе с безоговорочным перевесом продолжала лидировать сфера физического труда, в которой оставались занятыми 80% молдаван. Причем здесь наименее сократилась группа людей с профессиональной подготовкой (в 1,1 раза, в сравнении с 1989 г). Работники квалифицированного физического труда в начале 2000-х годов насчитывали уже более половины всего занятого сельского молдавского населения, втрое превысив долю мало- и неквалифицированных.

В то же время удельный вес интеллигенции вырос в селе у молдаван весьма незначительно, составив лишь 15%. Причем некоторые профессионально-отраслевые группы даже сократились. Важно отметить, например, заметное снижение численности сельскохозяйственных специалистов. Число агрономов на 10000 занятого сельского населения уменьшилось у молдаван за период между переписями 1989 и 2004 гг. с 25 человек до 13.

В связи с этим нельзя не отметить и такую особенность развития социально-профессионального состава молдаван постсоветского времени, как новая перегруппировка сил в профессионально-отраслевом составе молдавской интеллигенции. Деиндустриализация экономики отразилась на численности не только квалифицированных рабочих, но и технических специалистов. Профессионально-отраслевой состав молдавской интеллигенции вернулся к образцу 1970-х годов. Значительная часть (около 40%) всех специалистов и руководителей молдавской национальности в городах стала, как и 30 лет назад, представлять работников массовых профессий. Второе место по численности заняла административно-хозяйственная группа, и только третье – производственно-техническая. В сельской местности из-за слабого пополнения местной интеллигенции сельскохозяйственными кадрами, в том числе средней квалификации, удельный вес специалистов и руководителей производственного профиля также уменьшился, а доля работников массовых профессий в составе всей молдавской интеллигенции выросла до 60%, несмотря на то, что в целом отрасли медицины, образования и культуры здесь несколько сузились.

Факторы, спровоцировавшие это явление, были связаны не только с социально-экономическими и миграционными процессами, но и с профессиональной переориентацией молдавской молодежи, которая теперь стала отдавать явное предпочтение высшему образованию в ущерб среднему специальному. Сельскохозяйственные профессии перестали пользоваться популярностью у молдаван. Среди студентов вузов доля юношей и девушек, специализирующихся в этой сфере, сократилась с 2000 по 2005 г. с 6,5% до 5%, а среди учащихся техникумов – с 11% до 5% [7]. Наибольшим спросом стали пользоваться учебные заведения по профилю «экономика и право», остались «в цене» и педагогические вузы. В институтах и колледжах технического профиля представительство молдавской молодежи, несмотря на определенный рост, как и раньше, было ниже доли молдаван в населении.

Неравномерное пополнение молдаванами высших и средних специальных учебных заведений привело к тому, что за время между переписями 1989 и 2004 гг. доля молдаван с высшим образованием выросла в городах с 10% до 16%, а со средним специальным понизилась с 16% до 11%. В селах данные показатели практически не изменились, составив соответственно 4% и 7%.

Рост образовательного и социального статуса молдаван сопровождался дальнейшим повышением уровня их представительства в ряде ведущих профессионально-отраслевых групп и, прежде всего, связанных с выполнением руководящих и организаторских функций. Так, например, заметно выше своей доли в населении оказались представлены молдаване среди руководителей органов публичной власти всех уровней, в составе полиции, таможенников, государственных инспекторов, а также среди специалистов в области здравоохранения и права. Продолжилась традиция массового участия молдаван в пищевой, легкой, текстильной и швейной промышленности, в строительстве, на транспорте, в торговле, жилищно-коммунальном хозяйстве. С появлением и расширением такой давно забытой категории работников, как домашняя прислуга, персонал по уходу, молдаване, как и более века назад, заняли в ней весомое место. И, конечно, за молдаванами осталась их основная отрасль – сельское хозяйство, уровень занятости в котором сохранился на отметке в 38%, а среди всех работников сельскохозяйственного производства доля молдаван достигла 88%.

В то же время во многих сферах деятельности Молдовы уровень участия молдаван не только не вырос, но и упал. В городах ниже своей доли в населении были представлены молдаване в составе инженерно-технических работников, специалистов в области информатики, работников литературы и печати, руководителей экономико-социальных единиц, особенно мелких. Еще недостаточно широким оказалось участие молдаван в финансово-банковской сфере, среди специалистов по коммерческой деятельности. Осталось актуальным непропорциональное представительство молдаван в машиностроении и металлообработке. В сельской местности при значительном количественном доминировании молдаван (84%) в ряде профессий они, хотя и составляли большинство, были представлены, в отличие от прошлых лет, ниже своей доли в сельском населении. Например, среди агрономов (75%), руководителей крупных и мелких хозяйственных единиц (76%), операторов-аппаратчиков (77%), трактористов (74%). Многие сельскохозяйственные профессии потеряли в кадрах в результате массовой миграции из села молдавской молодежи.

Изменения в социальном составе молдаван были обусловлены и таким совершенно новым явлением, привнесенным перестройкой, как рыночная экономика. Именно с ней было связано и появление частного сектора, в котором к середине первого десятилетия нового века работало уже более 70% занятого населения Молдовы [8]. Благодаря его развитию среди молдаван сформировался и стал расти новый социальный слой – предпринимателей, людей, работающих на себя, на свой страх и риск. В целом по республике он составил треть населения.

По данным опроса молдаван, проведенного в городах в 1996 г., относительная численность людей, назвавших себя владельцами предприятий и занимающимися индивидуальной трудовой деятельностью, насчитывала еще менее 10%. К середине же первого десятилетия 2000-х годов этот показатель вырос более чем вдвое.

Правда, как и в других постсоветских странах, настоящих капиталистов, использующих наемную ра-

бочую силу, среди молдаван было не так уж много, большинство занималось индивидуально-трудовой деятельностью самостоятельно или с членами семьи, в том числе работая в сельском хозяйстве. В городах уровень представительства молдаван среди предпринимателей был несколько ниже их доли в населении, во многом за счет сравнительного массового участия во внегосударственной сфере не титульного населения, особенно, русских. В то же время, несмотря на еще малый возраст молдавского бизнеса и сравнительную немногочисленность его представителей, существование в составе молдаван собственной вполне сформировавшейся бизнес-элиты является очевидным фактом. Почти в каждой сфере деятельности можно найти предпринимателей-молдаван, о чем свидетельствуют, в частности, данные, приведенные в сборнике «Кто есть кто в Молдове?» (2000 г.).

В целом можно сказать, что молдаване явили собой классический пример успешной реализации этнической общностью своего социально-культурного потенциала. Их поступательное движение не смогли остановить ни колонизаторская политика крупных держав, ни сталинские репрессии, ни сельскохозяйственные «опыты» Генеральных секретарей ЦК КПСС, ни катаклизмы переходного периода от «социализма» к «капитализму». На смену неграмотным крестьянам пришли профессионалы во всех сферах деятельности – от сельского хозяйства до самых современных отраслей науки, была сформирована своя управленческая, производственная, культурная и бизнес-элита. Довольно быстро удалось молдаванам излечиться и от «звездной болезни», вызванной процессом суверенизации, сохранить добрые трудовые отношения с представителями других этнических групп республики.

Издавна присущие молдаванам трудолюбие и терпение, чувство ответственности за свой труд помогли многим из них занять активную жизненную позицию в сложном и болезненном процессе адаптации к постсоветским реалиям, не потерять оптимизм и надежду на лучшее. По данным этносоциологических опросов середины первого десятилетия 2000-х гг., более 80% молдаван испытывают чувство уверенности в завтрашнем дне и 85% готовы предпринять все усилия для улучшения своей жизни.

Примечания

[1] Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 3. Бессарабская губерния. СПб., 1905. С. 152-153.

[2] Общий свод по империи результатов разработки данных Всеобщей переписи населения 28 января 1897 г. . Ч.2. СПб., 1905.

[3] Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Т. 3. Бессарабская губерния. СПб., 1905. С. 152-153.

[4] Там же.

[5] Здесь и далее приводятся данные, рассчитанные автором по материалам Всесоюзных переписей населения 1959, 1979, 1989 гг., а также переписи населения Республики Молдова 2004 г., на основе методики, разработанной Ю.В.Арутюняна.

[6] Социально-культурный облик советских наций. По материалам этносоциологического исследования. Отв.ред. Ю.В.Арутюнян. М., 1986. С.216.

[7] Рынок труда в странах Содружества Независимых Государств. Статистический сборник. М., 2007. С. 161.

[8] Там же. С. 70.

Rezumat

Analiza materialelor recensămintelor populaţiei Moldovei de la finele sec. al XIX-lea până în prezent a relevat schimbări cardinale în efectivul moldovenilor din domeniul de producţie, cel social-profesional şi de instruire. Moldovenii dintr-un popor agrar s-au transformat într-o populaţie cu o cultură agroindustrială evaluată, care dispune de cadre calificate şi o elită administrativă proprie, ştiinţifică, culturală şi de afaceri. Perioada postsovietică, marcată de criza economică, a restructurat resursele de muncă ale moldovenilor, proces însoţit şi de pierderi de cadre, dar care a oferit posibilitatea unei avansări social-culturale ulterioare.

Cuvinte-cheie: recensământul populaţiei, componenţa social-profesională, moldoveni, cultura agroindustrială, elita de afaceri, perioada postsovietică.

Резюме

Анализ материалов переписей населения Молдавии за ряд лет (с конца XIX века до наших дней) показал кардинальные изменения в отраслевом, социально-профессиональном и образовательном составе молдаван. Из преимущественно сельскохозяйственного населения молдаване превратились в народ с развитой агропромышленной культурой, массовыми слоями квалифицированных кадров, собственной управленческой, производственной, научной, культурной и бизнес-элитой. Постсоветский период, отмеченный тяжелым экономическим кризисом, принес заметную структурную перестройку трудовых ресурсов молдаван, существенные кадровые потери, открыв в то же время новые возможности для их дальнейшего социально-культурного роста.

Ключевые слова: перепись населения, социально-профессиональный состав, молдаване, агропромышленная культура, бизнес-элита, постсоветский период.

Summary

The analysis of materials of population censuses of Moldova for a number of years (from the end of XIX century up to now) has shown cardinal changes in branch, social-professional and educational structures of Moldavians. From mainly agricultural population Moldavians have turned to the people with the developed agro-industrial culture, mass layers of qualified personnel, local administrative, industrial, scientific, cultural and business elite. The Post-Soviet period noted by a heavy economic crisis, has produced significant structural reorganization of manpower of the Moldavians, essential personnel losses, having opened at the same time new possibilities for their further welfare growth.

Key-words: materials of population censuses, socially-professional and educational structures, Moldavians, agro-industrial culture, business elite, the Post-Soviet period.

А. МАГОЛА

СТАРИННАЯ МОЛДАВСКАЯ ГРАМОТА, НАЙДЕННАЯ В СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ СЕЛА КУНИЧА

В сентябре 2007 г. во время совместной экспедиции сотрудников Центра этнологии Института культурного наследия Академии наук Республики Молдова (В. Степанова, Н. Абакумовой, А. Мангола) и Кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета имени И. И. Мечникова (А. Пригарина) в старообрядческое село Кунича Флорештского района Республики Молдова, была найдена старинная грамота 1805 г. молдавского господаря Александру Константина Мурузи, хранившаяся в самом святом и укромном месте села: в алтаре церкви Флора и Лавра вместе с церковными облачениями. Пользуясь случаем, особо хочу поблагодарить господина Александра Пригарина за техническое обеспечение этой экспедиции.

Несколько слов и о самом документе. В 2005 г., во время ремонта пола в алтаре церкви Флора и Лавра села Кунича, под старыми досками была обнаружена металлическая капсула, в которой и находилась эта грамота размером 54 х 41,7 см. К большому удивлению, это оригинал, а не копия. Написана на бумаге, кириллицей, на румынском языке, красными и черными чернилами. Некоторые части документа и текста утрачены. Отсутствующие фрагменты подклеены газетной бумагой XIX в. Вот текст этого документа, транслитерированный в соответствии с современным румынским алфавитом:

CU MILA LUI DUMNEZĂU ION ALEXANDRU COSTANDIN MURUZ V[OE]VODA, DOMN ŢĂRII MOLDAVIEI

Se face ştire cu acest hrisov al Domniei Mele tuturor cui să cuvine a şti. Că Domniii Mele au dat jalobă cu mare plângire toţ lipovenii ce să află cu lăcuinţa aşezaţ cu casă în domnescul nostru pământ al Moldoaviei, arătând[u-să] [1] supăraţi, atât ei cât şi popii şi călugării lor, la rânduelile legii de către ispravnici şi de către alţăi cu multe chipuri.

Pentru care, făcând rugăminte ca după cărţile domneşti ce au de apărare să li să facă în[tări]tură[2] prin hrisovul Domniei Mele ca să poată pitreci în odihnă, precum alte legi streine sint priimite în pământul acesta şi nesupărate la celi ale credinţii lor. Întru asămine ocrotire şi apărare să f[ie][3] şi ei, bisericile, popii, schiturile şi călugării lor. Mai adăogând prin jaloba lor a cere ca să aibă voia a priimi ruş streini între dânşii fără a să supăra de către cineva.

Deci, Domnie Me n-am trecut cu videre jaloba şi rugăminte lor, şi s-au rânduit în cercetare Preaosvinţii Sale, părintelui Mitropolit, i a Dumisale vel Post[elnic], i a Dumisale vel Vist[iernic] ca prin anafora să înştiinţăzi pe Domnie Me, carii prin cercetare s-au făcut. S-au văzut la mâna lor doaî cărţi Domneşti, însă una de la Domnie Sa, Alexandru Constandin V[oe]voda, şi alta de la Domnie Sa, Alexandru Ioan Mavrocordat V[oe]voda, scriind către ispravnici ca pe ...[4] pe popii i călugării lor ce vor ave pe la biserici şi schituri să nu să superi nici de către oamenii isprăvniceşti, nici de către protopopu i alţi oameni vlădiceşti întru nimică la rânduelile legii lor. [Şi] asămine s-au găsit cu cale de către Preaosvinţie Sa şi de către rânduiţii împreună, ca nici acum ei şi bisericile, schiturile şi popii i călugării lor, ce vor ave pe la biserici, să nu să superi de către nimene întru nimică la rânduelile legii lor. Dar să nu fie volnici nici într-un chip a priimi un om macar din pravoslavnicii creştini între dânşii, precum ei cer să priimască ruş, ce numai lipoveni ce vor fi drept de legea lor [să] priimască. Însă protopopii ţinuturilor să aibă voia a le faci cercetare. Şi de vor afla că au tras pe cineva din pravoslavnicii creştini la unire legii lor, să aibă a arăta la arhiereul eparhiei. Şi arhiereul să facă înştiinţare la Domnie, ca pe unii ca acie să-s pedepsască straşnic. Şi pe acel tras la legea lor ori de unde va fi mistuit, să-l scoată şi să-l de faţi numaidecât, cum pre largu să arată [în] aceeaş anafora, ce iaste întărită de către Domnie Me dintr-această curgătoari lună Ghenar 2.

Drept aceea Domnie Me, după cum pentru alţăi ce să află în pământul acesta lăcuind şi ţiind legi osăbite şi streine patriei sint priimiţ şi nesupăraţi la rânduelile legii lor, asămine şi pentru dânşii milostivindu-ne, am dat acest al nostru Domnesc hrisov tuturor lipovenilor ce să află cu lăcuinţa aşezaţi cu casă într-această de Dumnezău păzită a noastră domnească Ţară Moldavie. Prin care hotărăm Domnie Me, ca de acum înainte, atât ei cât şi bisericile i schiturile lor, dinpreună cu popii şi călugării lor, să nu fie supărat de către nimine întru nimică la rânduelile legii lor. Căci carile v-a îndrăzni a le faci cât de puţină supărare la rânduelile legii lor piste hrisovul acesta al Domniei Mele, unul ca acela ştiut să-i fie că neapărat să va pedepsi de către Domnie Me. Însă şi ei nici o volnicie să n-aibă a priimi între dânşii şi a întoarce la dogmile credinţii lor, nici pe unul nu numesc din pravoslavnicii creştini, dar nici din orice credinţi ar fi, fără numai lipoveni, acei de o credinţi cu a lor vor fi priimiţi între dânşii. Iar când împotrivă vor urma şi să va fa[ce] cu încredinţare după cercetările protopopilor de pre la ţinuturi, carii purure vor fi cu privigheri, luând Domnie Me înştiinţare de la arhiereii eparhiilor, atunce vor fi supuşi celor mai straşnice domneşti pedepsi ca nişte vinovaţ. Şi pre acel întorsu la dogmele credinţii lor, ori de unde va fi mistuit, să-l scoată de faţi. Pentru că toţi acei de alte legi carii în pământul acesta să vor schimba credinţa lor datori sint a îmbrăţişa adevarata legi ce au toţi pravoslavnicii lă-

cuitori a ţării aceştie şi nici decum alta din cele streine patriei nu sint volnici.

