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. 6



Chişinău
2010

ISSN 1857 – 2049



ACADEMIA DE ŞTIINŢE A MOLDOVEI
INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL

АКАДЕМИЯ НАУК МОЛДОВЫ
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

ACADEMY OF SCIENCE OF MOLDOVA
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE

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

S 27739
BIBLIOTECA ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "A.LUPAN" a ASM

CHIŞINĂU, 2010

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

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

Redactorul volumului: **D. Nicoglo, Z. Şofransky**
Recenzenţi: doctor habilitat în istorie **N. Cervencov** (Republica Moldova)
doctor în istorie **V. Cuşnir** (Ucraina).

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

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

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

Corectură: N. Cara, V. Chirtoagă, D. Nicoglo, I. Şihova, T. Zaicovschi.
Machetare: N. Pavlenco

На обложке: (фото В. Степанова)

DESCRIEREA CIP A CAMEREI NAŢIONALE A CĂRŢII

Revista de etnologie şi culturologie / Academia de Ştiinţe a Moldovei, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie; col.red.: Veacheclav Stepanov, – Chişinău: Elan Inc, 2010 (Tipogr. „Elan Poligraf" SRL)
ISSN 1857 – 2049; 136 p., 200 ex.

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.

© Veaceslav Stepanov, 2010
© Academia de Ştiinţe a Moldovei, 2010

ISSN 1857 – 2049

CUPRINC
СОДЕРЖАНИЕ

Степанов В. П. Николай Андреевич Демченко. Памяти ученого.....5

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

Кауненко И. И. Психологические особенности структуры этнической идентичности молдаван в период социальных изменений 7
Степанов И. П. Этническая мобилизация элиты как этнологическая проблема (на примере деятельности «рыцарского Ордена Архистратига Михаила» в Республике Молдова) 15
Şofransky Z. Reminiscenţe traco-dace în arta decorativă rusă 18
Сорочяну Е. С. Терминология календарной обрядности болгар Бессарабии 30
Никогло Д. Основные виды хлеба в календарной обрядности гагаузов 37

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Прокоп С. П. Цыганские писатели Республики Молдова в литературном контексте Европы.....42
Гарусова О. А. К вопросу о культурном наследии русской эмиграции в Бессарабии. Литературно-художественный журнал «Золотой петушок» 52

ISTORIA ŞI RELAŢIILE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

Кошелев М. К., Поповская Т. А. История белорусской диаспоры в Молдове 60
Новаков С. З. Към историята на освещаването на трипрестолна църква в името на преображение господне, предтеча Кръстител Йоан и Архангел Михаил в колония Болград (Бесарабия, 15 октомври 1838 г.) 68
Галущенко О. С. Начало проведения политики молдаванизации в Молдавской АССР (1924-1928 гг.) 72
Дамьян В. К проблеме влияния запорожского казачества на польско-молдавские отношения (конец XVI – начало XVII вв.) 83
Абакумова-Забунова Н. В. Русское купечество в Бессарабии XIX в. 87

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

Миглев И. В искание Пасха мертвых под название «Софинден» 95
Душакова Н. Освещение липованского жилища в трудах авторов XIX–XX веков (к постановке проблемы) 103
Oprea E. Motive magistrale de universalitate din „Hamlet" şi „Don Quijote" în contextul renaşterii 106
Фелькер А. Воспоминания о Пушкине в Бессарабии: опыт типологизации 108
Модылина М. К вопросу о концепте 110

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

Шишкан К. Б. «Машина времени» Ирины Найденовой 114
Миглев И. Софинден в календарната обредност на българите и гагаузите от Буджак (юг на Молдова и Одеска област на Украина) 116
Иванова Н. Этнокультурные представления у молдаван и русских: оппозиция «хорошо» - «плохо» (На материале опроса школьников г. Кишинева) 119
Duminica I. Romii popeşteni din oraşul Soroca: nomadism natural, sedentarizare impusă, migraţie sezonieră 121

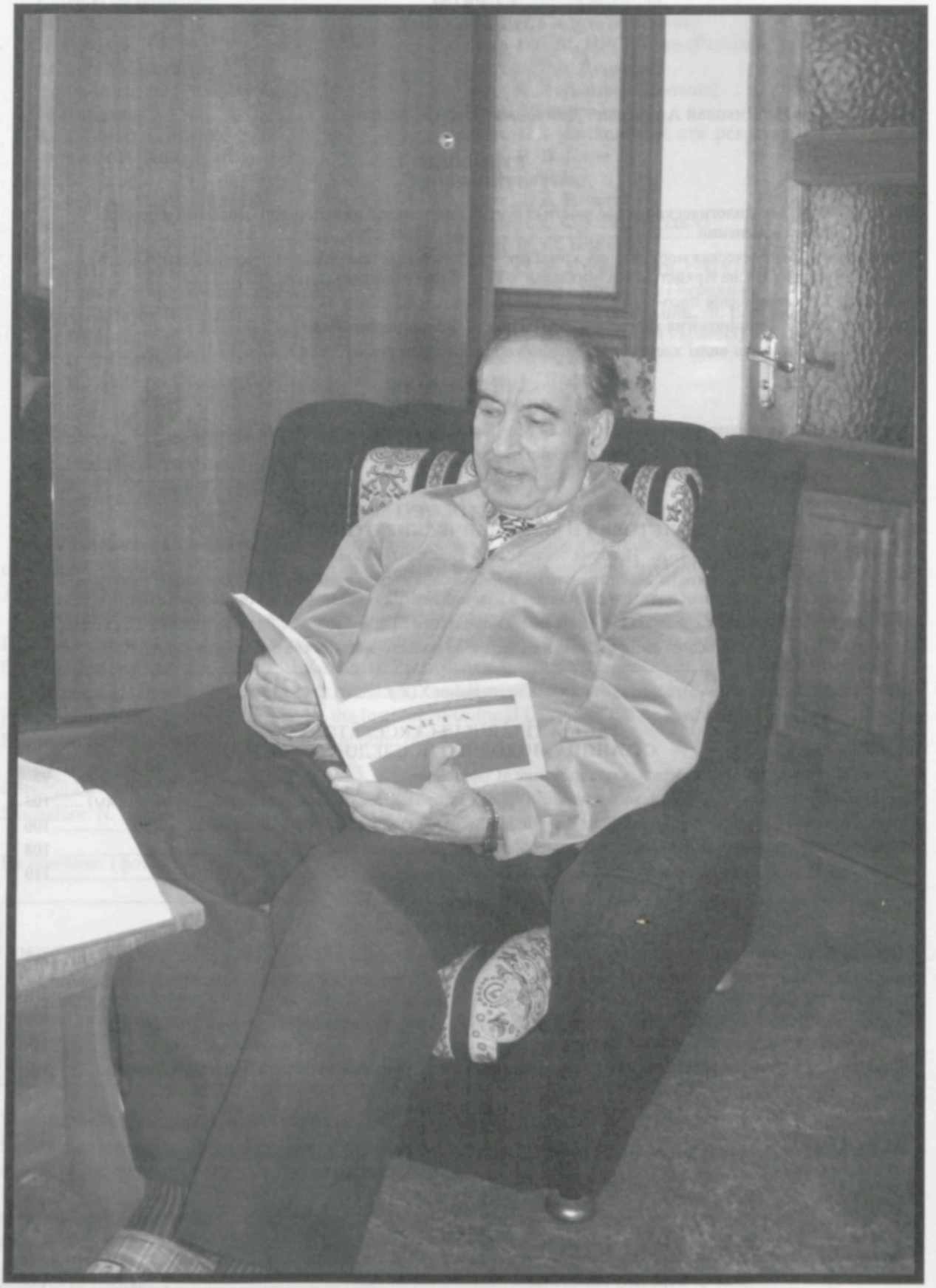
RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

Замойский А. Рецензия на книгу: Кошалеў М. К., Папоўская Т. А. "Гісторыя беларуска-малдаўскіх узаемаадносін 132

JUBILEE
ЮБИЛЕИ

Гарусова О. Ольге Васильевне Горянской – 50 лет 133
Никогло Д. К юбилею Е. С. Сорочяну 133

Date despre autori 135
Сведения об авторах 135
Date despre colegiu de redacţie 136
Сведения о редакционной коллегии 136



Николай Андреевич Демченко
1931-2009

НИКОЛАЙ АНДРЕЕВИЧ ДЕМЧЕНКО

ПАМЯТИ УЧЕНОГО

Николай Андреевич Демченко родился 7 ноября 1931 г. в с. Фрунзе Тираспольского (позже Слободзейского) р-на МАССР в семье крестьян.

В 1939 г. Николай Демченко поступил в начальную в родном селе. Начиная с 5-го класса учился в молдавской средней школе села с. Слободзея. В 1950 г., после окончания 10 классов поступил в Кишиневский госуниверситет на историческое отделение историко-филологического университета, которое закончил в 1955 г. Еще в студенческие годы Николая Демченко привлекала научная работа. Потому понятен его выбор, когда получив диплом, он устроился лаборантом Отдела археологии и этнографии Института истории, языка и литературы МФ АН СССР. В 1957 г. он поступил в аспирантуру при Институте этнографии СССР.

Передо мной толстое личное дело, которое начинается скупыми строчками заявления: «Прошу зачислить меня на работу в археолого-этнографический отдел». 1 декабря 1960 г. Николай Сергеевич Гросул, директор Института Молдавского Филиала АН СССР подписал заявление Николая Андреевича Демченко о приеме его на работу младшим научным сотрудником.

Начались трудовые будни – дни и ночи. Ведь ни для кого не секрет, что многие научные работы рождаются в ночное время, когда домашние спят и есть возможность уйти в мир собственных мыслей.

4 года плодотворного труда – и вот первый результат: 14 ноября 1964 г. ВАК СССР присуждает Николаю Демченко ученую степень кандидата исторических наук. И сразу начинает созревать книга «Земледельческие орудия молдаван XVIII – начало XX вв.», которая увидела свет в 1967 г.

Несколькими годами позже, 13 мая 1971 г., он утвержден в ученом звании «старшего научного сотрудника». С 1971 по 2002 г. Николай Андреевич Демченко руководил Сектором изучения исторических и архитектурных памятников в Секции этнографии и искусствоведения Института этнографии и фольклора, а позже Института искусствоведения АН Молдовы. С 1986 по 1991 гг. занимал пост директора Секции этнографии и искусствоведения, а с 1991 по 1999 гг. возглавлял Институт этнографии и фольклора АН Молдовы.

Занимаясь вопросами организации науки, Н. А. Демченко отдал немало сил и делу организации периодического издания молдавских этнографов – «Revista de etnografie», будучи его главным редактором. Он являлся также председателем Специализированного Ученого Совета по защите диссертационных исследований при Институте этнографии и фольклора АНМ.

26 октября 1992 г. Николай Андреевич покоряет еще одну научную вершину, получив диплом доктора хабилитат истории по специальности «этнография». Диссертацию «Сельское хозяйство молдаван Бессарабии и Левобережья Днестра в XIX – начале XX вв. (историко-этнографические аспекты)» он защищал в Институте этнологии и искусствоведения им. М. Рыльского в г. Киеве, где волею случая, годом позже, мне довелось учиться в аспирантуре. Помню теплые отзывы коллег А. П. Пономарева, Г. С. Щербия, В. Ф. Горленко о Николае Андреевиче и его научном вкладе в изучение материальной культуры населения Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья.