De care poruncim Domnie Me domniilor voastre, ispravnici de pe la ţinuturi şi altor slujbaş lăcuitori ca întocma şi pre deplin la toate să-s urmezi, precum mai sus să hotărăşti prin hrisovul acesta al Domniei Mele, care sau întărit cu a noastră Domnească iscăliturâ şi pecete.

Scrisu-s-au hrisovul acesta la scaunul Domniei Mele, în oraşul Iaşii, întru al treile an a cei de al doile domnie a noastră [în] Moldavie. Şi sau dat la anii de la Mântuire Lumii 1805, Ghenarie 9.

Alexandru Muruz Voevoda <m.p.>[5]

Sigiliul Domnesc [6]

Costandin Vel. Logofăt procitoh
Maftei Logofăt i Postelnic
S-au trecut la condica Vistieriei

(См. фото в конце статьи)

Несмотря на то, что текст грамоты написан на кириллице, современные жители села и прихожане церкви не смогли его прочитать, так как славянская кириллица отличается от румынской кириллицы не только некоторыми буквами, но и стилем написания букв, который ближе к греческой графике, а не к славянской. Это, видимо, и побудило местных жителей, которые видели грамоту, утверждать, что текст написан «не по-русски, а на какой-то смеси старославянского и турецкого языков» [7]. Привожу перевод текста на русский язык:

МИЛОСТИЮ БОЖИЕЙ ИОН АЛЕКСАНДРУ КОСТАНДИН МУРУЗ ВОЕВОДА ГОСПОДАРЬ ЗЕМЛИ МОЛДАВСКОЙ [8]

Извещаем сей грамотой Моего Господства всех, кому следует знать, что Моему Господству подали прошение с великой жалобой все липоване, которые обосновались и проживают в домах в нашей господарской земле Молдавской, показав, что их, а также их попов и монахов, беспокоят в правилах веры разными способами исправники [9] и другие [лица].

Посему обратились они с просьбой, дабы согласно имеющимся у них господарским защитным грамотам подтвердить их права грамотой Моего Господства, дабы [они] могли проживать в покое, якоже и другие чужие законы [10], которые дозволены на этой земле и не ущемлены в том, что касается их веры. Чтобы под такой же защитой и покровительством были бы и они, их церкви, попы, скиты и монахи их. Также, сим прошением они просят о дозволении им принимать в свою среду заграничных русских и чтобы никто их не беспокоил.

Итак, Мое Господство не обошло вниманием их прошение и мольбу, и поручили разобраться Его Преосвященству, отцу Митрополиту [11] и господину Великому Постелнику [12], и господину Великому Казначею и рапортом уведомить Мое Господство о проведенном расследовании.

У них на руках оказались две господарские грамоты: одна из них от Его Господства, Александру Константина Воеводы [13], и другая от Его Господства, Александру Иоанна Маврокордата Воеводы [14], в которых велено было исправникам, чтобы ...их попов и монахов, которые будут иметься при церквях и скитах, ни люди исправника, ни протопоп, ни другие архиерейские люди ни в чем не беспокоили в правилах их закона. Также посчитал правильным Его Преосвященство и иже с ним назначенные лица, чтобы и ныне они и их церкви, скиты и попы, и монахи их, которые будут находиться при церквях, никем и ни в чем не беспокоились по поводу правил их закона. Но да не будут вольны никоим образом принимать в свою среду ни одного человека из православных христиан, как они просят принимать русских, а только липован принимать, которые одного закона с ними. А протопопы цинутов будут вольны их проверять. И ежели они познают, что обратили кого из православных христиан в их закон, обязаны будут доложить епархиальному архиерею. И архиерей обязан сообщить властям, чтобы таковых подвергнуть строгому наказанию. И того обращенного в их веру, где бы он ни скрывался, найти и вернуть непременно, как пространно говорится в том же рапорте, утвержденном Моим Господством в этом текущем месяце 2 Генваря.

Посему Мое Господство, подобно, как и другим [жителям], которые находятся и проживают на этой земле, исповедуя иные законы, чуждые нашей родине, принятые и не притесняемые в правилах их веры, также и им, смилостивившись, выдали эту нашу господарскую грамоту всем липованам, которые обосновались и проживают в домах в сей Богохранимой нашей господарской Земле Молдавской. Которой [грамотой] решило Мое Господство, чтобы впредь они, а также и их церкви и скиты, вместе с попами и монахами их, никем и ни в чем не были потревожены в правилах их закона. Ибо кто посмеет хоть немного причинить им беспокойство в правилах их веры, вопреки сей грамоте Моего Господства, таковой, да будет ему известно, непременно будет наказан Моим Господством. Однако и они да не будут вольны принимать в свою среду и обращать к догматам их веры никого из православных христиан, но и из других религий, но будут приняты в их среду только липоване, те, которые той же веры, что и они. Ежели супротив пойдут, и сие подтвердится в результате расследования цинутных протопопов, которые присно будут надзирать, а епархиальные архиереи будут уведомлять Мое Господство [об этом], тогда будут подвержены самым суровым господарским наказаниям яко виновные. И того обращенного к догматам их веры, где бы он ни находился, – найти! Потому что все те, которые исповедуют другие законы и, находясь на этой земле, изменят свою веру, обязаны принять

истинный закон, который исповедуют все православные жители этой страны, и ни в коем случае не вольны [принимать] какой-либо другой из чужих [нашему] отечеству.

Посему Мое Господство повелеваем вашим господствам, исправникам в цинутах и другим чиновникам, проживающим [там], дабы в точности и полностью во всем следовали решениям, вышеизложенным в сей грамоте Моего Господства, которая утверждена нашей господарской подписью и печатью.

Писана сия грамота в стольном граде Моего Господства, в Ясеах, в третий год нашего второго правления в Молдавии. И выдана в 1805 году от Спасения мира, 9 Генваря.

Александру Муруз Воевода <т.р.>

Господарская печать

Костандин Вел. Логофет [15] *прочитох*
Мафтей Логофет и Постелник
Вписана в казначейскую книгу

Было ли до сих пор известно кому-либо из жителей Куничи о том, что в их церкви спрятана старая грамота, сегодня трудно сказать. Наверняка об этом знали не многие. Вот что утверждает пономарь церкви этого села Евтихий Донцов, в возрасте около 60 лет: «Этот документ был переведен неизвестно когда. В нем написано о разрешении пристройки алтаря к храму. Написан то ли в 1905, то ли в 1805 году на каком-то несуществующем на сегодняшний день языке» [16].

Грамоту подписали собственноручно сам Господарь Земли Молдавской Ион Александру Муруз Воевода и два господарских сановника: Костандин Великий Логофет, который приложил большую круглую печать, и Мафтей – второй Логофет и Постелник.

Тот факт, что оригинал старинной господарской грамоты до сих пор находится в собственности сельской церковной общины, является большой и исключительной редкостью, потому что почти все документы такого типа, подтверждающие дворянское происхождение, собственность на землю, или какие-либо другие привилегии, были конфискованы еще в советский период. А то, что не удалось изъять, было уничтожено самими владельцами, которые, будучи дворянского происхождения или из среды зажиточных крестьян, боялись быть подверженными репрессиям со стороны советских властей. Поэтому смею предположить, что эта грамота была спрятана как святыня после Второй мировой войны, и железная капсула является тому свидетельством.

В царский период (1812–1918) и во время нахождения Бессарабии в составе Румынии (1918–1944) грамоты и другие документы такого типа были необходимы и часто использовались их владельцами в различных судебных, земельных, бракоразводных и других тяжбах. Подтверждением тому служит и эта грамота, которая была в обороте и использовалась даже спустя 56 лет после издания. Поэтому видимо документ был надежно спрятан и хранился как великая святыня в самом укромном и святом месте села – в церкви, под покровительством Святых Мучеников Флора и Лавра. Благодаря этому он так хорошо и сохранился.

После изучения этой грамоты оказалось, что это известный в истории румынского старообрядчества документ, который упоминается в исторической и научной литературе, а также и в архивных источниках.

Так, впервые в известных нам архивных документах эта грамота упоминается в связи со следующими драматическими событиями, произошедшими в селе Кунича Сорокского уезда Бессарабской области, подробно описанными жителями этого села кишиневским мещанином Михаилом Болбековым и бельцким мещанином Сергием Донцовым в прошении к самому Императору Всероссийскому Александру II. Вот что они пишут: *«13 ноября 1861 года прибыл в село Куничное Сорокский Земский Исправник вместе с окружным благочинным священником и тремя участковыми заседателями, имея с собой более 500 верховых и около 1000 пеших людей, которыми окружили село, наши жилища и самую церковь. Войдя в церковь исправник приказал людям собирать все бывшие в церкви боковые и иконостасные иконы, исполняя это с явным неуважением к лику святых икон, люди эти бросали их на землю и сам исправник срывал с мест иконы. Когда же один из заседателей напомнил ему, что не следует отрывать и бросать на землю иконы, то он приостановил дальнейшее снятие их со стен и иконостаса. Исправник с благочинным и несколькими из прибывших с ним вошли северными боковыми дверьми в олтарь, где разрезали имевшимся у них ножем срачицу (покров) и вместе с… вырезали вделанный туда от века Антиминс, взяли Антиминс с собою. Один из заседателей приступил ко царским вратам и сорвал с них церковную завесу, благочинный же отворил царские двери; потом взяли с собою все хранившиеся в олтаре с незапамятных времён священные сосуды, ризы, служебные книги и из бывших в олтаре пять больших икон и все это выносилось теми людьми чрез царские уже врата, вопреки устава Церкви, в которые входить и выходить могут лишь священники во время священнодействия и в полном облачении.*

После этого исправник, запечатав олтарь, вышел с людьми и забратым имуществом; во все это время Божия церковь представляла самое печальное зрелище и в ней нарушено всякое благочестие. Кроме этого делались обыски в домах наших, и мы должны были продовольствовать всех этих полторы тысячи вооруженных людей в продолжении двух суток, с притеснением нас и отобранием у многих духовных книг из наших домов» [17].

«…Правда к такому оскорблению святыни нашей мы непостигаем и за собой никакой вины не чув-

ствуем. Поэтому мы все – стар и млад вовлечены в душевную скорбь, тем более, что если полицейскому начальству угодно было взять от нас сказанное имущество, то не следовало прибегать к объясненным высше мерам, так как мы никогда не думали в чем либо сопротивляться. <...> Грустно испитать(?) издевание над нами, ибо если в церкви села Куничной имелись ризы, сосуды и Антиминс, то это осталось с древних времен, и хранились как святыня, укрепляющая душевные силы» [18].

Судя по этим цитатам можно провести сравнение между тем, какими правами пользовались и какой заботой были окружены липоване в Молдавском государстве и каким издевательствам и оскорблениям были подвержены их религиозные чувства в Российской империи.

Памятуя о том счастливом времени, через десять дней, после описываемых выше событий, липоване села Кунича прибегли к помощи господарской грамоты 56 летней давности и 23 ноября 1861 г. обратились с прошением к Исправляющему должность Бессарабского Военного Губернатора в котором писали, ссылаясь на эту грамоту, что старообрядческая церковь в их селе построена еще до 1805 г., *«в то время существовавшие старообрядцы просили Владетельного Молдавского Князя Александра Константина Мурузи утвердить в Княжестве Молдавии старообрядческую религию для беспрепятственного служения в устроенных церквях, на что Его сиятельством издана 9 Генваря 1805 года грамота. Церковь эта устроена с самого начала её основания по планам церквей православных и помянутой грамотой дозволено было производить службу Божию священникам и схимонахам»* [19]. Вследствие приведенных аргументов, просители делают следующие выводы: *«...но за что же мы подверглись страданиям и преследованиям, тогда как причин относящихся к правительству и другим противузаконiям за собою не чувствуем, поэтому осмеливаемся покорнейше просить Ваше Превосходительство предложить исправнику Сорокского уезда забранную им церковную утварь нам возвратить и церковь отпечатать!»* [20]. Из данного текста мы видим, с какой уверенностью липоване села Кунича требовали соблюдения своих прав, полученных еще от молдавских господарей.

Будучи уверенными в своей правоте, 20 января 1862 г. Болбеков и Донцов обращаются к российскому императору Александру II с прошением, в котором опять же используют в качестве аргумента эту грамоту: *«Еще до 1805 года предки наши построили в Бессарабской области в селе Куничной церковь во имя Святых Мучеников Флора и Лавра. Церковь эта была освящена по установлению и свободное отправление Богослужения утверждено хартиею бывшего тогда Владетельного Князя Молдавии Александра Константина Мурузы, выданною 9 Генваря 1805 года...»* [21]. После изложения сути своей жалобы они продолжают: *«Дабы повелено было принять во внимание изложенные обстоятельства и учинить постановление о возврате нам священных риз, сосудов и Антиминса и о вскрытии печатей на алтаре церкви нашей, оградив нас впреть от подобных преследований и при сем прилагаем копию хартии бывшаго Молдавского Князя Мурузы с копиею онаго перевода»* [22]. Письмо к царю они заканчивают словами: *«... дай же нам милостивый монарх свободу совести и пресеки гонения»* [23].

Через месяц, 7 марта 1862 года в «Указе Его Императорского Величества Самодержца Всероссийского из Святейшего Правительствующего Синода» Преосвященному Антонию Шокотову Архиепископу Кишиневскому и Хотинскому, сказано что при рассмотрении в Синоде прошения доверенных от общества селения Куничной, мещан Михаила Болбекова и Сергия Донцова, они представили среди других документов *«копию с хартии данной им Князем Мурузи на свободное отправление в их церкви Богослужения и копию с сей копии на русском языке»* [24].

Кроме этого, они также обратились и к Обер Прокурору Святейшего Синода прошением от 12 июня 1862 г., в котором изложили доказательства своих прав, ссылаясь на ту же грамоту: *«Еще в XVIII столетии, до присоединения Бессарабии к Российской империи, существовала в селе Куничной Сорокского уезда церковь во имя Святых Мучеников Флора и Лавра и свободное отправление Богослужения через священников наших утверждено в 1805 году хартией бывшего Князя Молдавского Александра Константина Мурузы»* [25].

Во второй половине XIX в. грамота Александра Константина Мурузи упоминается и в научной литературе. Ее цитирует в переводе доцент Кафедры славистики Санкт-Петербургского университета и член Русского Географического Общества, доктор филологических наук Полихроние Сырку в своем исследовании под названием «Наши раскольники в Румынии и отношение к ним румынского правительства», опубликованном в журнале «Христианское чтение» за 1878 г. (Ч. 1), который издавался в Санкт-Петербурге [26].

Анализируя приведенный выше полный текст грамоты молдавского господаря Александру Константина Мурузи, можно сделать следующие выводы:

1. Это один из немногих сохранившихся подлинных документов Молдавской Господарской Канцелярии, который в легитимном порядке подтверждает и разрешает обоснование и проживание липован на территории Молдавского Княжества и свидетельствует о том, что процесе переселения не был стихийным и бесконтрольным. В нем также делаются ссылки и на более ранние защитные грамоты, выданные липованам другими молдавскими господарями – Александру Маврокордатом по прозвищу Дели-бей (1782–1785) и Александру II Маврокордатом по прозвищу Фирарис (1785–1786).

2. Из текста следует, что процесс переселения русских староверов в Молдавское Княжество продолжался и в начале XIX в., и на это было получено официальное разрешение молдавских властей.

3. Выявлено одно из подлинных документальных подтверждений того факта, что липованское население Молдавского Княжества находилось под покровительством государства и искони пользовалось теми религиозными свободами, гражданскими правами, конфессиональной толлерантностью и защитой властей, которых оно не имело на своей родине, в России, где на протяжении двух с половиной веков подвергалось унижению, религиозной дискриминации, гонениям, репрессиям и даже физическому уничтожению.

4. В этом документе до сих пор вызывающее дискуссии слово «липоване», которым назывались все старообрядцы, проживающие на территории румынских государств Молдовы и Валахии, употребляется на официальном уровне как уже широко известный и устоявшийся термин.

5. Даже через 56 лет после издания этой грамоты, она по-прежнему была в обороте и использовалась как первичный документ и весомый аргумент, дающий нашим липованам право на проживание и свободное исповедание своей веры на территории Бессарабии. И царские власти были вынуждены признать их права на самом высоком уровне.

6. Остается загадкой, почему даже после учреждения в 1846 г. Белокриницкой иерархии и образования на Буковине всемирного старообрядческого центра с большой библиотекой и хранилищем старинных документов, монастырем и церковной Канцелярией, такой важный документ, относящийся ко всему липованскому населению Молдавского Княжества, продолжал храниться в молдавском селе Кунича. Видимо липованская община, проживающая на территории этого села, имела в истории румынского старообрядчества какое-то особое духовное и историческое значение, которое нам еще предстоит исследовать.

Вот что пишет о важности открытия этого документа А. А. Пригарин – доцент Кафедры археологии и этнологии Украины Одесского национального университета имени И. И. Мечникова, к. и. н., редактор-издатель ежегодника «Липоване: история и культура русских старообрядцев»:

«Научное значение грамоты „Иона Александру Костандина Мурузи Воеводы, Господаря Земли Молдавской" (далее – Грамоты) от 9 января 1805 года заключается в следующих позициях.