Н. А. Демченко был регулярным участником Симпозиумов по аграрной истории Восточной Европы, по вопросам археологии и этнографии Юго-Запада СССР, а также ежегодной археолого-этнографической сессии в Баку.

Из-под пера исследователя выходят интересные и содержательные научные публикации: «Молдавские сельскохозяйственные орудия в XVIII – начале XX вв.» (на немецком языке), «Горный плуг Карпато-Днестровских земель» (на французском языке), «Сельскохозяйственное производство в Молдавии в XIX в.» (на венгерском языке), «Молдавские рала», «Земледельческие орудия в молдавской фресковой живописи Воронежского монастыря», «Земледельческие орудия болгар и гагаузов Молдавии и Украины в XIX – начале XX вв.», «Етнографічні дослідження у Молдавській РСР (в соавторстве с В. С. Зеленчуком), «Probleme actuale de etnografie şi folclor; Cercetări etno-folclorice în Basarabia şi Republica Moldova» (cu G. Botezatu) и др.

Н. А. Демченко принимал активное участие в подготовке коллективных работ для историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии; им написан и ряд глав о сельском

хозяйстве и сельских промыслах для очерков «Молдаване» (коллективная монография опубликована в 1977 г.). Не менее активно Н. А. Демченко подключился к написанию разделов по сельхозорудиям и занятиям молдаван при подготовке новой монографии «Молдаване» (в настоящее время книга находится в издательстве «Наука» и должна выйти в свет в ближайшее время).

У ученого часто бывает несколько тем, которые его воодушевляют. Николай Андреевич Демченко не исключение. Наряду с интересом к изучению материальной культуры (сельскохозяйственных орудий, занятий и промыслов) у него была еще одна Большая тема, которой он уделил немалое внимание во второй половине своего творческого пути, – это изучение памятников истории и культуры Молдовы. Этому вопросу посвящена целая серия серьезных работ: «Monumente ale gloriei revoluţionare şi militare din Moldova (Chiţinău, 1989); Monumente de istorie şi cultură din Republica Moldova (Chişinău, 1994)» (в соавторстве). Общий объем научных публикаций автора – около 200 работ из них более 20 монографий, книг, брошюр, написанных индивидуально и в соавторстве.

Научные заслуги Н. А. Демченко неоднократно отмечались в стране и за рубежом. В 1981 г. ученый становится лауреатом премии молдавской Академии наук. В 1995 г. получает премию Симиона Флоря Мариана Румынской Академии. В 1996 г. Министерство культуры Республики Молдова отмечает деятельность Николая Андреевича премией «Dacia».

Последние годы Н. А Демченко работал над фундаментальной монографией, посвященной изучению научного и культурного наследия Молдовы – «Monumente ale personalităţilor ştiinţifice şi istorice». Законченный вариант рукописи превышает 1000 страниц.

Жизнь ученого оборвалась внезапно, в силу нелепой случайности. Он так и не увидел своего опубликованного труда. Ученый живет мыслью о том, что завтра выйдет его еще лучшая работа.

Николай Андреевич оставил на земле добрую память – в виде интересных и нужных печатных работ и рукописей. Молдавские этнография и искусствоведение понесли ощутимую утрату. Безмерно и личное горе близких Николая Андреевича, которым, в первую очередь, хочется выразить соболезнования.

В. Степанов

ETNOLOGIE
ЭТНОЛОГИЯ

И. И. КАУНЕНКО

ПСИХОЛОГИЧЕСИЕ ОСОБЕННОСТИ СТРУКТУРЫ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛДАВАН В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Проблема структуры этнической идентичности остаётся до настоящего времени недостаточно разработанной. Как отмечает российский психолог Т. Г. Стефаненко, у «психологов нет единства взглядов на феноменологию и структуру этнической идентичности, имеют место значительные затруднения в объяснении механизмов её конструирования и трансформирования… приходится констатировать терминологическую неопределённость даже самого термина «этническая идентичность» (Стефаненко, 2008, 174). Фраза С. Хатингтона относительно того, что «мира и покоя внутри иерархии идентичностей не наблюдается», так же можно отнести к структуре этнической идентичности.

Компоненты этнической идентичности, наиболее общепринятые в зарубежной литературе являются: само-категоризация как члена определённой этнической группы; чувство принадлежности к этнической группе и тесной связи с ней; отношение (позитивное или негативное) к данной этнической группе; чувство разделения аттитюдов, ценностей, специфических этнических традиций и практик (язык, поведение, обряды) (Павленко, Гнатенко, 1999, 120).

Т. Г. Стефаненко, работающая в русле конструкционизма, выделяет в структуре этнической идентичности два основных компонента: *когнитивный* и *аффективный*. Когнитивный компонент включает – самоидентификацию (использование этнического «ярлыка» - этнонима), выделение оснований этнической идентичности, содержание авто – и гетеростереотипов, представления об особенностях собственной группы Элементами аффективного компонента являются – чувство принадлежности к этнической общности, выраженность этноцентризма, проявляющуюся в направленности этнических аттитюдов и этнических стереотипов, значимость членства в собственной этнической группе (2006, 12).

Для нас, при исследовании структуры этнической идентичности, принципиально важным является положение Т. Г. Стефаненко о том, что «этническая идентичность *достигается* индивидуумом в процессе конструирования социальной реальности на основе социально предписываемой этничности, но не сводится к ней… Более того, между субъективной идентичностью и социально предписанной этничностью может возникнуть асимметрия» (Стефаненко, 2008, 176). Положение об активности субъекта в достижении своей этнической идентичности с особой остротой поднимает проблему изучения этнической идентичности разных возрастных групп, с разным социальным опытом, в период, когда произошли кардинальные социально-экономические изменения структуры общества.