1. Грамота – одно из немногих известных ученым документальных свидетельств раннего (дороссийского) этапа проживания старообрядцев на землях Молдовы. В данном контексте она важна для понимания того, на каких основаниях они проживали на этих территориях. Судя по тексту Грамоты, она в очередной раз перечисляет права и обязанности липован, которые были им не единожды дарованы на протяжении XVIII века (начиная, видимо, с 1724 г. – первого известного нам документа).

2. Косвенно она подтверждает версию о том, что термин *липоване* являлся внешним этнонимом, который закрепился в романском делопроизводстве как синоним слова *старообрядцы*. В сопоставлении с близкими по хронологии источниками по Османской империи (казаки-некрасовцы) и Речи Посполитой (пилипоны) становится возможным более детально воссоздать трансформацию наименований ревнителей «древнего благочестия» на территориях пограничья.

3. Из текста Грамоты, безусловно, следует религиозная свобода, которой обладали староверы в Земле Молдавской. Такая толерантность стала важной предпосылкой формирования старообрядческого населения в Пруто-Днестровском междуречье.

Важно также отметить, что подготовленная Александром Магола публикация Грамоты является первым примером публикации на русском языке полного текста документов. До этого, лишь во второй половине XVIII и XIX вв. имелись фрагментарные переводы аналогичных источников (например, И. Журавлев или П. Сырку, переводивший сочинение владыки Мельхисидека). Удивительным образом сложилась ситуация, когда многие писали о религиозной «свободе» староверов в молдо-валашских землях, но основанием этого утверждения выступали косвенные данные. Не менее важно, что данная Грамота хранится в одном из ныне действующих храмов самих старообрядцев – случай исключительный в исследовательской практике (могу указать аналогичные, но единичные примеры наличия османских фирманов в церквях румынской Добруджи).

Все это и составляет научную новизну и ценность публикации такого рода документов, которые позволяют пролить свет на самый малоисследованный период в истории староверов Европы».

Примечания

[1] В конце строки фрагмент документа утрачен. Видимо здесь отсутствуют несколько букв. Текст восстановлен по содержанию.

[2] В конце строки фрагмент документа утрачен. Текст восстановлен по содержанию.

[3] В конце строки фрагмент документа утрачен. Отсутствуют несколько букв. Текст восстановлен по содержанию.

[4] В конце строки утрачены фрагмент документа и часть текста. Восстановлено по содержанию.

[5] Личная подпись Господаря.

[6] Под текстом письма имеется оттиск киноварью большой господарской печати диаметром 57мм с изображением гербов Валахии и Молдавии, увенчанных короной, под которыми указан 1802 год, и круговой легендой на румын-

ском языке: «+Io Al[e]xandru Costandin Muruz Voevod cu mila lui D[u]mn[e]zău Domnu a toată Moldovie» (Ио Александру Костандин Муруз Воевода милостию Божией Господарь всея Молдовии).

[7] Сведения, полученные от Агнии Донцовой, монахини женского старообрядческого монастыря в селе Кунича, 25.07.2008.

[8] Александру Морузи, сын господаря Константина Морузи. Первое правление в Молдавии с 1792 по 1793 гг. Второе правление – с 1 октября 1802 г. по 12 августа 1806 г. // Domnii Ţării Moldovei. Chişinău, 2005. P. 272.

[9] Исправник – глава местной администрации в жудецах (или цинутах), исполняющий административные и судебные функции в Молдове и Валахии XVIII и XIX вв. Начиная с середины XVIII в. в жудецах назначались по два исправника // Dicţionar de istorie, Ed. a II-a. Chişinău, 2007. P. 216.

[10] Религии, вероисповедания, конфессии.

[11] Вениамин Костаки – впервые окормлял Молдавскую Митрополию с 18 марта 1803 г. по 20 февраля 1808 г. // Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu. Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Vol. 3. Bucureşti, 1994. P. 542.

[12] Сановник господарского двора в Молдавии и Валахии. Был посредником между господарем и другими сановниками, между господарем и чужеземными послами. В XVII в. отвечал за официальные приемы при дворе // Dicţionar de istorie. Ed. a II-a. Chişinău, 2007. P. 309.

[13] Александру Маврокордат, по прозвищу Дели-бей, сын Константина Маврокордата, был господарем Молдавии с 28 мая 1782 г. по 1 января 1785 г. // Domnii Ţării Moldovei. Chişinău, 2005. P. 263.

[14] Александру II Маврокордат, по прозвищу Фирарис, сын Иоана Маврокордата, был господарем Молдавии с 1 января 1785 г. по 3 декабря 1786 г. // Ibidem. P. 264.

[15] Большой сановник в Молдавии и Валахии в средние века, член Господарского Совета, начальник господарской Канцелярии; редактировал господарские указы, утверждая их господарской печатью // Dicţionar de istorie. Ed. a II-a. Chişinău, 2007. P. 237.

[16] Записано со слов его дочери, монахини Агнии Донцовой из женского монастыря села Кунича, 16.08.2008.

[17] Национальный Архив Республики Молдова (НАРМ). Фонд 208, опись 3, дело 831. *Об отобранных раскольнических вещах, книгах и иконах из раскольнической часовни, из домов раскольников в селе Куничьем Сорокского уезда.* Л. 39-39 об.

[18] Ibidem. Л. 40.

[19] Ibidem. Л. 18.

[20] Ibidem. Л. 19-19 об.

[21] Ibidem. Л. 38.

[22] Ibidem. Л. 40 об.

[23] Ibidem. Л. 53.

[24] Ibidem. Л. 37.

[25] Ibidem. Л. 54.

[26] К сожалению, мне не удалось найти в наших библиотеках данный выпуск этого журнала, поэтому цитирую соответствующий источник по книге Е. Б. Смилянской и Н. Г. Денисова «Старообрядчество Бессарабии: книжность и певческая культура». М., 2007. С. 18.

Rezumat

În acest studiu pentru prima dată este prezentat textul original al unui vechi hrisov al domnitorului Moldovei, Alexandru Constantin Moruzi, găsit de autor în biserica „Sf. Mucenici Flor şi Lavru" în timpul unei expediţii în satul Cunicea, situat în raionul Floreşti al Republicii Moldova. Este remarcabil faptul că un hrisov domnesc original până în prezent se află în proprietatea comunităţii religioase din acest sat, deoarece toate documentele de acest fel au fost confiscate încă în perioada sovietică.

Cuvintele cheie: hrisov, domnitorul Moldovei, biserica lipovenească, satul Cunicea.

Резюме

Данная статья содержит оригинальный текст старинной грамоты молдавского господаря Александру Константина Морузи, обнаруженной автором в старообрядческой церкви села Кунича Флорештского района Республики Молдова во время этнографической экспедиции.

Ключевые слова: старинная грамота, молдавский господарь, старообрядческая церковь, село Кунича.

Summary

This article contains the original text of an ancient manuscript of Moldovan Gospodar Alexandru Constantine Moruzi, discovered by the author in old belief church of the village Cunicia in Floresti Region of the Republic of Moldova during ethnographic expedition.

Key words: ancient manuscript, Moldovan Gospodar, Old Belief Church, Village of Cunicia.



PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

И. МИГЛЕВ

В ТЪРСЕНЕ НА СОФИНДЕН – ВЕЛИКДЕН НА МЪРТВИТЕ

Част I

СОФИНДЕН В ДОБРУДЖА

Както е известно, в празничния календар на източните и южните славяни има дни, които са посветени на паметта на мъртвите. Най-наситени са те през пролетно-летния цикъл, когато вниманието към починалите предци е особено заострено.

Първите дни, през които живите регистрират отношение към виртуалния свят на отвъдното започват с обредно-ритуалните действия на Месни и Сирни заговезни (Масленица). В съботните дни се раздава поменална храна за умрелите, а в неделните празнични вечери членовете на всяко семейство се събират и си прощават греховете. Тогава някъде живите канят мъртвите заедно да заговеят, взаимно да станат съпричастни на трудния път който има да измине Исус Христос и заслужено, с търпение и радост да посрещнат неговото възкресение.

Времето на най-дългите пости през годината е изпъстрено с няколко съботни дни, през които в чест на починалите се приготвя и раздава в гробищата или по съседи поменална храна, посветена на мъртвите. В българската празнично-обредна система тези дни се наричат *задушници*.

Кулминацията на засвидетелстваното внимание на живите към мъртвите предци е през един от след пасхалните дни, известен като Пасха Мертвых. Сред славянските народи този поменален ден има различни наименования: Радуница, Радоница, Радовница, Радольница, Радыница, Радостное/Радошное, Радушное, Радожное, Радомное/ воскресенье, Радуницкие дедый, Радульние деды, Усопша Радуница, Мертвая Радуница, Живая Радуница, Проводы, Навский Великдень, Навская пасха, Мерлый Великдень, Мертвый Великдень, Рахманский великдень, Родительский день, Дядовая неделя, Поминальная неделя, Мертвая неделя, Мертвых Великодьня, Пробудна неделя, Побусани понеделък, Навский вторник, Ружичало, Дружичало и ряд другие хрононимов (Агапкина, 2002, 292-301). Молдованите го назовават Пашеле блажинилор, Пашеле морцилор, гагаузите Кичук Паскелле, Паскелле докузу.

Сред българите денят се знае като Великден на умрелите, Мъртвия /Мръртвия/ Великден, Малък / Мъничук/ Великден, Софинден, Червената събота, Червената задушница, Томина събота, Велика задушница, Велика събота, Мъртва събота, Погребна събота, Черна събота и т. н. (Васева, 2002, 5-40). Само в с. Памукчи Шуменско региона срещнах да казват освен Софинден и *Светлият понеделник* (Памукчи).

В повечето случаи още от самото название на деня се разбира, че става въпрос за отношение към мъртвите, предците, родителите, дедите. Не така стои въпроса с названието Софинден. То по никакъв начин не подсказва за поменалният му характер, а по-скоро може да се приеме за имен ден на жени с такова име: София, Софка, Софийка, Софиянка…

Хрононимът *Софинден* съществува единствено и само между българите и преди всичко сред населението от Бесарабия и Североизточна България, главно Добруджа. То е зафиксирано и в други райони на България, но в повечето случаи с него понеделника след Томина неделя се охарактеризира като ден с не поменален характер.

Във връзка с настоящото изложение, споменаването му в районите извън Бесарабия и Североизточна България няма да бъде разглеждано. Тук ще се ограничим само до някои лично обходени от автора населени места в Бесарабия и Североизточна България в областите: Добричка, Силистренска, Варненска, Шуменска и отчасти Разградска и Търговишка.

От направеното въведение се вижда, че около Великден източно-православните народи имат специален ден, който е посветен на починалите предци. За разлика от Централна и Западна Европа, където пролетните задушници и поменални дни са били изваден от календара на католическата църква през XIв., когато се определя само един ден през годината за помен на мъртвите – 2 ноември, наречен празник на Всички души.

Целта на настоящата статия е да отдели Софинден от дългия списък на наименованията определящи поменалния ден посветен на починалите. Сам по себе си този хрононим се явява като явление, над което висят много неизвестни. Тук ще се опитаме да поставим някои въпроси, свързани с териториалната му разпространеност в контекста на останалите поменални реликти, които проследяват пътя и динамиката на обредно-поменалната великденска практика в живота на населението от разглежданите региони. Същевременно ще бъде поставена авторовата хипотеза, че Софинден не е усвоен от бесарабските българи от останалото християнско население след преселението отвъд Дунав, а че те го носят със себе си с цялата си традиционна празнично-обредна система.

Що се отнася до българите в Бесарабия, без изключение във всички села понеделника след Томина

неделя се празнува като голям поменален ден, посветен на душите на починалите близки. Освен някои обредно-ритуални различия в отбелязването му, в отделните села той се знае като Мъртвия, Мрътвия, Малък Великден, Великден на умрелите и Софинден. Особен интерес представлява факта, че в някои села където го знаят като Мъртвия Великден не са чували за названието Софинден. Например в с.Чииший поменалният ден се нарича Мъртвия Великден. При неволно задаване на въпроса, кога почистват гробищата за Софинден, респондентът, роден през 1915 г. отговаря: *"За Софинден съм чувала, но не гу знам кяр га й"*(Чииший, 5-1:2). А дали Мъртвия Великден е задушница споделят: *"А чи вроди като задушница, но е на Мъртвити Вилидин, по-гулям празник"*. По същият начин отговарят и в с. Нови Троян: *"Аз ни зная га вий Суфиндена"*(Нови Троян, 5-4).

За непознатите с темата се налага да се направи кратка характеристика на Софинден в контекста на поставените въпроси. В българския празничен календар понеделника след Томина неделя не е отбелязан като поменален ден. Софинден съществува със същото име, но със съвсем различни функции, които го определят като лош ден през който не трябва да се извършват никакви селскостопански и редица домашни дейности.

За по-голяма яснота относно функционалните му особенности, ще цитираме накратко неговите характеристики дадени в Том Трети от Етнография на България.

"В понеделника след Томина неделя е празникът Софинден. В народния календар той е религиозен празник, познат в Източна България с названията Сувинден, Сувия, Софинден. По народна етимология на името той се смята за празник за предотвратяване от суша. С тази цел жените спазват много забрани, например не перат, или ако перат, не доизсушават дрехите. Мъжете не копаят, не сеят «за да не изсъхва храната». По общо тези забрани се свързват и със здравето на хората и добитъка" (Василева, 1985, 122). По редица причини, които тук няма да излагаме, Софинден не е регистриран от българската етнографска наука почти до 70-те години на XXв. След това той е зафиксиран в различни райони на страната, но върху него не са правени специализирани анализи. В етнографския сборник "Добруджа" от 1974 г. за Софинден е писано само под линия в бележка № 107 при описанието на Спасовден. Там е казано, че в някои села на Добруджа: Алфатар, Житница Толбухинско и Нова Черна и Ст. Караджа Силистренско, на Софинден се правят помени за умрелите и се допълва, че сред тях той е известен още *като Малък Великден* (Василева, 1974, 334). Повече подробности за празника има в архивните материали, които изследователите Маргарита Василева и Стоян Генчев са предали в АЕИМ (Василева, Генчев, 1970-1971).

Едва през последните 10-15 години Софинден получава популярност в България благодарение на бесарабските студенти и докторанти, които го споменават в дипломните си работи и дисертации.

Сред научните среди битува схващането, че той не е български празник, след като не съществува на цялата българска етническа територия, а се отбелязва само сред част от населението на Добруджа. Като допълнително, или може би главно основание за такова становище служи факта, че както територията на част от Бесарабия, така и територията на част от Добруджа в известен период от историческото време е била в румънско владение, където празникът е много популярен и се смята, че българското население го е усвоило от румънците. Основание за българската научна мисъл да отнесе празника към румънската, руската и молдавската духовна система е и писаното за Софинден в началото на века от бесарабския български учен Йов Титоров: "Този обичай не е български, защото никъде из България не се изпълнява. Бесарабските българи ще да са го заели, след заселването си, или от тамошните молдовани, или от заселените там малоруси. У малорусите този обичай е познат под името "проводы" (Титоров, 1903, 264).

Сто и повече години от публикуването на книгата си "Българите в Бесарабия", това мнение на Йов Титоров продължава да се цитира и потвърждава от български и бесарабски учени, което е основателно, особено за учените от Молдова и Украйна, след като самата българска наука го определя като не български празник (Кавалов, ...208, Квилинкова, 2005, 57, 82, 221-225).

Макар българските свещеници от Североизточна България на този ден да обхождат селата и да извършват необходимите за случая литургии на гробищата, тези си задължения те изпълняват в разрез с църковния канон, който не признава Софинден като поменален ден посветен на мъртвите. В календара на българската православна църква има само три задушници: на Месни заговезни, на Петдесетница и Архангеловден, а населението от разглежданите региони отбелязва около десет задушници през годината.

За да бъде изложението по-ясно, ще направим кратка историко-демографска справка за населението на Добруджа. По неписани закони и днес това население се дели на *местни* и *преселници*. За *местни* се считат ония, които до 1940 години са живели на територията на Южна Добруджа, макар голяма част от тях да са преселени от други краища на България. Определението *преселници* се отнася за ония българи, които до посочената година са живели в Северна Добруджа и след Крайовският договор от 7 септември 1940 година са преселени в Южна Добруджа (Генчев, 1969, 63-64).

От различни исторически източници се знае, че тези преселници са наследници на същите ония български семейства, които след всяка руско-турска война са се преселвали в Бесарабия. Някои от тях не са минавали Дунав, а оставали в южното част на реката. Други след няколко години недобър живот в Буджак се връщали обратно, но не достигали роди-

те си места, а се заселвали при близки или образували нови поселения в Северна Добруджа (История на България, 1961, 3).