Г. У. Солдатова (1998), В. Н. Павленко, С. А. Таглин (2005), Л. Г. Почебут (2005) в структуре этнической идентичности выделяют поведенческий компонент. Так, В. Н. Павленко пишет, что именно поведенческий компонент становится базисным и является основой переживания индивидом своей принадлежности к этнической общности (приверженность традиционному образу жизни, специфическим формам жизнедеятельности, соблюдение этнических традиций, обрядов, практик). Исследовательница приводит пример, когда при изучении формирования гражданской, этнической, европейской идентичности граждан Украины, было выявлено отсутствие самокатегоризации себя как «европейца». Хотя у опрошенных были достаточно хорошо сформированы когнитивный и аффективный компоненты. Однако, как отмечает В. Н. Павленко, «по данным глубинного интервью и специальным методам исследования именно отсутствие общности образа жизни, реального поведения в разных формах жизнедеятельности, опыта решения ежедневных практических вопросов не формировало то переживание принадлежности к европейцам, которое стало бы основой соответствующей самокатегоризации» (Павленко, Таглин, 2005, 139-140).

Г. У. Солдатова, в своём исследовании, посвящённом межэтнической напряжённости, этническую идентичность рассматривает как мотивационно-когнитивное ядро этнического самосознания, и выделяет следующие компоненты этнической идентичности:

- этносоциальные представления, разделяемые в той или иной степени членами данной этнической группы, среди которых центральное место занимают образы собственной и других этнических групп;
- этнические мотивы и этнические чувства, представляющие форму переживания принадлежности к этнической группе. Их взаимодействие с когнитивными структурами приводит к формированию комплексных аффективно-когнитивных образований этнической идентичности (чувств, доверия, справедливости, виновности и др.), которые отражают сложные мотивационные состояния этнической группы, побуждающие её членов к действиям;
- конативные структуры, задающие способы, схемы и модели внутригрупповой организации и мобилизации группы. Чем больше членов этнической группы разделяют общую идентичность, тем

больше вероятность совместных действий в её защиту. Этническая идентичность выступает психологической основой этнополитической мобилизации.

• этническое бессознательное, определяемое как подавленный или вытесненный большинством людей данной этнической группы материал, который каждое поколение разделяет со следующим.

Этническая идентичность рассматривается исследовательницей как центральный конструкт и системообразующее основание этнической группы.

Н. М. Лебедева, А. Н. Татарко выделяют такие характеристики этнической идентичности как *валентность* и *определённость*. Индикаторами *валентности* этнической идентичности могут быть позитивные-негативные автостереотипы и чувства, связанные с этничностью. Как отмечает А.Н. Татарко, «в современных отечественных исследованиях валентность этнической идентичности рассматривается в соотношении с установками к собственной этнической группе или к другим этноконтактным группам» (Татарко дис. С. 51).

Под определённостью этнической идентичности, данные исследователи, понимают степень осознания себя представителем этнической группы.

Исследование проблемы толерантности, выполненное под руководством Н. М. Лебедевой и её сотрудниками, выявило, что такие характеристики как *валентность* (позитивность-негативность) и *чёткость* (определённость-неопределённость) связаны с показателями этнической толерантности-интолерантности в межкультурном взаимодействии. Позитивность этнической идентичности (этнических автостереотипов и чувств, относящихся к собственной этнической принадлежности) связана с этнической толерантностью, а негативность – с интолерантностью. Исследователи особо обращают внимание на то, что не степень четкости этнической идентичности сама по себе диагностична, а её *сочетание* с валентностью этнической идентичности. Так, например, сочетание негативной этнической идентичности с её чёткостью, будет вести к проявлению этнической интолерантности. (Лебедева и др. 2002, 281).

Практическая значимость данного исследования заключается в том, что возможен прогноз межкультурного взаимодействия групп, в зависимости от *характеристик этнической идентичности*. Выявлены четыре стратегии межкультурного взаимодействия:

1. Группы с позитивной и чёткой этнической идентичностью склонны выбирать стратегию **сохранения своей культуры и принятия «чужих».**

2. Группы с позитивной и неопределённой этнической идентичностью преимущественно выбирают стратегию **поиска и защиты своей культурной определённости.**

3. Группы с негативной и чёткой этнической идентичностью используют стратегию **разделения по этническому и конфессиональному признакам.** Это стратегия этнической и конфессиональной сепарации и ориентации на статус и доминирование в межэтническом взаимодействии.

4. Группы с негативной и чёткой этнической идентичностью используют стратегию **поиска социального включения,** для которой характерны: позитивное восприятие «неагрессивных» народов, уменьшение социальной дистанции со всеми группами; установку на поддержание своей культуры; невысокий уровень религиозности (Лебедева, 2003, 232-233).

Итак, этническую идентичность исследователи рассматривают как центральный конструкт и системообразующее основание этнической группы.

Этническую идентичность мы понимаем «как результат когнитивно-эмоционального процесса самоопределения индивида в конкретном социальном пространстве относительно многих этносов. Это не только осознание, но и восприятие, понимание, оценивание, переживание своей принадлежности к этнической общности» (Стефаненко, 2008, 180).

Одним из базовых компонентов этнической идентичности является этнический стереотип. *Этнический стереотип* мы понимаем как упрощённый образ этнической группы, которой отражает реальные особенности стереотипизированной группы и данный образ создан исторической практикой отношений.

Для понимания структуры этнической идентичности важным аспектом является изучение этнических маркеров, по которым происходит самоопределение личности. Как отмечает российская исследовательница в области изучения этнической идентичности и межэтнических отношений Т. Г. Стефаненко, важной областью изучения этнической идентичности является определение индивидами и группой её оснований (Стефаненко, 2006, 13). *Культурная дистанция* понимается нами как субъективный образ, который является как отражением объективной реальности взаимодействующих этнических культур, так и отражением реальности межгрупповых отношений и внутригруппового состояния.

В своём исследовании мы исходили из того, что структуру этнической идентичности составляют два основных компонента – *когнитивный* (самоидентификация, содержание авто – и гетеростреотипов; представления о „дистанции" между своей и релевантных ей этнических группах) и *аффективный* (чувство принадлежности к этнической общности; выраженность внутригруппового фаворитизма; направленность этнических стереотипов).

В данной статье мы остановимся на таких структурных компонентах этнической идентичности как этнические стереотипы и культурная дистанция.

Одной из **целей** нашего эмпирического исследования было изучение влияния возрастного фактора на содержательные характеристики этнической идентичности.

Мы так же исходили из того, что группа школьников и студентов (юношеский возраст) – это поколение, которое выросло и сформировалось в совершенно новых социально-политических и экономических условиях, и, безусловно, требует своего исследования, для понимания психологических особенностей данной возрастной группы (юно-

шеский, молодёжный возраста). Юношеский возраст – это тот возрастной период, который является сензетивным для осознания себя, формирования самостоятельности и активности в достижении своих целей, одна из наиболее активных социальных групп общества.

Исследование структуры этнической идентичности группы взрослых для нас представляло интерес как с точки зрения понимания трансформации их этнической идентичности, так и их отличия от более молодого возраста. Данная возрастная группа так же представляет интерес, как основной транслятор культурной трансмиссии, а так же это та возрастная группа, которой молодое поколение больше всего доверяет.

По периодизации Э. Эриксона – это седьмая стадия жизненного цикла, целью которой является – *производительность и продолжение рода.* Главные положительные характеристики личности на этой стадии реализуются в заботе о воспитании нового поколения, в продуктивной трудовой деятельности и в творчестве. Приращение идентичности основывается на формуле «Мы есть то, что мы любим» (Эриксон, 2003, 234).

В проведённом исследовании в 2003 г, ценностной сферы подростков и молодёжи, (Проект «Здоровье молодёжи Молдовы: оценка знаний, отношение и применение», руководитель проекта Ляшко Галина, UNICEF, выборка составила – 2170 чел.; возраст 10-24 г., как сельских, так и городских регионов Республики Молдовы) было выявлено, что самыми приоритетными позициями во всех возрастных группах являются такие сферы как – «Счастливая семейная жизнь», «Здоровье», «Наличие хороших и верных друзей», «Любовь». Причём это характерно, как по гендерной, так и по региональной характеристикам. Таким образом, сегодняшние подростки и юноши ориентированы на ценности семейно-бытового круга и ближайшего окружения. Следовательно, наибольшим доверием у них пользуются родители, родственники, т. е. люди зрелого возраста (Caunenco, Gaşper, 2005). Поэтому необходимо знать, каковы особенности этнической идентичности тех, кому доверяет и с кем идентифицируется молодое поколение.

Возрастной состав и образовательный статус: школьники (лицеисты) – 16-19 лет; студенты – 18-25 лет; взрослые – 25-55 лет.

Так как, по возрастной периодизации, респонденты – школьники и студенты входят в два возрастных периода – юность (16-20 лет); молодость (21-27 лет), то для удобства мы будем обозначать в таблицах, графиках их социальный статус – «школьники», «студенты».

Регионы и период исследования: школьники – 2004 (50 чел. – Кишинёв, 38 чел. – г. Комрат, Гагауз Ери; 30 – Приднестровье), 2008 (40 чел.); студенты – 2006 (40 чел.); взрослые – 2007 (35 чел.). Всего выборка составила – **233 чел**.

Этническая группа – молдаване.

Выборка школьников 2004 г. проведена совместно с Гашпер Л.

Методический инструментарий: «Диагностический тест отношений» (ДТО) Г. У. Солдатовой, 1998; шкала культурной дистанции» (разработанная Н. М. Лебедевой).

ДТО позволяет измерить следующие параметры этнических стереотипов: *амбивалентность, выраженность и направленность.* Их количественные показатели рассматриваются как эмпирические индикаторы эмоционально-оценочного компонента этнического стереотипа. *Амбивалентность* (A) характеризует степень эмоциональной определённости стереотипа. Высокая неопределённость (A) будет зафиксирована в случае низкой поляризации оценок противоположных качеств, когда респондент не отдаёт 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.

Респонденту предлагается оценить себя, «Идеал», «типичного представителя своей национальности», представителей других национальностей (в нашем случае «русских»).

Обратимся к анализу эмпирического материала. Сравнение динамики автостереотипов школьников, студентов и взрослых выявило, что у взрослых этническая переменная более значима, и наименее она выражена у школьников (рис.1)

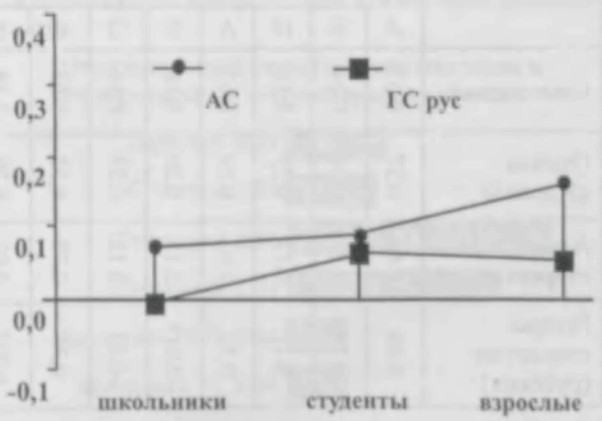


рис.1 **Динамика стереотипов (молдаване)**

Если сравнить возрастную динамику гетеростреотипа русских, то можно видеть, что он более позитивен у студентов, взрослых и менее у школьников (рис. 2). Как мы знаем, позитивная этническая идентичность характеризуется положительным отношением к собственной этнической группой и к другой. *В данном случае мы можем говорить о тенденции дисгармонии этнической идентичности у группы школьников.*