Вследствие на направените от автора етнографски експедиции в Буджак и Добруджа в края на XX и началото на XX1 век може уверено да се каже, че с редки изключения, и сега пролетният поменален цикъл на бесарабските българи и т.н. преселници от Северна Добруджа е съвършено еднакъв. Понеделникът след Томина неделя, известен като Софинден се смята за най-главния ден през който се почитат предците не само в периода около Великден, но и през целият годишен поменален цикъл.

Трябва да се уточни, че определението *преселници* се отнася преди всичко за част от споменатото население на Добруджа (Добричко – Силистренско) и за някои съседни села в подстъпите към Лудогорието. Извън тези райони то битува в този си смисъл, но се отнася само за отделни семейства.

Тъй като в Добруджа не е имало възможност да се правят етнографски експедиции, няма никаква литература отнасяща се до празнично-обредната система на тогавашното население. Извършваните по-късно теренни проучвания не дават никаква информация за Софинден. Въпреки това, задълбоченото изследване на традициите в днешно време позволява да бъде събран емпиричен материал, който дава възможност за анализи и тълкувания. Това особенно важи за погребално-поменалните празници и обичаи, които по принцип са изключително устойчиви и не се влияят особенно от динамиките на времето.

СОФИНДЕН В ДОБРИЧКО

Великден е Възкресение Христово, но той е предвестник на Малкия Великден: *"Кат доди Дядо Вилидин и кат остави до главите на децата по едно червено яйце, иди диньо на умрелите* (Овчарово, 4-2,1). *Дядо Вилидин* е самият Господ, който идвал два пъти през годината в къщите на християните: първо на Коледа, като *Дядо Коледа*, когато е Рождество Христово и втори път на Великден като *Дядо Вилидин*, когато е Възкресение Христово. Това са двата най-очаквани Господеви празници и третият е Софинден, *"...диньо на нашите майки и бащи, дядуви и баби, които са ни създали и чакат да им са отблагодарим"* (пак там).. Смята се, че Софинден, както и всички останали празници, които се отбелязват, са български.

За Спасовден информаторката си спомня, че е бил официален в Румъния, като ден на героите, но друго не знае. За Св. София не е чувала и няма представа кой я почита и защо е *Светица*. В миналото на Софинден подавали жито само които имали *прясно умряло*, но сега това правят всички. Според нея Софинден не е задушница, а Великден на умрелите (пак там).

Според информаторка от с. Поп Григорово преселничка от с. Саръюрт Сев. Добруджа, от всичките *одуши* Софинден е най-голямата задушница през годината, посветена на умрелите. Подавките трябва да са нечетно число, но не повече от *9 броя*. На гробищата първо се подава на попа, защото той е представител на Господ и *възпява хляба*. На излизане от гробищата скуби три пъти трева и я хвърля зад гърба си. *"Да са леки душите на умрелите, да не им тежи като летят наоколо до Спасовден"*(Поп Григорово, 3-8). В тяхното село местните ходят на гробищата в събота преди Томина неделя.

За жителите на селата Сенокос и Славеево понеделника след Томина неделя е най-големият ден посветен на умрелите. Роңда Петкова, която е роден в с. Саръюрт Северна Добруджа казва, че на Софинден първо отивали с подавките в църквата, където попа ги очитал, както са в дървена *синия* или върху малка софра и после, жените като ги *туряли връз главите си*, отивали на гробищата да ги раздават. Попа *служил* на румънски, макар в селото да имало само две румънски семейства, едно турско и един *унгурян* (Сенокос, 4-3).

При раздаването на поменалната храна с една подавка обезателно трябва да се спомене само една душа: *"По-добре не подавай, ако няма да споменеш името на майка си, баща си или друг починал"* (Славеево, 4-8). Преди са знаели, че Разпус е на Велики четвъртък, а сега свещеника им казвал, че умрелите ги разпускат на Великден, когато Възкръсва Исус Христос.

На Софинден всички разпуснати души обикалят родните си места и там където са погребани. През годината има много задушници, но Софинден и Спасовден се смятат за най-големи дни, посветени на починалите близки. *"Като умре човек трябва да му направиш всички помени до годината и да подаваш на Софинден и Спасовден. През другите задушници ще ги споменеш, ако имаш време и възможност"* (Соколово, 14-63).

За прясно умряло на Софинден и Спасовден се подава просфорка, а за останалите задушници кравайчета. Освен просфорки и други компоненти за софинденските подавки, приготвят пресен плетен кравай, който разчупват на общата трапеза. Подавките трябва да са тек. За най-голяма Задушница през годината смятат Архангелската. Тя е посветена на *"Богоугодния Ангел, който взема душите на умрелите"* (Смолница, 4-12).

Роденатa в гр.Бабадаг Северна Добруджа информаторка помни, че на румънски *Връбница е – Зива флорилор, Велики четвъртък – Жое маре, Великден – Свънту Паштеле, Софинден /Мъртвия Великден/ - Паштеле морцилор, а Спасовден – Зива ероилор* (Добрич, 2-1). Според нея денят Разпус е на Велики четвъртък.

Традицията поменалната храна за Софинден да се приготвя в домашни условия не е забравена и днес в с.Стефан Караджа. На Софинден винаги са присъствали свещеници, а понеже селото е близко до Добрич, алеите му са пълни с хора и поменална храна.

И сега при добро време се устройват общи трапези за които се приготвят ястия с месо, но преди всичко варена кокошка (Ст. Караджа, 2-6).

Софинден е второ Възкресение, на мъртвите. Исус Христос възкръсва само веднъж, на Великден. За поменалния ден гледа раздавките да са четно число. Със споменаване името на един починал тя подава за душата му просфорка, червено яйце, паска, коливо и *рупки*. Нейното обяснение за скубането на трева когато се излиза от гробището е следното: *"Скуби са три пъти трева и я хвърляш приз раму. Ку њама трива, съчка, нещу другу леку. Това е знак че си идвал на гробищата. Умрелия вижда"* (Царичино, 14-6).

В с. Кремена целият поменален комплекс от Заговезни до Спасовден е същият като в повечето преселнически села. За Спасовден раздават за прибиращите се души на умрелите в четвъртък още по тъмно. Не смятат, че Софинден е задушница (Кремена, 14-7).

Така мисли и информаторка от с. Дропла. Нейните родители са раждани в с. Търновка Херсонска губерния Украйна и в края на XIX в. се завръщат в България, но не се прибират в Търново откъдето са избягали от турско дедите й, а остават в Добруджа. Понеделника след Томина неделя познава само като Софинден (Дропла, 14-8,1). Преди години не очетена раздавка не се е давало, но сега повечето не спазват това изискване. *"След като си раздадем правим обща маса. Майка ми приготвяше кокошка с ориз, хубав хляб, който както си реши. Сядат наред. Разменями си яденето, ядем, пием. Като банкет. Първо като утидим на гробищата сми по-жаловни, пък после ядем, пием, разказват масали, многу веселу ставаши". "Когато преценя, че няма да мога да изям всичку куету ми и раздадену, излизам на улицата и го давам на някуй който минава. Пудавам му за сичките умрели. Тугава вечи ими ни са спуменава"* (Дропла, 14-8,1). Повечето преселници са от с. Фрикацей Сев. Добруджа. Сред тях Софинден е известен и като Малък Великден. В съседните села Дъбрава и Пряспа поменалния понеделник е познат като Софинден.

В редица села на Добричко Софинден се е отбелязвал независимо дали територията им е била включвана в румънско (Самуилово, 2-14; Златия, 2-15; Миладиновци, 2-16). Знаят, че това е Великден на умрелите /мъртвите/ и се е отбелязвал винаги в понеделник. Местна жена, родена през 1916 г. споделя, че независимо от това, дали селото е било в румънска или българска територия, понеделника след Томина неделя винаги се е казвал Софинден и е бил посветен на умрелите. През последните години не може да ходи до гробищата, *"но си подавам у дама и по комшийки. Не се оставям"* (Златия, 2-15). И в трите села извършват почти едни и същи обредни дейности, свързани с отдаване почит на душите на починалите близки. Вареното жито се казва еднозначно *коливо*, приготвят просфорки, кравайчета, повече червени яйца, прясна зеленина.

Родителите на информаторка от с. Змеево идват от Северна в Южна Добруджа да търсят работа преди общото преселение от 1940 г., когато е родена. Освен че на всяка подавка има запалена свещ, отделно на избран гроб запалват едновременно много свещи, защото после свещ се пали чак на Спасовден, когато още от срядата подават просфорка, червено яйце, пресен лук и чесън. От старите помни, че селото им има роднински връзки със село Чишмелий Болградски район (Змеево, 4-15).

Сегашния най-западен квартал Рилци на гр. Добрич е все още самостоятелно село. В него има местно население, но и преселници от различни села от Северна Добруджа, които с времето се налагат в общоселското празнуване на Софинден. Родената през 1918 г. в с. Армутлий Тулчанско информаторка знае много добре румънски език и прави моментни преводи за някои наименования на румънски, които я питам. Самата женена за румънец, който бива убит през първата бомбардировка в Букурещ през 1942 г. За разлика от Великден, на Софинден не се чукат с ново боядисаните яйца. На "Бог да прости" старите румънци казвали *"Бог да прасте"*, а по-късно младите въвели *"Думнезеу съл ертѐ"*. Софинден е *Пащеле морцилор*, просфора – *проскура*, червено яйце – *оу роши*, кръст – *круче*, светец – *свънта*, "Христос Възкресе" – "*Христос Ънвиат*", Мляко с ориз – *Лапте ку орез*, а коливо, паска и козунак са със същите наименования. Най-предпочитани ястия за Софинденската обща трапеза са кокошка или агне с ориз и да има много прясно откъсната зеленина (Рилци, 2-2).

На Софинден докато е още тъмно младите носят вода с бакъри и преливат обилно гробовете, а след това идват заедно с възрастните на гробището, постилат черджета и месали в две редици, разпъват *байреците*, попа очита и след това подават. Първата подавка се дава на попа, като се заплаща за споменатите от него имена на починалите близки (Рилци, 2-5).

Подобна е информацията за Софинден и от с. Стефаново. Разпус е на Велики четвъртък. Отиват рано на гробището, преливат, палят свещ, подават си хляб, халва, маслини, бонбони, почистват и на тръгване оставят на гроб по едно червено яйце (Стефаново, 2-25,2).

Понеделника след Томина неделя известен като Софинден се отбелязва и в много села на Каварненско. През 2005г. на този ден заедно с отец Василий от Каварна, който е дошъл със семейството си от Тараклия обходихме десет села, в които извърши литургия за умрелите. Със специално приготвени подавки и други поменални храни го чакаха в селата Септемврийци, Белгун, Челопечене, Видно, Вранино, Могилище, Селце, Било, Нейково и гр. Каварна. Никой не назова този ден с друго име, освен Софинден. Навсякъде смятат, че денят когато се разпускат душите на умрелите е Велики четвъртък. *"Сряда срещу Ве-*

лики четвъртък се отваря рая" (Селце, 1-9; Септемврийци, 1-3).

Във Видно на Софинден раздават кравайчета с отвори и просфорки, боядисват се нови яйца, прави се нов козунак (Видно, 3-6). Същото е и в с. Белгун. Преди са устройвали големи общи трапези, но сега правят събирания по съседски къщи (Белгун, 3-7).

В изброените села на Каварненско жителите са главно преселници от Северна Добруджа. Като общо впечатление от цялостното добруджанско проявление на Софинден може да се каже, че тук този поменален обичай се знае, но най-малко се практикува в днешно време, защото в селата са останали само възрастни хора и няма приемственост.

Бащата на дядо Стоян от с.Гурково е от Чирпан. Дошъл в Добруджа да търси работа и останал. След години дядо Стоян намерил родните си в Чирпан, но те не знаели да говорят по турски. Баща му усвоил езика по време на работа. Майка му така и не се научила да говори по турски. Всички коледарски и лазарски песни пеят само на български език (Гурково, 6-8).

Роденатa в с. Божурец баба Стоянка от майка си и от баба си знае, че една седмица след Великден, в понеделника е Софинден "*София ьорту*". "*Това е най-големия ден за умрелите. Боядисваме нови яйца, печем нов козунак, курабии и сабаален отиваме на гробището. Попа все обещава да доди, ама все не идва. Аз си запаля свещ, прекадявам, преливам с вода и вино и си подавам* (Божурец, 1-13). "Като подам на жената казвам: Вземи за татюва душа *Тати джанъ ичин*, пък тя ми отговаря: Бог да прости *Алла кабул етсин*. Кадилницата е *тимното*, прекадяване – *гюнюклимек*. След като си раздадат, не остават на обща трапеза. Така правят на Спасовден *Испас*, *Паскелин кърк*, след като си раздадат нови яйца и пресен козунак. Жито, просфорка, питки, бонбони и сладки раздават на Петдесетница *Паскелле еллиси*. Преди имала просфорник с който правила просфорки, но сега като се загубил поставя върху хлебчето кръстен знак със стрък босилек. Босилека очиства въздуха от неприятни миризми, а тамяна пропъжда лошотиите. Това е нужно както за живите, така и за умрелите.

Според старата жена, най-важно условие за благополучното преминаване на умрелия в отвъдния свят като чист мъртвец е да се внимава когато тялото е в къщи, да не го прескочи котка. Тогава умрелия вампирясвал, *Обур олуьор*. За тази цел тя захлюпвала котката под коритото.

В голямото село Българеево знаят за Софинден, но му казват *Паскелле докузу*, Деветия ден от Възкресение. И на Паскелле докузу и на *Испас* раздават поменална храна на гробищата и със всяка подавка споменават отделна душа (Българеево, 1-16).

За умрелите подават на гробищата и на Велики четвъртък и на Великден. Не се разбира през кой точно от двата дена смятат, че се разпускат душите на умрелите, но жените са единодушни, че те се *спускат* откъм небето (пак там).

Друга информаторка от селото казва, че Разпус е на Великден, когато възкръсва Христос – *Христос Анеще. Испас* е на четиридесетия ден от Великден – *Паскелленин кърк*. Раздават подавки – *юлецирме* с чиния, но си я вземат обратно след като се поеме поменалната храна. Имената на починалите се очитат от свещеника в специално тефтерче поменик – *мируда*. След това като се раздава казват "напреде им да бъде – *юнинде болсун"* и "*бубамън джани ичин* – за татюва душа". На Петдесятница карат душите обратно откъдето са дошли. В селото си знаели, че понеделника се нарича *Паскелле докузу*, а това *Ай София* – Света София го донесли преселниците от Северна Добруджа (Българево, 1–17).

В с. Коритен жителите са заселници балканджии от Габрово, Котел, Елена. Информаторките твърдят, че Софинден като ден на умрелите са запомнили от своите родители пренесли го от Балкана. Въпреки многократно задавания въпрос, да не би да бъркат нещо, те настояват, че това е стара тяхна традиция (Коритен, 3-5,1).

В съседното село Александрия Софинден се е отбелязвал през понеделника след Томина неделя, но след 70-80 те години на XX век го правят събота преди тази неделя, защото младите са в града, който отстои на повече от 50 км. и никой не ги освобождава от работа. Дедите им са дошли от Котленско (Александрия, 2-8).

В близкото до Добрич село Одринци населението е от различни краища на страната. За голям ден, посветен на разпуснатите души на умрелите се смята *Великата събота*. Преди Великден, когато е и денят Разпус, раздават на гробището яйца и козунак, за да имат умрелите и те да посрещнат Възкресение Христово. Има и такива, които ходят на гробищата на Софинден (Одринци, 14-28).

Както на много други места, в с. Росеново живеят преселници и местни. Местните са дошли от Търновско, Старозагорско. Въпреки голямото усърдие и старание, което полагат преселниците с идването си в селото да привлекат и местните да празнуват Софинден в понеделник, последните устояват на собствената си традиция да подават за душите на умрелите в събота, наречена *Червената задушница*, което е техният Великден на умрелите. В петък привечер си вземат бохчите и отиват на гробищата, постилат месали върху които разполагат приготвените подавки /просфорки/ и гозби от боб, картофи, зеленчукови салати, все постно. В събота заранта пак правят същото, гощават се до обяд. Това е за умрелите, които са разпуснати до Спасовден. От техните майки и баби знаят, че понеделника през който преселниците правят Софинден, е: *"Мръсен ден. В понеделник не се ходи на гробищата. Тогава всеки пере и хвърля помия, която отива отгоре умрелите. Те, преселниците го докараха този ден, ние не го знаехме. Ние си правим в събота, на чист ден"* (Росеново, 4-13,2). Друга информаторка от селото добавя, че през този

понеделник не пере, защото знае, че тогава преселниците са на гробищата при умрелите си и не иска мръсната вода от прането да се *излива отгоре им* (Росеново, 4 -13-1).

В съседното голямо и богато село Паскалево, което е на двадесетина километра от Добрич също са разделени на местни и преселници. Местните ходят на гробищата на Червената събота, а преселниците на Софинден. Един и същ свещеник в разстояние на три дни ходи два пъти на селските гробища. Убеждава вярващите да се разберат помежду си да отбелязват поменалния ден в събота, или в понеделник, но никой не отстъпва от своите традиции (Паскалево, 4-14).

Местни и преселници правят Софинден общо в понеделник в с. Котленци, макар преди да са имали различия. Информаторка, която е родена в Сев. Добруджа и семейството й е преселено и настанено в Добрич съобщава, че още на първия Софинден след преселението местните гробища в тогавашното село Пития, сега квартал на града са били изпълнени с преселници, макар гробовете на техните близки да са останали в румънско. Хората са се събирали около гробовете на първите починали в България, някои са пренесли в каруците си кокалите на най-близките умрели, а мнозина носели в кърпи пръст от тамошните гробове. Освен подавките и ястията които са приготвяли за общите трапези, мнозина правили курбани. (Котленци, 3-33).

На Софинден мъжете обикалят със свещеника гробището три пъти и тогава влизат при жените, които са донесли цялата поменална храна. Една подавка съдържа: просфорка, паска, червено яйце, жито и бонбони. На приготвеното от сладко тесто преселниците казват *паска*, а местните *козунак*. Раздавката се подава с две ръце и с две ръце се поема. Първо се раздава на *попа* и на *ексера* . *"Като раздаваш на попа не трябва да споменаваш името на умрял, защото нали той предварително го чете в поменика". Казваш само: вземи отче, туй ти са полага*"(Могилище, 14-9).

Осемдесет годишна жена от с. Вранино която е местна, помни че Софинден е празнуван в селото още преди да дойдат преселниците. Прабаба й, която била от Котленско, на стари години все споменавала родното си място и сама се питала, дали има някой да подаде там на Софинден за нейните родители (Вранино, 14-10). Поменалната храна за Софинден приготвят в събота и на Томина неделя. Приготвя поне 10 подавки. Никога не е хвърляла поменална храна, независимо на коя задушница от годината. Според нея *"това е голям грях, а и няма как да остане подавка. Всеки имаше най-малко по 3-4 деца и до вечерта всичко свършва. И трохи няма за врабчетата. През последните години като умря мъжа ми и син ми, като ми остане подавка, натрошавам я, добавям отгоре мляко и яйце и пак я изпичам"* (Вранино, 14-10). На това казва *препечен хляб*.

В с. Ловчанци живеят местни и преселници от с. Зебил Сев. Добруджа. Всички заедно отбелязват Софинден в понеделник. Друга информаторка е осведомена, че в някои села денят посветен на душите на умрелите е в събота срещу Томина неделя, наречена Червената задушница и твърди, че преди да дойдат преселниците, при тях старите също му казвали Червената задушница, но го правели в понеделника след Томина неделя. С други думи, за умрелите се подава все в понеделник, деветия ден от Възкресение Христово, но преди са му казвали Червената задушница, а преселниците от Сев. Добруджа са се наложили с определението Софинден. Тя не одобрява много тази промяна, защото *"Ний поне знаехме че му казваме Червена задушница защото се подават червени яйца, а преселците не знаят защо му казват Софинден"* (Ловчанци, 2-18,1).

В родното село на писателя Ивайло Петров не са заселвани преселници от Северна Добруджа. По тази причина там не знаят нищо за Софинден. Селото е съставено от т.н. *главанци* и както сами се характеризират, не са много набожни. Не могат да определят кой е най-големият поменален ден около Великден. Споменават великите четвъртъци, съботите, но нищо конкретно (Бдинци, 14-22,2).

Преселниците в с. Бенковски не са се наложили над местното население в определяне на деня, който е посветен на разпуснатите души на умрелите. (Бенковски, 2-21,1). Местните правят *Червената събота*, а на понеделника след Томина неделя преселниците казват *Мъртвия Великден* и раздават нечетно число подавки (Бенковски, 2-21,1). На този ден момите се връщат по няколко пати да пълнят вода в бакъри и преливат всички гробове, защото: *"Тогава умрелите пият много вода"* (Бенковски, 2-23).

Със смесено население са и в с. Карапелит. Поменалният ден за мъртвите е *Червената* задушница за местните и Софинден за преселниците. Те са разделени в двата края на селските гробища (с. Карапелит, 3-37).

В Каблешково на Софинден пълнят голяма торба с печени кравайчета и раздават на гробищата, след което постилат месали и правят обща трапеза. Тогава за пръв път режат от бабичката и приготвят яхния с лук или лапад. Канят съседите си на трапезата да си вземат от ястието с думите: *"Елате, елате да си вземите да дойдат и умрелите"* (Каблешково, 11-1).

Редица села на Добруджа са образувани около съществуващи чифлици, в които хора от различни краища на страната са търсили препитание и след това са оставали да живеят в тях. Такова е с. Одърци(Одърци,12-2).. Информаторка, родена с. Хлябово Елховско /Тополовградско/, разказва че в селото има преселници от Ямболско и Сливенско.

Освен на общоприетите задушници, в с. Дяково раздават за умрелите на Месни и Сирни заговезни, на сиромах Лазар, на Лазарската събота, Черешова-

та, Русалската, Велики четвъртък. Софинден и Червената събота (Дяково, 12-10).

СОФИНДЕН В СИЛИСТРЕНСКО

Подобно на изброените села в Добричко, и в Силистренско на много места Софинден е голям поменален ден. Жителите на тези села са главно преселници от Северна Добруджа. В тази крайдунавска част на равнината все по-често се срещат респонденти, които информират, че за тях понеделника след Томина неделя е ден през който не трябва да се извършват каквито и да е поменални действия в чест на мъртвите, тъй като той е *мръсен*, или напротив *чист* ден.

За разлика от селата, в които има преплитания между Софинден и Сувинден, в с. Професор Иширково поменалният характер на обичая е запазен без да има поверия на ден за предпазване от суша и болести по хората и добитъка (Проф. Иширково, 3-12,1). След този ден през останалите Велики четвъртъци до Спасовден ходят на гробищата, но не палят свещи и не кадят. Само преливат всеки гроб и почистват. Не знаят защо се казва Софинден.

Алеково е едно от онези села, в които един информатор ще каже, че нищо не е чувал за Софинден, а друг ще го обяви за много голям поменален ден през годината. Местна жена казва, че не знае нищо за Софинден като поменален обичай. Тогава само не се работи (Алеково, 3-15).

Преселничка от Сев. Добруджа твърди обратното, че още като се преселили в Алеково заварили местното население да прави Софинден. Освен това, успоредно с поменалната му наситеност, на този ден не се работи, той е и *"Сув ден. Пак се празнува, не се пере, не се отива на нивата, зарад суша. Дето го ореш, сейш днеска, то ще го застигне сушата. На Софинден не се пекат прусурки, не се пече. Подават се само козунак и яйца приготвени от предния ден, бисквити, вафли се подава със запалена свещ"* (Алеково, 14-3). Раздава се за всяка душа поотделно. Обща трапеза не са правили. Една подавка се приготвя когато *" раздадеш на звеното за всички умрели, а не на гробищата"* (пак там).

Първата седмица след Великден в понеделник в с. Межден отбелязват поменален ден посветен на мъртвите, наречен Софинден. Тогава раздават козунак, жито, яйца, слагат обща трапеза (Межден, 3-28). Друга жена от селото която е от местните казва, че и преди и сега, още надвечер на Томина неделя ходят на гробищата, преливат с вода и вино, палят свещи, носят просфорки, жито, бисквити. Разполагат на земята поменални храни, свещеника ги очита и раздават помежду си. Първата подавка е за него. Казват му: *"Отче, вземи за нашите умрели"* (Межден, 14-3). На Софинден заранта раздават по съседи червени яйца, козунак, бисквити и бонбони заедно със съдинка: канче, чинийка, купичка. С всяка подавка споменават една душа. Подавките трябва да са *чифт*. Жената си е запазила родовия просфорник и винаги когато подава за умряло прави просфорки.

"На Софинден капни ли дъжд-годината ще е богата, ще се роди от всичко" На Софинден, който се знае и като Великден на умрелите извършват всички обредни действия по домовете и гробищата, присъщи за преселниците от Северна Добруджа. В сряда преди Спасовден подават за умрелите яйца, козунак и сладки, а в четвъртък заранта само преливат гробовете и поставят свежи цветя. След Окорш, към Исперих и Разград местните казват, че започва *Стара България* (Окорш, 14-15).

В с. Долно Ряхово помнят Софинден от старите и винаги в понеделника след Томина неделя подават на гробището. Родителите на информаторката са от Лозенградско и *Едернака*, Одринско. Броят на подавките не е съобразен с четно или нечетно число, а се предвижда с броя на душите за които е намислено да се подаде, плюс – минус 1-2 броя. Раздават на хора, които са помалки от годините на споменавания. В селото правят и обща трапеза (Долно Ряхово, 3-31). Тъй като там има преселници от Сев. Добруджа, има съмнение те да са повлияли на местните да отбелязват Софинден.

Като *Великден на умрелите* отбелязват деветия ден на Възкресение Христово в с. Стефан Караджа Силистренско. *"Тогава се разпускат умрелите и на Спасовден се прибират. За нас най-важното е да подадеш яйца и козуначе. Може да е козунак, кифла"* (Стефан Караджа, 3-25). От родното село на информаторката, раждана в Сев.Добруджа, има преселени в селата Тертер, Райново, Белица, Нова Черна, Сяново, махалата Шермеца в Тутракан. *"Нашите бягали от турско и стигнали с. Черна. Някои останали, други отишли в Бесарабия. Ний сме един чешит българи от Баташко, Еленско и Габровско, от Стара България. Една кръв сме"* (пак там).

В с. Калипетрово Софинден е познат както на преселниците от Северна Добруджа, така и на местното население. Обредно-ритуалните действия са едни и същи за всички традиционни практики, включени в пролетния празничен цикъл, посветен на Възкресение Христово, Софинден и Спасовден. Тези дадености предполагат, че двете групи население, местни и преселници в миналото са населявали едно село или един и същи регион (Калипетрово, 3-22).

Село Прохлада Дуловско има смесено население: *местни* балканджии от Троянско, Ловешко, Орешака и преселници от Севрна Добруджа. До идването на преселниците местните не правят Софинден, но сега, като по-малката част от жителите на селото, всички са заедно на гробищата в понеделника след Томина неделя, *"защото е голям празник за умрелите"* (Прохлада, 3-13А).

Преди са подавали за умрелите в петък преди Великата задушница. Преливат, споменават умрелите, постилат дълги месали и правят обща маса. *"В събота сутринта мама меси хляб, прави лучник, питки, прусурки, житото къкри на печката, слага счукани орехи, захар, вари ошаф, царевица, пука пуканки. Всичкото постно. Вземаме вода, вино*

и пак на гробищата. После до Спасовден само в четвъртъците ходим на гробищата. А сега с преселците в понеделника на Софинден" (Прохлада, 3-13А).

В с. Белица отбелязването на Софинден става с идването на преселниците от с. Черна и Зебил Сев. Добруджа. Въпреки че последните са непосредствени негови носители и не знаят защо се нарича така, местните твърдят, че това е имен ден на жените с име София, Софка, като едновременно с това го *почитат* и като църковен празник. За тази цел в миналото във всяка къща е имало просфорник, но сега са загубени. Има и такива, които подават на гробищата още от "неделя свечера"(Белица, 3-14,1).

Мнението на алфатарци за Софинден също е разделено на две. Според мнозина по-добре да не раздадеш за умрелите, отколкото да подадеш *ешови*. Те винаги трябва да са *титеш* /тек/, нечетни. Софинден е имен ден на Сава, Сувия, Софка и в тази връзка информаторката запява песен за Сувия. На гробищата се подава на втория Велики четвъртък. *"У пунделник гу праяли ино време нашти деди, чуваум ут тяу. Аз ни съм виждала нали, ама знам. Пудавали за умрелити. На гробищата одат. И сига одат някуи. На Сувинден ни дават нашти деди да перът, да простират навън на слънциту. Зарад сушата. На Сувинден си раздавами питки, кравайчита, кузунак, ица. Попу учита кучата. Тук събрани десетина души, там десетина, убикаля ги сичкити. И свещити дету ги палиш на гробищиту тряба да са титеш. Кату има именник, той пудяр туй си прави у дума за здрави"* (Алфатар, 3-3,1).

За Сувинден препират пешкир против пъпки (Кутловица, 14-1).

На Сувинден не се работи против суша и трябва да се препере и в съседното с. Цар Асен, където живеят само местни (Кутловица, 14-1).

За разлика от Кутловица, тук обаче поверието гласи, че тогава не се пере, защото може да се одраниш, а появилата се макар и малка драскотина на този ден може да се превърне в голяма рана (Цар Асен, 3-30,1).

В с. Кайнарджа казват *Сухинден*. Там са шиковци и гребенци. *"Софинден само преселците го правят"* (Кайнарджа, 3-39).

Само местни живеят в с. Крановo. Там не знаят нито за Софинден, нито за Сувинден. Според информаторка родена през 1917г., в съботите около Великден не се подава за умрелите (Крановo, 4-5).

За Софинден не съм чувала. През този понеделник за който ма питаш трябва да се пази добитъка да не се удари нещо, че стават големи рани" (Сраимир, 3-18).

"През понеделника след Томина неделя трябва да се препере поне една кърпичка, защото ако през този ден не сториш това, няма да имаш право да пореш през всички следващи понеделници до Спасовден" (Главан, 3-23,1).

"Софинден е имен ден на София. В Сребърна му казват Суфинден. По църковно му не сме чували как е (Сребърна, 3-24).

В с. Айдемир понеделника е Сухинден. *"Освен това от мама /свекървата/ съм чувала, че ако на някой му бере пръст, порязал се е и не му зараства раната, трябва едно пешкирче да препере, трепчица ли ша бъде, кърпа за лице ли, квоту й там. То мъж колку ша пере, натрий сапун, мачка – мачка там и мама вика, от внушение ли , от какво не знам, но раните зарастват бързе"* (Айдемир, 3-24).

Като ден през който непременно трябва да се препере за да не берат пръстите, но и като ден посветен на умрелите се знае Софинден в с. Войново. Подавките са нечетно число. За скоро починали, които са запомнени от живите се подава поотделно, но за постари предци може да се спомене с едно раздаване (Воиново, 4-15А).

По различен е разказа на информаторка, която е женена в с. Межден, но разказва за родното си село Върбино: *На Спасовден пак ходим на гробищата, перадяваме, но не раздаваме. То става от свечера. За Сувинден всеки трябва да си препере. Ако няма файда – на другата година не пере. Ако има – пак пере* (Върбино, 3-29).

В Дулово има местни и преселници. Докато преселниците отбелязват понеделника като поменален ден посветен на душите на починалите близки, местните не работят никаква работа да не би да се одраска или нарани човек или животно, че не зараства. Това е ден *хаталия* (Дулово, 3-27).

За Софинден не са чували в с. Малко Враново Русенско(Попина, 3-26; Гарван, 3-26), където е омъжена информаторката. Той липсва и в родното й село Божурово Разградско(Малко Враново, 3-17.

В миналото преселниците от Северна Добруджа в с.Черник отбелязвали Софинден на гробищата, намиращи се до Дулово, но сега подават по съседи, защото са останали повече възрастните жени и не могат да ходят до там. Селото е със смесено население (Черник, 14-14).

* * *

Без да посочваме повече населени места в района на Добруджа става ясно, че в Добричко и Силистренско има много села, в които по традиция и днес отбелязват понеделника след Томина неделя като голям поменален ден, посветен на мъртвите. В същите области има и такива села, чиито жители не са преселени от Северна Добруджа, но информаторите убеждават, че празника е съществувал отпреди идването на преселниците. На други места се вижда, че до тяхното идване Софинден не е съществувал, но последните са го наложили и сега се отбелязва от всички, местни и преселници, като поменален ден. Някъде и сега местните са си съхранили старите традиции и отбелязват понеделника като Сухинден, а преселниците ходят на гробищата и подават за умрелите.

От приведените примери можем да направим следното обобщение на функционалните особености на понеделника след Томина неделя на територията на Южна Добруджа:

- Понеделника след Томина неделя, известен като *Софинден* категорично се отбелязва сред преселниците от Северна Добруджа като поменален ден посветен на мъртвите.

- Същият понеделник в много села главно с местно население се знае като *Сухинден, Сух ден* с предпазни функции.

- Сред селата с местно население има такива, които твърдят, че при тях Софинден като поменален ден се отбелязва преди пристигането на преселниците от Северна Добруджа. Твърденията са и между респонденти, които споделят, че техните родители и деди са дошли за препитание в Добруджа от Търновско, Троянско, Ловешко, Орешака, Котленско, Сливенско, Ямболско, Старозагорско, Одринско /Едернака/, Лозенградско.

- Става ясно, че в редица села с местно население, които преди не са отбелязвали Софинден, под влияние на преселниците днес са приели тяхната традиция понеделника след Томина неделя да се смята за поменален ден.

- В едно и също село денят се отбелязва и като *Софинден*, и като *Сухинден*.

- Около Великден местното население също извършва поменални дейности посветени на починалите близки, главно съботите преди Великден и след Великден, наречени *Велика събота* /задушница/ и *Червена събота* /задушница/.