Сравнение различий между показателями автостереотипов и гетеростреотипов для возрастных

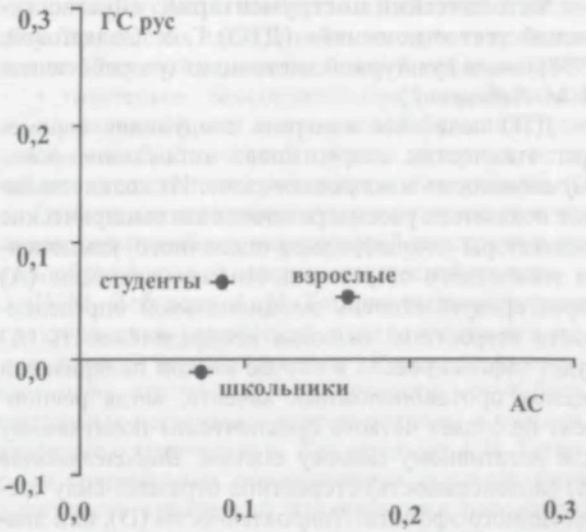


рис. 2 **Динамика стереотипов**

групп (тест множественных сравнение LSD) выявил две группы: первая –взрослые, и вторая – школьники и студенты. Это означает, что автостреотипы школьников и студентов более близки и отличаются от группы взрослых (таб. 1). А при сравнении гетеростереотипов русских выделяется группа школьников, и во вторую группу входят – молодёжь и взрослые. Причём, что интересно, что группа студентов более значимо отличается от группы школьников ($p \leq 0,001$). Здесь очерчивается так же проблемное поле для исследования, – «Какие именно факторы влияют на изменения в структуре этнического стереотипа в раннем юношеском возрасте и позднем, когда практически это поколение формировалось в совершенно новых условиях?», «Почему гетеростереотип русских, возрастной группы молодёжи, оказался ближе к взрослым, чем к школьникам, с которыми разрыв в возрасте меньше?».

таблица 1.

Тест множественных сравнений на значимость различий между показателями для возрастных групп					
Показатель	Тест	Возраст 1	Возраст 2	Разн. средних: 1 - 2	p
АС	LSD	взрослые	Подростки	0,088	**0,004
			Молодежь	0,073	*0,038
ГС рус	LSD	подростки	Молодежь	-0,072	**0,002
			Взрослые	-0,061	*0,012

На групповом уровне автостереотипы молдаван положительные (таб. 2.).

таблица 2

Вид оценки	Школьники (Гагауз Ери)			Школьники (ПМР)			Школьники (Кишинёв, 2004)			Школьники (Кишинёв, 2008)			Студенты			Взрослые		
	A	S	D	A	S	D	A	S	D	A	S	D	A	S	D	A	S	D
Самооценка	0.62	0.21	0.18	0.62	0.18	0.16	0,65	0,19	0,16	0,627	0,222	0,190	0,63	0,25	0,20	0,56	0,31	0,26
Оценка «Идеала»	0.57	0.30	0.23	0.59	0.30	0.23	0,53	0,39	0,28	0,530	0,370	0,291	0,54	0,40	0,30	0,40	0,56	0,44
Авто-стереотип	0.63	0.21	0.17	0.65	0.15	0.13	0,70	0,07	0,05	0,674	0,111	0,088	0,70	0,11	0,09	0,62	0,19	0,16
Гетеро-стереотип (русских)	0.68	0.14	0.11	0.73	-0.019	-0.01	0,75	0,015	0,013	0,723	-0,050	-0,039	0,71	0,09	0,08	0,72	0,06	0,05

Для более глубинного понимания динамики соотношения авто и гетеростреотипа, нами бы проведён частотный анализ по исследуемым возрастным группам. Частотный анализ выявил следующие варианты соотношения автостереотипа собственной этнической группы и гетеростреотипа русских: 1) положительный автостереотип молдаван и положительный гетеростреотип русских (рис. 3); 2) положительный автостереотип молдаван и отрицательный гетеростреотип русских; 3) отрицательный автостереотип молдаван и отрицательный гетеростреотип русских; 4) положительный автостереотип молдаван и нулевой гетеростереотип русских (это когда как положительные, так и отрицательные тенденции выражены одинаково); 5) отрицательный автостереотип молдаван и положительный гетеростреотип русских.

У взрослых, студентов и школьников (г. Комрат, выборка 2004 г.) выявлено превалирование положительных авто и гетеростреотипов, т. е. этнической идентичности по типу нормы. Значительное превалирование положительного этностереотипа у школьников молдаван Гагаузии объясняется нами двумя факторами – это поликультурный регион с

Положительный автостереотип молдаван и положительный гетеростереотип русских

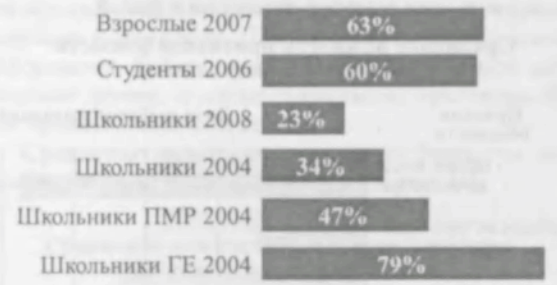


рис.3.

длительным периодом совместного сосуществования этнических групп и превалированием надэтнической общности регионального типа. Вторым фактором, возможно, является то, что молдаване в данном регионе являются меньшинством (в численном значении), и они активно участвуют в межкультурной коммуникации.

Превалирование позитивных этнических стереотипов у взрослых и студентов, возможно можно объяснить значимостью таких базовых тенденций данных периодов «производительность и продолжение рода» (Э. Эриксон).

Но в целом, эта особенность требует своего отдельного исследования.

Положительный автостереотип молдаван и отрицательный гетеростереотип русских

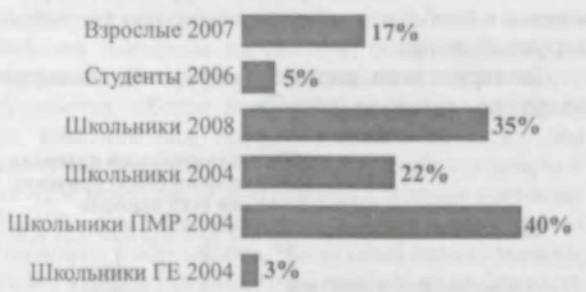


рис. 4

Вариант соотношения положительного автостереотипа и отрицательного гетеростереотипа ваявляет превалирование дисгармоничных взаимосвязей у группы школьников, с тенденцией увеличения этой конфликтности (рис.4). Наиболее благополучной здесь является группа – студентов, что может свидетельствовать о большом потенциале данной социальной группы.

Вариант отрицательного авто и гетеростереотипа, который даёт основание говорить об отрицательной этнической идентичности. Хотя эта группа и не значительна в количественном плане, но большинство опять приходится на ранний юношеский возраст (школьники), когда проходит процесс становления социальной и личностной идентичности. Поэтому к данному возрастному этапу необходимо особенно внимательно отнестись психологам, педагогам. Юношеский возраст – важный период развития по Э. Эриксону, на него приходится основной кризис идентичности. За ним следует либо обретение «взрослой идентичности», либо задержка в развитии, т. е. «диффузия идентичности». В это время молодой человек стремится найти своё место в обществе. Если кризис непреодолён, то это ведёт к состоянию острой диффузии идентичности, что составляет основу специальной патологии юношеского возраста. *Синдром патологии идентичности* по Э. Эриксону: регрессия к инфантильному уровню и желание как можно дольше отсрочить обретение взрослого статуса, смутное, но устойчивое состояние тревоги; чувство изоляции и опустошенности. Очень важным является положение Э. Эриксона о том, что молодые люди данного возраста сензетивны к идеологии общества и находятся в активном поиске своего места в обществе, путём проб и ошибок.

Отрицательный автостереотип молдаван и отрицательный гетеростереотип русских

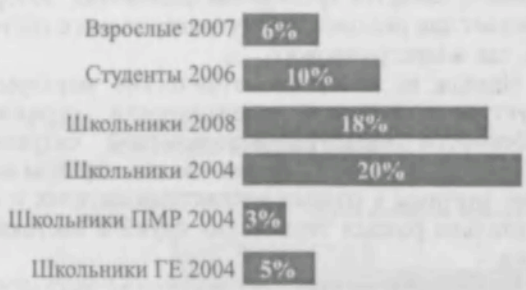


рис. 5

Вариант отрицательного автостереотипа и положительного гетеростереотипа (рис. 6) также свидетельствует о конфликтной этнической идентичности.

Отрицательный автостереотип молдаван и положительный гетеростереотип русских

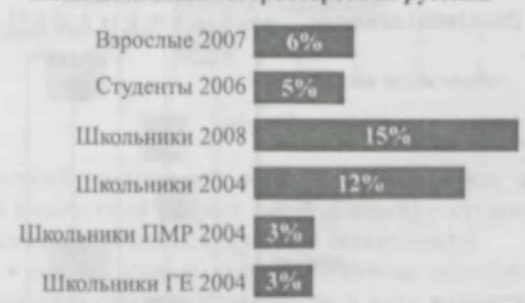


рис. 6

Мы сопоставили автостереотипы молдаван и гетеростереотипы 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 русских – для определения уровня этнической дифференциации или идентификации с аутгруппой (таб. 2).

Средние величины коэффициентов амбивалентности (A), выраженности (S), направленности (D – диагностический коэффициент).

Результаты сопоставления:

• автостереотипа молдаван с гетеростереотипом русских выявило значимые различия у школьников Гагаузии ($p \leq 0,01$), ПМР ($p \leq 0,001$), Кишинёва ($p \leq 0,001$); у взрослых ($p \leq 0,01$). У студентов данное сопоставление не выявило статистически значимых различий с группой русских, что свидетельствует о близости на групповом уровне.

• образа «Я» и автостереотипа – выявило различия ($p \leq 0,001$) у школьников Кишинёва (выборка 2004, 2008);студентов, взрослых. Статистически значимых различий не выявлено у школьников ПМР и Гагауз Ери, что свидетельствует о значимости этничности на личностном уровне (аналогичные данные получены и у группы русских).

• образа «Я» и гетеростереотипа русских выявило во всех группах значимые различия ($p \leq 0,001$), т.е. чёткую дифференциацию своей группы от другой.

Следующим компонентом этнической идентичности является *культурная дистанция*, которая отражает как реальности внутригруппового состояния, так и межгруппового.

Исходя из того, что этнические маркеры в структуре этнической идентичности, отражают особенности культурно-исторической ситуации, для нас представляло интерес – какие маркеры наиболее значимы в разных возрастных группах и относительно разных этнических групп в настоящее время.