- За населението, което отбелязва Софинден, душите на умрелите се разпускат на велики Четвъртък, някъде на самия Великден.

- Онези, които знаят понеделника след Томина неделя като лош ден, Сухин ден и отдават внимание на починалите през други дни смятат, че Разпус е на Връбница или Великден.

Функционалните особености на понеделника след Томина неделя и останалите дни около Великден могат да бъдат разгледани още по задълбочено в контекста на митологемата за разпуснатите души на умрелите и свързаната с това поменална обредност, но във връзка с поставените цели можем да кажем следното:

1. Явно е, че Софинден в Добруджа е съществувал и продължава да съществува и през XXI век като поменален ден, посветен на предците.

2. За неговите носители няма никакво съмнение, че са го наследили от своите предци.

Тези две констатации обаче не са достатъчни за да бъдат използвани като доказателство в защита на тезата, че Софинден не е усвоен от румънците, а е собствена българска дълголетна традиция.

В процеса на изследване на този ден се стигна до идеята, че трябва да се проучат още населени места навътре в Североизточна България, които никога не са били в румънско владение. И преди всичко онези села, от които се знае, че по време на споменатите Руско-Турски войни има преселвания в Бесарабия и Северна Добруджа.

Списъкът на тези села е дълъг, затова ще се ограничим до някои райони към Варненско, Шуменско и тези от Провадийското плато, известно като Сърта.

Литература

Агапкина 2002 – Агапкина,Т.А. Мифологические основы славянского народного календаря. – Москва., с.292-301.

Васева 2002 – Васева,В. Задушницата в системата на българските народни обичаи // Българска етнология. София, с.5-40.

Василева 1985 – Василева,М. Календарни празници и обичаи // Сб.Капанци. София, с.122.

Василева 1974 – Василева,М. Календарни празници и обичаи // Сб. Добруджа. София, с.334.

Василева...1971-1972 – Василева,М. и Ст.Генчев. Календарни празници от Толбухинско // Архив на ЕИМ № 635-II, София.

Генчев 1969 – Генчев,Н. Възвръщане на Южна Добруджа към България през 1940г. // Исторически преглед №6, София, с.63-64.

История на България Т.1., София, с.331.

Кавалов ….- Кавалов,А. Към въпроса за заимствувания в календарната обредност на българите в Молдова // Relatiile moldo-bulgare. Kishineu, с.208.

Квилинкова 2005 – Квилинкова,Е.Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии. Кишинеу, 57, 82, 221-225.

Титоров 1905 – Титоров, Иов. Българите в Бесарабия. С., 263.

Информатори: Добриччко

Населенный пункт	Фамилия, имя респондента	Дата рождения	Личный архив автора, № полевого дневника, порядковый номер респондента в дневнике
Александрия	Васила Трендафилова Георгиева	род. 1920г.	Опис 2-8
Белгун	Каля Петрова Георгиева	род. 30.06.1934 г.	Опис 3-7
Бенковски	Парашкева Тончева	род. 1920г	Опис 2-23
Бдинци	Велика Пасева Тодорова	род. 05.04.1929 г.	Опис 14-22,2
Божурец	Стоянка		Опис 1-13
Българево	Желязка		Опис 1-16
	Анещи Константинова Станева	род. 1925 г.	Опис 1-17
Видно	Ганка Колева Семова	род. 22.01.1941 г.	Опис 3-6

Вранино	Мария Николова Ганчева	род. 07.07.1926 г.	Опис 14-10
Гурково	Стоян		Опис 6-8
Добрич	Аглая Йорданова Петрова	род. 17.08.1924 г.	Опис 2-1
Дропла	Марийка Иванова Хандджиева	род. На 02.02.1921 г.	Опис 14-8
Дяково	Станка Томова Милчева	род. 19.04.1936 г.	Опис 12-10
Златия	Мария Янкова Стойкова	род. 1916 г.	Опис 2-15
			Змеево
	Марийка Димитрова Атанасова	род. 21.09.1940 г.	Опис 11-9
Каблешково	Елеонора Колева	род. 25.01.1936 г.	Опис 11-1
Карапелит	Недялка Сандева Петрова	род. 19.07.1931 г.	Опис 3-37
Коритен	Димитра Вълчева Стоянова	род. 24.01.1924 г.	Опис 3-5,1
Котленци	Елена Василева Димитрова	род. 11.08.1933 г.	Опис 3-33
			Ловчанци
	Димка Йорданова Странджева	род. 16.03.1919 г.	Опис 2-18,1
Миладиновци	Марийка Филипова	род. 1930 г.	Опис 2-16
Могилище	Дена Карова Димова	род. 18.04.1930 г.	Опис 14 № 9
Овчарово	Маринка Димитрова Костоварод.	род. 1919 г.	Опис 4-2
Одринци	Мария Стефанова Велева	род. 07.07.1932 г.	Опис 14-28
Одърци	Тонка Стоянова Божилова	род. 16.10.1932 г.	Опис 12-2
Паскалево	Жечка Минчева Станева	род. 19.02.1920 г.	Опис 4-14
Поп Григорово,	Елена Митева	род. 03.01.1915 г.	Опис 3-8
Рилци	Стояна Петрова Драгнева	род. 1918 г.	Опис 2-2
	Маринка Василева Кънева	род. 1911 г.	Опис 2-5
Росеново	Йорданка Михайлова Костова	род. 22.11.1928 г.	Опис 4-13
Самуилово	Недялка Станева Ралчева	род. 27.11.1927 г.	Опис 2-14
Сенокос	Недялка Желева Георгиева	род. 08.11.1934г.	Опис 4-3
Славеево	Ронда Пенева Колева	род. 21.X.1917г.	Опис 4-8
Смолница	Мина Петрова Иванова	род. 05.05.1928г.	Опис 4-12
Соколово	Таша Иванова Чобанова	род. 21.02.1932г.	Опис 1-63
Септемврийци	Стоянка Петрова Грекова	род. 24.07.1936г.	Опис 1-3
Стефан Караджа	Вичка Димитрова Димитрова	род. 10.09.1934г.	Опис 2-6
Стефаново	Ганка Великова Колева	род. 19.05.1927г.	Опис 2-25
Царичино	Султанка Вълкова Маринова	род. 29.10.1928г.	Опис 14-6
Информатори:	Силистренско		
Айдемир	Руска Атанасова Манова	род. 13.12.1940г.	Опис 3-24
Алеково	Жела Вълчева		Опис 3-15
	Иванка Дончева Червенкова	род. 14.03.1921г..	Опис 14-3
Алфатар	Пена Христова Данкова	род. 27.08.1920г.	Опис 3-3,1
Белица	Дена Петрова Цанева	род. 02.11.1942г.	Опис 3-14,1
Войново	Мария Желева Стоянова	род. 26.04.1926г.	Опис 4-15А
Върбино	Ангелина Иванова Илиева	род. 29.07.1936г.	Опис 3-29
Гарван	Елена Великова Николова		
Главан	Николинка Минчева Тодорова	род. 23.07.1941г	Опис 3-23
Долно Ряхово	Милка Христова Николова	род. 03.12.1928г	Опис 3-31
Дулово	Иванка Маринова	род. 1941г.	Опис 3-27
Кайнарджа	Лукреция Маринова Минчева	род. 10.10.1923г	Опис 3-39
Калипетрово			Опис 3-22

Краново	Димка Славова Митева	род. 1917г	Опис 4-5
Кутловица	Велика Тодорова Стоянова	род. 24.07.1924 г.	Опис 14-1,3
Межден	Станка Иванова Кралева	род. 26.11.1947 г.	Опис 3-28,1
	Яна Минкова Михнева	род. 1925 г.	Опис 14-3
Окорш	Керана Георгиева Костадинова	род. 08.09.1933 г.	Опис 14-15
Попина	Стоянка Иванова Маринова	род. 08.02.1934 г.	Опис 3-26
Проф. Иширково	Елена Христова Йовкова	род. 29.07.1936 г.	Опис 3-12,1
Прохлада	Цветанка Георгиева Христова	род. 24.04.1943 г.	Опис 3-13А
Сребърна	Величка Миланова Друмева	род. 20.04.1941 г.	Опис 3-24
Стефан Караджа	Мария Киркова Маринова	род. 21.08.1939 г.	Опис 3-25
Цар Асен	Рада Господинова Куличкова	род. 03.03.1926 г.	Опис 3-30
Черник	Рада Христова	род. 1928 г.	Опис 14-4

Информатори: Болградски район, Одеска област, Украйна

Нови Троян	Мария Петрова Константинова	род. 23.06.1935 г.	Опис 5 № 4
Чииший	Василий Симеонович Неделчев	род. 17.03.1915 г.	Опис 5-1,2

Rezumat

În articolul menţionat se precăută horonimia Sofinden, răspândită în regiunea teritorială a Bulgariei de Nord-Est în două variante: ziua de pomenire a morţilor şi ziua care îndeplineşte funcţia atropofiotică, cu denumirea „Sufinden", Suvinden, Suhden, Suvden. Autorul îşi pune ca scop de a găsi locul sărbătorii nominalizate între alte sărbători de pomenire şi propune o ipotezâ, că această sărbătoare nu este preluată de bulgarii din Basarabia de la populaţia creştină din Bugeac şi Dobrugia, dar se manifesta ca parte componentă o ritualurilor tradiţionale bulgăreşti.

Cuvinte-cheie: horonimia, Sofinden, Bulgaria de Nord+Est, bulgarii basarabeni, Bugeac, Dobrugia.

Резюме

В настоящей статье рассматривается территориальное распространение хрононима *Софинден* в Северо-Восточной Болгарии в двух вариантах: как поминального дня, посвященного памяти предков, и как дня, выполняющего предохранительную функцию, известного под названиями *Суфинден, Сувинден, Суxден, Сувден*. Автор ставит перед собой задачу найти место данного праздника среди других поминальных дней и выдвигает гипотезу о том, что Софинден не заимствован бессарабскими болгарами у остального христианского населения Буджака и Добруджи, а выступает как часть традиционной болгарской обрядно-праздничной системы.

Ключевые слова: хороним, Софинден, Северо-Восточная Болгария, бессарабские болгары, Буджак, Добруджа.

Summary

This article considers territorial spread of the term Sofinden in North-Eastern Bulgaria in two variants: as the day of commemoration devoted to the memory of the ancestors, and as the day fulfilling preserving function. The ferm is also used as Sufinden, Suvinden, Suhden, Suvden. The task of the author is to find the olace of this holiday among other commemoration days. The hypothesis is that Bessarabian Bulgarians have not borrowed Sofinden from other Christian population of Budjac and Dobrudja, but Sofinden is a part of tradi'ional Bulgarian ritual and holiday system.

Key words: Sofinden, North-Eastern Bulgaria, Bessarabian Bulgarians, Budjac, Dobrudja.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

К. Б. ШИШКАН

В ЛУЧАХ УКРАИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

(Рецензия на сборник исследований и материалов «Українці Молдови: історія і сучасність». Автори-укладачі Кожухар В. Г., Кожухар К. С. – Кишинів, 2008. 235 с.)

Сборник, о котором идет речь, – первое в современной украинистике издание, столь полно и разнообразно представляющее деятельность самой многочисленной диаспоры в полиэтничном населении нашего края.

Конечно, глубокие исследования академика К. Ф. Поповича, масштабное историческое полотно доктора истории В. П. Степанова, работы доктора истории В. Г. Кожухаря, фольклориста В. Панько, доктора философии Г. Роговой, доктора педагогики Е. С. Кожухарь, доктора хабилитат искусствоведения Я. Мироненко внесли весомый вклад в изучение истории и современного ее состояния. В статьях и монографиях этих авторов содержались ценные сведения и серьезные разработки отдельных конкретных сторон и аспектов проблем украинцев Молдовы, но такого обобщающего труда, пожалуй, еще не было.

Авторы книги осветили вопросы истории (В. П. Степанов, В. Г. Кожухарь, Г. Н. Роговая), языка (Е. С. Кожухарь), литературы (К. Ф. Попович), фольклористики (В. Д. Панько, Я. Н. Мироненко), становления и развития общественного движения (А. И. Никитченко, А. Хиоре, Н. Купченко), образования (Л. Рокитская, О. Медведенко, Н. Проданюк). Более того, не обошли авторы сборника вниманием и проблемы средств массовой информации (В. Драган), и церкви (протоиерей Я. Грипич), и искусства (В. Морару).

Следуя традиции академика К. Ф. Поповича представлять в научном труде образцы художественного творчества, составители предложили вниманию читателя стихи местных украинских стихотворцев (в том числе и претендующих на это), – Л. Лындюк, З. Гурской, И. Кравчук, Г. Якубович, О. Медведенко, Г. Роговой, С. Лозинской. Публикуемые строки неравноценны.

Стихи Л. Лындюк (выпустившей две книги на русском языке под псевдонимом Л. Елисеева), З. Гурской, И. Кравчук, Г. Якубович, Г. Роговой, О. Медведенко, Ю. Дьячука содержат некие черты своеобразия, поэтической индивидуальности, что позволяет надеяться на дальнейший творческий рост этих авторов. Если их строки согреты искренним чувством любви к матери (Л. Лындюк), избраннице сердца (Ю. Дьячук), к родному языку (Г. Якубович), к «святой Украине» (И. Кравчук), к классике (О. Медведенко), то поэтические опыты художника В. Синицкого не волнуют, они носят пока характер неких умозрительных трактатов, сдобренных порой случайно залетевшей к ним рифмой. Однако обращение автора к жанру баллады в его работе перспективно, и при соответствующей серьезной доработке и жесткой редактуре может принести определенные положительные результаты. То же можно сказать и о стихах талантливого художника Леонида Никитина, которому следует, на наш взгляд, насытить красками своих полотен строки стихов, превратив их в яркие лучи подлинной поэзии. Менее удачными нам представляются пробы пера М. Федака. Его художественные средства крайне бедны (сплошные слабые глагольные рифмы, нечеткий ритм, необязательные слова и эпитеты и т. д.). Может быть автору стоит попробовать свои силы в прозе. Не исключено, что именно на его суровом поле он ясно увидит свои недостатки и, вырвав сорняки случайных слов, позволит тем самым здоровым семенам принести со временем полновесные плоды.

Высоко оценивая в целом сборник, хотелось бы отметить, с какой любовью и ответственностью подошли авторы-составители к отбору материала его формированию, умело сочетая при этом научные исследования с выступлениями педагогов, представителей средств массовой информации, духовенства. Особо следует отметить научную ценность исследований К. Ф. Поповича, основательность и такт, с какими подает свои лингвистические разыскания Екатерина Кожухарь, разработки в сфере духовной культуры Галины Роговой. Лучшие работы этой книги освещены высокими лучами культуры украинцев, являющихся составной частью полиэтничного народа Молдовы.

П.М. ШОРНИКОВ

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ГАГАУЗСКОЙ ЖИЗНИ

Социальный опыт надлежит передавать новым поколениям. Человек пишущий обязан не только пройти свой жизненный путь, но и осмыслить его. В этом заключается его долг перед своим народом, перед человечеством. Исходя из этого убеждения, отмечу: обращение одного из виднейших этнологов России, действительного почетного члена Академии наук Молдовы Михаила Николаевича Губогло к мемуарному жанру закономерно и заслуживает безусловного одобрения. Однако характер его очередной книги "Сполохи прошлого" (Кишинев, 2008), названной автором автобиографическими затесями, оригинален... Это не только воспоминания о детстве и юности, о родных и близких людях, о коллегах, о перипетиях научной работы, о городах и странах, где довелось ему побывать, размышления по широкому кругу вопросов общественной жизни, и "караван историй". Это еще и трактат о гагаузском этносе, причем свидетельства мемуариста подкрепляют логические построения ученого-этнолога.

Оправдан ли такой метод при написании мемуаров? Включение сведений личного характера в научный труд противоречит традиции. Иное дело – обращение к научной проблематике в книге воспоминаний. По примеру множества ученых этим своим правом М. Н. Губогло воспользовался широко, и, признаем, успешно. Ему удалось совместить две линии повествования: автобиографическую и научную, причем собственные впечатления автора, выступающего в качестве не только исследователя, но и информатора, органично использованы им при аргументации научных положений. В плане подачи информации метод, примененный в "Сполохах прошлого", оказался эффективным дважды. Он позволил мемуаристу не только рассказать о времени и о себе, но и обосновать ряд научных положений. Возникает закономерный вопрос: что создал академик – очередной научный труд, подкрепленный личным этнокультурным опытом, или автобиографию, усиленную научной аргументацией? Попробуем выяснить суть дела.

Отношение автора к себе – весьма ироничное, закономерное у человека, сумевшего реализовать себя с завидной полнотой. Между тем судьба М. Н. Губогло – суть отражение судьбы народа, страны. Хотя нам слово "застой" применительно к развитию СССР в 60-е – начале 80-х годов представляется скорее публицистическим, примем к сведению как документ нашего времени периодизацию собственной жизни, данную мемуаристом: "+сталинский цикл, освещенный сначала яркими красками солнечного детства и окутанный затем мраком депортации, потом короткий, но вдохновляющий освежающим ветром период Хрущевской оттепели, затем период относительно сытого Брежневского застоя и, наконец, еще три совершенно непохожих друг на друга и необычных цикла, два из которых – это периоды Горбачевской и Ельцинской неразберихи и, наконец, Путинский период социальной и психологической реабилитации и деинфантилизации". При закономерном внимании мемуариста к истории своего народа, книга "Сполохи прошлого" – не только его автобиография и очерк этнической истории гагаузов. Рассказывая историю своего народа и своей жизни, ученый выходит на коренные вопрос исторического бытия.

> Процессы глобализации, наступление массовой культуры поставили под угрозу этнокультурное многообразие человечества. Вместе с тем они породили реннесанс этничности, новую и высокую оценку национальных традиций. Обе тенденции проявились в судьбах гагаузского народа. Методологически важна мысль автора о том, что старые привычки дороги людям не только потому, что кажутся им священными. Привычки эти являются усвоенной ими "грамматикой жизни", правилами повседневной деятельности, обеспечивающими выживание индивида в обществе. На этнополитическом уровне следование им остается своего рода гарантией выживания этноса, что актуально не только для малочисленного гагаузского народа, но и для крупных наций, располагающих государственностью. "Этничность – справедливо отмечено в книге, – это понятие, охватывающее всю совокупность черт, отличающих один народ от другого. Этничность – это не только опредмеченные результаты деятельности многих поколений, а также многообразная символика, форма, манеры, способы поведения, это строй мыслей и чувств, это ценности и образ жизни народа".

> В плане выявления и фиксации артефактов гагаузской этничности показательны воспоминания ученого о детстве, проведенном в Чадыр-Лунге, большом селе, где проводились ярмарки, собиравшие продавцов и покупателей всего Буджака. Им приведены яркие свидетельства одухотворенности крестьянского бытия, опровергающие суждения об "идиотизме деревенской жизни", исходящие от авторов, с этой жизнью знакомых только понаслышке. Родное село 40-х годов М. Н. Губогло, естественно, видит сквозь ностальгическую дымку. Но это обстоятельство не препятствует научному анализу явлений. Повествование об этом периоде жизни автора насыщено характерными этнографическими деталями. Удачно подкреплено оно также выдержками из свидетельств современников, из научной и художественной литературы. Обоснованию послужили воспоминания детства также отправной точкой для научного анализа процессов устойчивости и изменяемости исторических традиций на примерах гагаузских

сельских балов – "хору", других празднеств – "панаиров", "курбанов". "Хору" был и праздничный фестиваль, и рынок невест, и институт социализации молодежи, и механизм общественного контроля над нравственностью людей. Празднества, наглядно показано в книге, играли выдающуюся роль в передаче новому поколению этнической самобытности. Познавательно интересны заметки мемуариста о гагаузской идентичности, гагаузской ментальности, гагаузской истории, гагаузской культуре. Новая концепция институтов соционормативной культуры, сформулированная М. Н. Губогло в итоге этого анализа, логична и убедительна. Их воссоздание в обновленном виде способно воспрепятствовать этнокультурному обезличиванию гагаузов, да и других народов.

Укреплением экономики гагаузского села факторы консолидации гагаузского народа в советский период не исчерпываются. Неожиданно в контексте мемуаров, но закономерно в плане этнографических исследований обращение исследователя к "альбомной культуре". Этот образец письменного фольклора, справедливо отмечает автор, не принято рассматривать в одном типологическом ряду с выдающимися достижениями русской литературы Золотого века, но она представляет собой ценнейший источник для осмысления и понимания двух эпох – наступившей после Отечественной войны 1812 года и десятилетий, последовавших после Великой Отечественной войны. Сопоставительный анализ двух послевоенных эпох позволил автору охарактеризовать их обобщенно – как "времена славы и восторга", периоды духовного подъема. С учетом этой общественной атмосферы, возникшей в СССР после войны, становятся более понятными истоки и сущность социально-культурного взлета гагаузского народа в 60-80-е годы XX века. Причина распада СССР – не в ошибках в экономической, социальной национальной политике, – хотя таковых было допущено немало, – а в отсутствии у правящих кругов страны концептуальных идей в период "Брежневского застоя" и "Горбачевской перестройки".

Перенесенные на бумагу воспоминания автору удалось предохранить от мертвящего глянца идеализации. Детство М. Н. Губогло омрачено впечатлениями о грабежах и лишениях времен румыно-немецкой оккупации, о послевоенном голоде и, особенно, о выселении "кулаков", в том числе его семьи из родных мест. Голод 1946-1947 годов, полагает автор, был следствием не только страшной засухи, но и результатом нераспорядительности руководства Молдавской республики, не сумевшего воспользоваться помощью, предоставленной советским государством. Воспоминания о событиях 1949 года, дополненные документальными данными и свидетельствами современников, рисую трагическую картину разорения самой хозяйственной части крестьянства. Высылая из родных мест тысячи семей без суда, без указания их индивидуальной вины, власть поступила преступно. В выселении односельчан и в расхищении их собственности самое деятельное участие приняли маргинальные элементы сельского населения. Активисты – участники кампании и просто сельская голытьба мгновенно растащили имущество и продукты, оставшиеся в домах и подвалах выселенных "кулаков". Разорение лучших хозяйств, обоснованно отмечает автор, "отдалось измельчанием душ, люмпенизацией бывших сельских трудоголиков". В экономическом и социальном плане насильственное отчуждение крестьян от земли, их главной, почти мистической ценности, нанесло тяжкий удар не только по сельскохозяйственному производству, но и по традициям добросовестного труда.

Заслуживает внимания историков мнение мемуариста о том, что высылка за пределы республики определенных групп населения Молдавии в 1949 году представляла собой не только акт социальной политики "ликвидации кулачества как класса", но, прежде всего, меру по "очищению" территорий, прилегающих к западным границам СССР, от потенциальных или реальных "вражеских элементов". Семью М. Н. Губогло, по стандартам того трудного времени достаточно обеспеченную, выслали все же не как "кулацкую", а по причине наличия родственника за границей: властям было известно, что дядя мемуариста, востоковед Михаил Петрович Губогло, автор книги "Гагаузы в мире истории", изданной еще в 30-е годы, проживал в Румынии. Сам ученый, как свидетельствует М. Н. Губогло, предвидел такой оборот событий и предлагал родственникам эмигрировать. Но у отца любовь к земле взяла верх. Семья осталась на родине и, пережив мировую войну, оказалась жертвой войны Холодной.

Человек, уже ребенком ставший жертвой государственной несправедливости, вправе представить начало своей жизни как неизбывную трагедию. Однако автору и в этом вопросе удалось сохранить научную корректность. Не скрывая бедствий, с которыми столкнулись «спецпереселенцы» в Зауралье, он вместе с тем не склонен бередить раны исторической памяти. Советский «тоталитаризм», явствует из книги, уже в 50-е годы был достаточно либеральным. В Сибири ссыльные вели в общем обычную жизнь крестьян того времени. Конечно, они не могли покинуть место жительства. Но бывшие «кулаки» не только работали. Они воспитывали детей, читали газеты и книги, переписывались с родными и друзьями, получали и отправляли посылки, могли принять «изрядную дозу горячительного». Молодые играли свадьбы, дети учились в школе. Местное население, – красноречивый штрих к картине нравов русского народа, – относилось к ним лояльно. Возможно, предполагает М. Н. Губогло, для части местной интеллигенции он представлялся сыном «врага народа». Но сам он ни разу не услышал ни от кого из местных жителей что-либо обидное в свой адрес, связанное с депортацией. Сама жизнь автора в ссылке предстает в книге как обычное детство: более или менее налаженный быт, школа, умные, знающие, уважаемые учителя, верные друзья, первые влюбленности. Мальчик из семьи репрессированных

вырос верящим в себя и в справедливость мира. По окончании школьного обучения он отправился из сибирского села в Москву поступать в престижнейший Институт восточных языков. Жизнь сложилась иначе, но счастливо. Судьба, отмечает академик, «оказалась благосклонной ко мне, окружив многочисленными друзьями в школьные и студенческие годы, и позволила пребывать в храме науки, в стенах которого прошли более четырех десятилетий трудовой деятельности».

Убедительно, в том числе на примерах из своей жизни, обосновано мемуаристом положение о массовом владении гагаузами русским языком как решающем социокультурном факторе ускоренного прогресса гагаузского этноса. Жизнь в двух культурах, гагаузской и русской, М. Н. Губогло считает подарком судьбы, удвоившим его культурный багаж и жизненный потенциал. Владение русским языком как родным, проживание на протяжении шести десятилетий среди русских, подчеркивает автор, не подорвало его гагаузской этничности. Не ставя себе специально такой цели, но объективно излагая события своей жизни и жизни гагаузов в 50-80-е годы XX века, М. Н. Губогло раскрывает несостоятельность ключевого тезиса политических компрадоров – о «русификации» нерусских народов в СССР. Массовое владение русским языком, наглядно показано в книге, гагаузы сделали своим достоянием. Политика насильственной языковой переориентации гагаузов – как и других национальных сообществ Молдавии, – предстает в этом контексте как попытка разорвать гагаузско-русский языковой союз. Практически значимо предостережение автора современникам: при переходе от одной эпохи к другой народы утрачивали веками наработанные традиции и ценности и нарабатывали или усваивали наработанные кем-то другим. В такие периоды страна становилась маргинальной. В 90-е годы XX века гагаузы, как и другие национальные сообщества, избежали этого. Но что ждет всех нас впереди? Все содержание книги обосновывает столь актуальный для современной Молдавии, многих других государств, призыв к поддержанию баланса между прошлым и настоящим, между традициями и инновациями, поскольку только это может обеспечить устойчивость этноса, его языка и культуры.

Закономерным образом книга адресована прежде всего гагаузам, и написана она вовремя. Не только специалисты, но и массовый читатель высоко оценят вклад мемуариста в персонификацию гагаузской истории, популяризацию творчества деятелей гагаузской культуры XX века – начиная с просветителя Михаила Михайловича Чакира. Книга написана своевременно. Большинство ее фигурантов – участники исторических событий недавнего прошлого, – способны припомнить подробности былого, а при необходимости и поправить рассказчика. М. Н. Губогло учитывает существование этой цензуры и обоснованно ценит ее. Обилие и корректный в научном плане характер авторских свидетельств о современниках превращает «Сполохи прошлого» в энциклопедию гагаузской жизни второй половины XX столетия и наших дней. Замаскированный под воспоминания исторический и этнографический трактат о гагаузах, несмотря на явную перегруженность научной информацией, читается легко. В то же время книга Михаила Губогло - достоверный и потому особенно поучительный рассказ о своей жизни – не о том, какой он хотел бы представить ее следующим поколениям, а о том, как он действительно жил. И все же это воспоминания счастливого человека.

Сочетание двух жанров – историко-этнографического исследования и мемуаристики – оказалось эффективным в научном и познавательном плане. Как исследователь, М. Н. Губогло, признанный лидер современного гагаузоведения, внес новый вклад в выявление и закрепление в научной литературе артефактов гагаузской этничности, а также в и их популяризацию. Автору удалось дать доказательные ответы на концептуально важные вопросы о том, что есть этничность и чем она ценна, предложить рациональны методы ее сохранения и развития. Слово автора в защиту национальной традиции звучит весомо и убедительно. Как этнографический труд «Сполохи прошлого» высокоинформативны и представляют собой ценное пополнение научного дискурса, посвященного культуре гагаузов. Плодотворна и попытка М. Н. Губогло путем анализа гагаузского языка восстановить историю гагаузов, его анализ гагаузско-молдавских этнокультурных параллелей и различий. Есть в книге и все необходимое для того, чтобы привлечь внимание образованного читателя: и блеск научной эрудиции, и свободный полет мысли. Его размышления о Пушкине и его времени заслуживают внимания пушкинистов.

М. Н. Губогло ясно видит свое место в историческом процессе, в истории гагаузов. Именно поэтому его размышления о событиях конца 80-х–90-х годах, столь важных в жизни гагаузов, да и в его собственной судьбе, выглядят незавершенными. Почему именно он, ученый с нелегким и специфическим социальным опытом, а не преуспевающие литераторы, чью культурную работу в спокойные 60-80-е гг. он популяризует без оглядки на их позицию в последующие кризисные годы, стал идеологом гагаузского национального Возрождения? Чем объяснить столь легкий отказ гагаузской интеллигенции от традиционной кириллической письменности гагаузов? Вопрос о причинах уязвимости традиционной культуры заслуживает дальнейшего изучения. Таким образом, начатый в «Сполохах прошлого» «караван историй» требует продолжения. Академик просто обязан обществу довести повествование до наших дней и дать свою оценку ключевых событий гагаузской истории и культуры конца XX столетия. И «Сполохи прошлого», и следующая книга воспоминаний М. Н. Губогло, которая, уверен, будет написана, хорошо послужат современности.

Е. КОЖОКАРЬ

РЕЦЕНЗИЯ НА УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ БОРШЕВСКОГО А., СОСНА Б., РОТАРУ И. «ПРАВА ЧЕЛОВЕКА»

Кишинев, 2009. - 52 с.

Полезный источник информации и учебного материала – именно таким образом можно охарактеризовать вышедшее в свет учебное пособие А. Боршевского, Б. Сосна, И. Ротару «Права человека».

Книга «Права человека» заслуженно стала ценным пособием для развития знаний молдавских педагогов и исследователей по правам и свободам граждан. Высокое качество написания книги, доступность изложения материала демонстрируют большую практическую значимость работы.

Данное учебное пособие рассматривает вопросы прав человека в Республике Молдова, включая право равенства (в том числе права женщин и национальных меньшинств), общественно-политические права, социально-экономические права и трудовые права граждан. В отдельной главе подробно рассматриваются права-гарантии и механизмы по защите прав и свобод человека.

Радует тот факт, что исследователи Института культурного наследия Академии наук Молдовы, Института истории, государства и права Академии наук Молдовы и Европейского университета изучают разнообразные темы, в том числе одну из важнейших для современной Молдовы – тему прав и свобод граждан. Это свидетельствует о разносторонней направленности исследователей, что очень ценно для науки в современном глобальном обществе.

Книга рассчитана, прежде всего, на граждан Республики Молдова, государства, которое после провозглашения независимости направило вектор внешней политики в сторону Европы.

Одним из показателей тенденций, складывающихся как на европейском пространстве, так и в Республике Молдова, является внимание к проблеме отношения к правам человека. Книга представляет точку зрения исследователей на проблему развития прав и свобод человека в Молдове. В работе представлена обширная информация об историческом развитии прав и свобод граждан, так как права и свободы человека не есть сугубо правовая проблема. В ней синтетически переплетаются правовые, политические, мировоззренческие, моральные, философские и другие аспекты, что придает дополнительную сложность ее решению, ибо требует многоуровневого и многогранного исследования.

Авторы справедливо отмечают, что после провозглашения независимости Республика Молдова прошла довольно серьезный путь, конечной целью которого является реальное обеспечение прав человека в стране. Процессы трансформации общества, становление демократической системы и ее правового оформления приняли в Республике Молдова активный поступательный характер, что способствовало последовательному созданию правовой основы защиты прав человека.

Принятие Конституции Республики Молдова, других основополагающих законодательных актов, присоединение к международным документам по правам человека является необходимым элементом становления правового государства и создания всех необходимых механизмов, обеспечивающих соблюдение прав и свобод. Конституция Республики Молдова в статье 1 провозглашает: «Республика Молдова – демократическое правовое государство, в котором достоинство человека, его права и свободы, свободное развитие человеческой личности, справедливость и политический плюрализм являются высшими ценностями и гарантируются».

Права и свободы человека являются важнейшей составляющей современной системы общечеловеческих ценностей, считаются завоеванием современной цивилизации в политико-правовой сфере, критерием и мерилом общественного и государственного развития на современном этапе.

Выдвижение проблемы прав и свобод человека на передний план современного миропонимания – свидетельство огромных преобразований духовной культуры и нравственности. Первоначально развитие института прав человека осуществлялось исключительно внутригосударственным правом. Законодательное закрепление правового положения личности даже в первые годы после принятия Устава ООН относилось к внутренней компетенции государства. В настоящее время положение кардинальным образом изменилось: права человека регулируются как внутренним, так и международным правом. При этом всё более возрастает роль международного права, что выражается, во-первых, во всё более детальной разработке и конкретизации международных принципов и норм, регулирующих основные права и свободы человека, которые должны соблюдаться государствами, во-вторых, в создании международных органов по контролю за выполнением государствами взятых на себя обязательств.

Информативный материал, доступность изложения делают книгу интересной и полезной для широкого круга читателей. Прежде всего, она встретит интерес среди преподавателей, выступив в качестве хорошего методического пособия для информирования студентов.

JUBILEE
ЮБИЛЕИ

ЛУМИНИЦА ХАРЛАМПИЕВНА ДРУМЯ, С ЮБИЛЕЕМ!

Луминица Харлампиевна Друмя родилась 3 февраля 1959 г. в г. Кишиневе. После окончания школы поступила на филологический факультет Кишиневского госуниверситета, который успешно закончила в 1981 г. (специальность «русская филология»). В том же году молодого специалиста приняли в Институт языка и литературы Академии наук Молдовы – вначале на должность старшего лаборанта, а с 1988 г. – научного сотрудника Сектора фольклора.

В целях повышения квалификации Л. Х. Друмя прошла стажировку в Институте мировой литературы им. М. Горького РАН по специальности «фольклористика» (1989–1991), а позднее (1992–1994) стала соискателем при Институте этнографии и фольклора по той же специальности.

После нескольких лет увлеченной работы она защитила диссертацию на тему «Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (взаимосвязи восточнороманской и восточнославянской народной поэзии» (1997).

Специализируясь в области проблематики фольклористики, культурологии и образования, Луминица Харлампиевна занималась исследованием таких тем, как «Восточнославянские и восточнороманские фольклорные взаимосвязи» (на материале русского, молдавского и украинского фольклора), «Русская семейная обрядность», «Образование в Республике Молдова: языковые и этнонациональные аспекты», «Роль неформального образования в воспитании активного гражданина» и др. В настоящее время исследователь успешно разрабатывает тему «Культурно-типологические формы бытования русского фольклора на территории Молдовы во II половине XX в.».

Л. Х. Друмя является автором монографии «Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (взаимосвязи восточнороманской и восточнославянской народной поэзии» (Кишинев, 2008) и около 60 научных публикаций по указанной тематике, была координатором 19 научно-методологических национальных проектов по таким проблемам, как культурный плюрализм, сохранение материального и нематериального культурного наследия, гендерное равенство, информационные технологии и др.

Она активно участвует в различных республиканских и международных форумах, в том числе в таких странах, как Австрия, Армения, Беларусь, Болгария, Венгрия, Грузия, Португалия, Россия, Румыния, Словакия, Украина, Франция и др. Луминица Харлампиевна прошла целый ряд стажировок с получением дипломов и сертификатов в области культурологии, культурного плюрализма, гражданского воспитания, биоэтики, прав человека, гендерного равенства (Свободный Европейский Университет – Будапешт, 1998; Секретариат ЮНЕСКО – Париж, 1998, 1999, 2000; Бюро по проблемам культурного и образовательного обмена – Госдепартамент США, проект «Armonia», 2001; проект «Всемирный банк. Регион Европы и Центральной Азии» – 2002; Всемирная организация по проблемам образования – Будапешт, 2002; Международный институт ЮНЕСКО по проблемам образования – Париж, 2005, 2007.

Л. Х. Друмя является председателем научной комиссии Всемирной организации по народному творчеству (Австрия), активно сотрудничает с Министерством образования и молодежи, Министерством культуры и туризма РМ, Институтом педагогических наук, разрабатывая государственный стратегии в области образования: «Национальная стратегия „Образование для всех. 2004-2015"» (2003), «Национальный план действий „Образование для всех. 2004-2008"» (2005).

Помимо указанной монографии по фольклору, Луминица Харлампиевна является автором и соавтором целого ряда учебников, пособий и т. п.: «Слышать и понимать друг друга» (2001); «Я и моя семья. Беседы с молодежью» (2004); «Аспекты биоэтики в образовании» (2006) и др.

В научно-исследовательском коллективе Луминица Харлампиевна пользуется заслуженным уважением и любовью, проявляя, со своей стороны, отзывчивость, неизменную корректность, целеустремленность, трудолюбие.

Тепло поздравляем Луминицу Харлампиевну с прекрасной датой, желаем ей здоровья, радости, успехов в ее разнообразной и плодотворной деятельности, сил и энергии на пути к решению поставленных целей.

Т. В. Зайковская

КУСТРЯБОВОЙ СТЕПАНИДЕ ФЕДОРОВНЕ – 80 ЛЕТ

8 марта 2009 года 80-летний юбилей отметила молдавский ученый, специалист в области истории права, демографии, доктор хабилитат истории профессор Степанида Федоровна Кустрябова.

С. Ф. Кустрябова родилась 8.03.1929 г. в с. Стурзены Каушанского р-на, окончила в 1948 году Тираспольское педучилище, в 1955 году – исторический факультет КГПУ им. И. Крянгэ, За свою трудовую жизнь Степанида Федоровна прошла все ступени научно-преподавательской деятельности. Работала школьным учителем, директором школы. Несмотря на прочный авторитет и директорское кресло, как только появилось место в аспирантуре, Степанида Кустрябова оставила престижную должность и стала рядовым аспирантом, пополнив ряды соискателей Института истории АН Молдовы. Работала научным сотрудником в Институте истории АН Молдовы и ученым секретарем Отдела научной информации АН Молдовы.

Научным руководителем у Степаниды Кустрябовой был яркий советский историк Н. А. Мохов. У него, как вспоминает сама юбиляр, она научилась не давить на ученика, а советовать: «А если вот это убрать, неужели пострадает смысл!?...». В 1974 году Степанида Федоровна защищает кандидатскую диссертацию, а в 1983 г. докторскую диссертацию. В 1979 г. ей присвоено ученое звание старшего научного сотрудника, а в 1990 г. – профессора.

И все-таки педагогическая нива не отпустила Степаниду Федоровну. С 1977 г. по настоящее время она трудится на педагогической работе. Стены Кишиневского Государственного педагогического университета им. И. Крянгэ знают Кустрябову – старшего преподавателя, доцента, зав. кафедрой и профессора кафедры отечественной и всеобщей истории. А последние одиннадцать лет, с 1998 г. Степанида Федоровна является одним из ведущих преподавателей на кафедре общественных дисциплин Комратского госуниверситета. И в настоящее время, в любую погоду, каждую неделю на протяжении всего учебного года профессор С. Ф. Кустрябова едет на Южный вокзал и отправляется в Комрат, где ее ждут благодарные студенты и любимая работа.

Те, кто учился у профессора Кустрябовой, ощущали влияние не только добротных лекций, но и чуткое, заботливое отношение. Сухие цифры статистики свидетельствуют, что у профессора на настоящее время прошли подготовку 120 дипломников и магистрантов. Все они получали консультации не только в университете, но и дома, у Степаниды Федоровны. Причем эти домашние штудии за чашкой чая, с индивидуальным подходом, запомнились каждому.

Ныне многие поколения выпускников, подготовленных под руководством профессора Кустрябовой активно трудятся в различных сферах народного хозяйства Республики Молдова, сопредельных стран и дальнего зарубежья. Есть и такие, которые по зову сердца и под руководством С. Ф. Кустрябовой стали пробивать свой собственный путь в твердых породах науки. В настоящее время профессором Кустрябовой подготовлено 3 специалиста высшей квалификации, получивших звание докторов истории.

Активно читая лекции, С. Ф. Кустрябова не оставляет научно-исследовательских изысканий. В середине 80-х годов XX века была членом Научно-методического совета Министерства высшего педагогического образования СССР. Неоднократно участвовала в международных научных конференциях (Москва, Алма-Ата. Махачкала, Луцк, Киев, Санкт-Петербург), в республиканских и университетских конференциях.

С. Ф. Кустрябова является автором более 120 научных работ в т. ч. 2 монографий по социально-экономическим и демографическим проблемам городов Бессарабии 1918-1940 гг.; монографии и статей по судебной системе Бессарабии 1812-1869 гг.; 2 учебных пособий по истории права; статей по проблемам демографии гагаузов; программ по нормативным и специальным курсам и методических рекомендаций в объеме более 190 п.л.

В науке профессора Кустрябову отличает принципиальность и позиция, от которой юбиляр никогда не отступает.

После событий 1917 года считанные профессионалы – историки перешли на сторону новой власти, остальных не поменявших позиций постигло либо изгнание, либо репрессии, некоторые перестали заниматься любимой наукой, чтобы выжить и не лукавить, прежде всего, перед самими собой. А вот после развала Союза сложился процесс – с точностью до наоборот. Масса профессоров, докторов и кандидатов, сделавших имя в условиях советской идеологии с рвением не меньшим, чем при построении карьеры, стали хулить прошлое, полностью противореча тому, что писали раньше.

Понятно, что человек, в процессе саморазвития приходит к новым взглядам, но возникает вопрос, неужели все написанное раньше, было лишь приспособлением к власти, без фактологии, без позиции, без собственного мнения.

Приспособленцев оказалось немало, так же, как немало осталось принципиальных исследователей, не убоявшихся собственных строк, написанных ранее, уверенных в собственных выводах. К их числу по праву можно отнести и С. Ф. Кустрябову. Как-то, в разговоре с выпускниками Степанида Федоровна сказала: «Мне не стыдно ни за одну строчку, которую я написала!».

Степанида Федоровна тесно сотрудничает с академическими центрами, является членом Специализированного Семинара по истории Молдовы при Институте истории, государства и права АНМ, активно сотрудничает с Институтом культурного наследия АНМ, выступая оппонентом при защите диссертационных работ сотрудников Центра этнологии, принимая активное участие в работе специализированного Семинара, являясь частым гостем конференций и круглых столов, организованных Институтом.

В юбилейный день Степаниду Федоровну окружили дети, внуки, правнуки, многочисленные ученики и соратники. Звучали теплые пожелания, стихи и песни. Юбиляра приветствовали многочисленные студенты и коллеги Кишиневского Государственного педагогического университета им. И. Крянгэ, Комратского Государственного университета.

К их теплым словам присоединяемся и мы. Поздравляя дорогую Степаниду Федоровну с юбилеем, желаем ей оставаться примером жизнерадостности и жизнелюбия, творческой энергии и долголетия.

А. П. Боршевский, В. П. Степанов

DATE DESPRE AUTORI

Bancova E. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Bejan-Volc Iu. Doctor habilitat în sociologie la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Bîtca A. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Bric E. Doctor în economie, cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Caunenco I. Doctor în psihologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Caunova N. Doctor în psihologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Cojuhari V. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Condraticova L. Doctor în studiul artelor, cercetător ştiinţific superior, Centrul Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiinţe din Moldova. lilia_condrat@list.ru

Covalov A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Cuşnir J. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Cvilincova E. Doctor habilitat în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. etnogagauz@pochta.ru

Duminica I. Doctor în politologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. johny-sunday@yahoo.com

Duşacova N. Doctoranda Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Galuşcenco O. Doctor în istorie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. galuscenco@mail.ru

Gaşper L. Doctor în psihologie

Ghinoiu I. Doctor în geografie, profesor, Institutul de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (România, Bucureşti).

Haidarlî D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Iarovoi V. Cercetător ştiinţific la Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

Ivanova N. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Luchianeţ O. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific a Muzeului Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

Macovei T. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Magola A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Miglev I. Doctorand la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Osadci R. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ostapenco L. Doctor habilitat în istorie Institutului de Etnologie şi Antropologie „N. Micluho-Maclai" din Academia de Ştiinţe a Rusiei (or. Moscova)

Postolachi-Iarovoi E. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Muzeul Naţional de Etnografie şi Istorie Naturală

Procop S. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Rocaciuc V. Doctor în studiul artelor, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Arte al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Sîrf V. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sirf_vitali@rambler.ru

Starcov V. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior, Institutul de Arheografie al Academiei Naţionale din Ucraina.

Stepanov V. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar cercetător, director al Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Şişcan C. Doctor în studiul artelor, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M

Şornicov P. Doctor în istorie.

Ţarălungă A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Zaicovschi T. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Zinevici N. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior, Institutul de Arheografie al Academiei Naţionale din Ucraina.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Банкова Э. С. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Бежан-Волк Ю. Доктор хабилитат социологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Брик Е. П. Доктор экономики, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Бытка А. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Галущенко О. С. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ galuscenco@mail.ru

Гашпер Л. Доктор психологии.

Гиною И. Доктор географии, профессор, Институт этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Румыния, Бухарест).

Думиника И. Доктор политологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ johny-sunday@yahoo.com

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Зайковская Т. В. Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Зиневич Т. Кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела памятников духовной культуры Института украинской археографии и источниковедения им. М.С. Грушевского Национально Академии наук Украины.

Иванова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кауненко И. И. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Каунова Н. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Квилинкова Е. Н. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. etnogagauz@pochta.ru

Ковалов А.И. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кожокарь Е. Доктор хабилитат права, профессор, зав. кафедрой предпринимательского права Молдавского государственного университета

Кожухарь В. Г. Доктор истории, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кондратикова Л. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ. lilia_condrat@list.ru

Кушнир Ж. И. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Лукьянец О. С. Доктор истории, старший научный сотрудник Музея природы и этнографии.

Магола А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Миглев И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Осадчи Р. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Остапенко Л.В. Доктор исторических наук, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской Академии наук (г. Москва)

Постолаки-Яровая Е. Доктор истории, Национальный музей природы и этнографии

Прокоп С. П. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией Центра этнологии Института культурного наследия АНМ svetlanaprocop@mail.ru

Рокачук В. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Старков В. Кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников духовной культуры Института украинской археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского Национальной академии наук Украины.

Степанов В. П. Доктор хабилитат истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Сырф В. И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ sirf_vitali@rambler.ru

Хайдарлы Д. И. Доктор истории, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Царэлунгэ А. Научный сотрудник Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Шихова И. Э. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шишкан К. Б. Доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шорников П. М. Доктор истории,

Яровая В. Научный сотрудник Национального музея природы и этнографии

DATE DESPRE COLEGIU DE REDACŢIE

Stepanov V. – *Redactor principal*. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar cercetător, director Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. stepansky@mail.ru

Procop Sv. – *Secretar responsabil*. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, şef Secţiei Minorităţi Etnice la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. svetlanaprocop@mail.ru

Zaicovschi T. – *Redactor responsabil*. Doctor în filologie, conferenţiar cercetător, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. tan-zai@mail.ru

Cara N. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centru de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Covalov A. Cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Dergaciov V. Doctor habilitat în arheologie, conferenţiar cercetător, director Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Derlıţchi Ia. Doctor în etnologie, cercetător ştiinţific, Institutul de Etnologie a Academiei de Ştiinţe din Polonia (Varşovia, Polonia)

Duşacova N. Doctoranda Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ghinoiu I. Doctor în geografie, profesor, Institutul de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (România, Bucureşti).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice director Institutului de Etnologie şi Antropologie, Academia de Ştiinţe din Rusia (Rusia, Moscova) Michael@Guboglo.msc.su; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Nicoglo D. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. nikoglo2004@mail.ru

Plămădeală A.-M. Doctor habilitat în studiul artelor, director Centrului Studiul Artelor al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Popovici C. Academician, doctor habilitat, profesor, cercetător ştiinţific principal la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Skripnik A. Academician a Academiei de Ştiinţe Naţionale din Ucraina. Director Institutului de Studiul Artelor, Folcloristică şi Etnologie „M. Rîlskii" a A.Ş.N.U. Redactor şef a Revistei «Народна творчість та етнографія» (Ucraina, Kiev)

Şabaşov A. Doctor în istorie, profesor la Catedra de Arheologie şi Etnologie a Universităţii Naţionale „I. Mecinicov" (Ucraina, Odesa)

Şihova I. Doctor în filologie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Şofransky Z. Doctor habilitat în istorie, conferenţiar la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sofransk@ch.moldpac.md

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Степанов В. П. – *Главный редактор*. Доктор хабилитат истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ stepansky@mail.ru

Прокоп С. П. – *Ответственный секретарь*. Доктор филологии, конференциар, зав. Секцией Центра этнологии Института культурного наследия АНМ svetlanaprocop@mail.ru

Зайковская Т. В. – *Ответственный редактор*. Доктор филологии, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ tan-zai@mail.ru

Гиною И. Доктор географии, профессор, Институт этнографии и фольклора им. К. Брэилою Румынской Академии наук (Румыния, Бухарест).

Губогло М. Н. Доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института этнологии и антропологии РАН (Россия, Москва) Michael@Guboglo.msc.ru ; m.guboglo@g.23.relcom.ru

Дергачев В. Доктор хабилитат археологии, конференциар, директор Института культурного наследия АНМ

Дерлицки Я. Доктор этнологии, научный сотрудник Института этнологии АН Польши (Польша, Варшава).

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кара Н. В. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Ковалов А. И. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. nikoglo2004@mail.ru

Плэмэдялэ А.-М. Доктор хабилитат искусствоведения, директор Центра искусствоведения Института культурного наследия АНМ.

Попович К. Академик Академии наук Молдовы, профессор, главный научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Скрипник А. Академик Национальной Академии Наук Украины. Директор Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Рыльского НАН Украины, главный редактор журнала «Народна творчість та етнографія» (Украина, Киев).

Шабашов А. В. Кандидат исторических наук, профессор кафедры археологии и этнологии Одесского Национального университета им. И. Мечникова (Украина, Одесса).

Шихова И. И. Доктор филологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, конференциар, Центр этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

S 28382

BSCASM-S28382