Нами были выявлены следующие показатели – близость со своим этносом, сравнение признаков близости со своим этносом и чужим (следующие этнические группы – русские, украинцы, гагаузы, болгары, евреи, цыгане). Итак, эмпирические данные культурной дистанции по группе школьников (рис. 7)

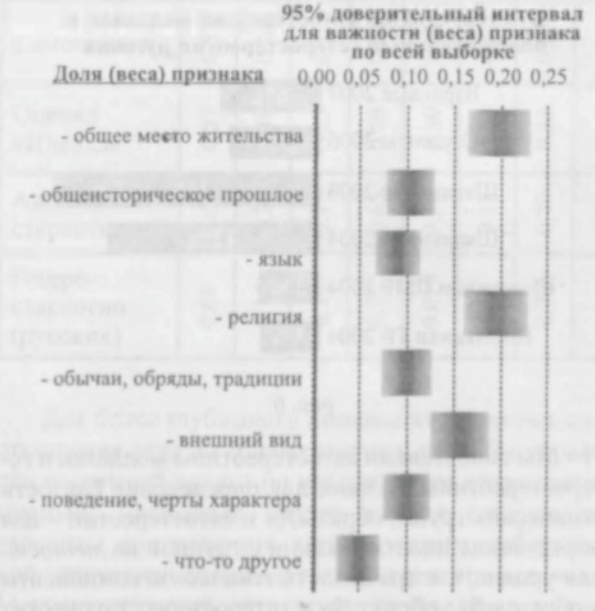


рис. 7

Наиболее значимыми этническим маркерами для школьников являются общее место жительства, религия, внешний вид, язык. Частотный анализ выявил наибольшее количество предпочтений относительно своей группы, что является традиционным.

Сравнение важности признаков близости для своего и чужих этносов отражено в рис. 8

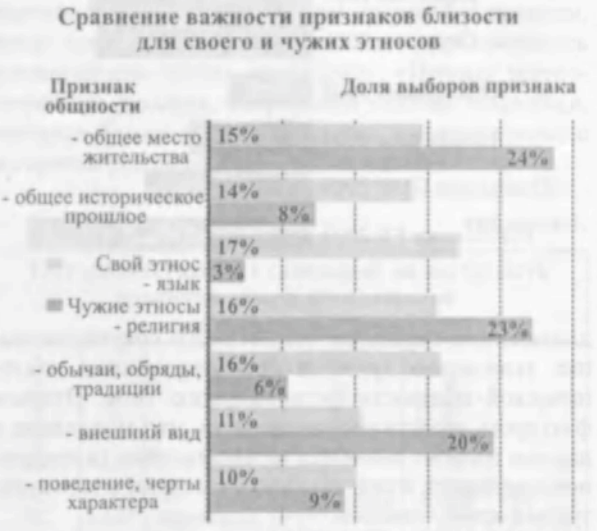


рис. 8.

Наиболее консолидирующими признаками с другими этносами (в нашем случае это – русские, украинцы, гагаузы, болгары, евреи, цыгане) являются – общее место жительства, религия, внешний вид, и наименее – язык, обычаи, обряды, поведенческий компонент.

Частотный анализ выявил наибольшую близость по этническим маркерам с русскими и украинцами и наиболее далёкую культурную дистанцию с группой цыган.

Эмпирические данные культурной дистанции по группе студентов (рис. 9).

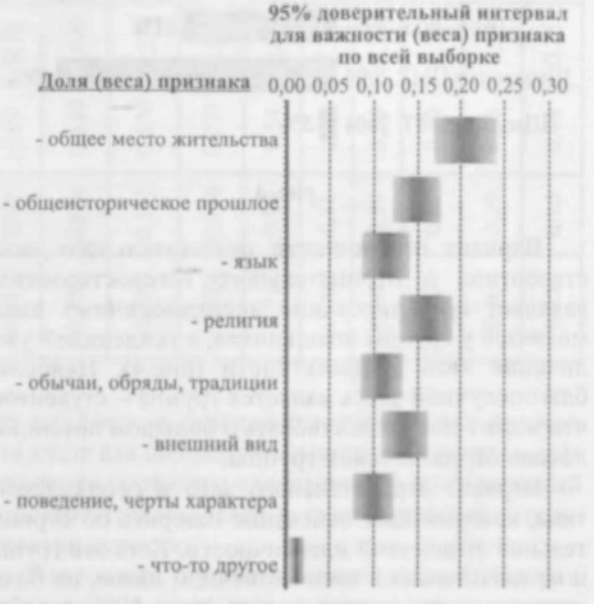


рис. 9

Для данной возрастной группы наиболее важное значению имеют – общее место жительства, религия, историческое прошлое, язык. Хотели бы

обратить внимание на то, что в этом возрасте выявлено наибольшее количество выборов этнических маркеров. *Мы считаем, что именно этот возрастной период наиболее сензетивен к социо-культурной ситуации в обществе. Поэтому очень важно, какая информация будет транслироваться данной возрастной группе, и какие социальные практики будут предлагаться обществом.*

Сравнение важности признаков близости для своего и чужих этносов отражено в рис. 10.

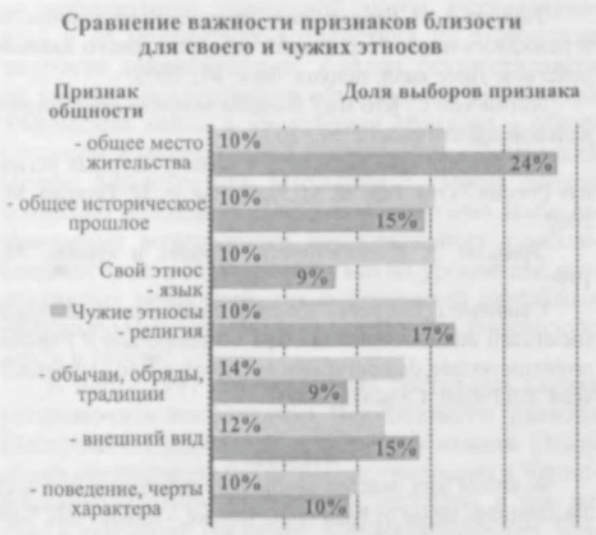


рис. 10

Анализ сравнения «Свой» и «Чужой» выявил наиболее значимые параметры, объединяющие их с другими этническими группами – общее место жительства, общее историческое прошлое, религия, внешний вид, поведенческий компонент. *Мы видим, что молодежный возраст наиболее открыт для межэтнической консолидации и этот потенциал необходимо реализовывать в практическую деятельность и обогащать.* Частотный анализ выявил, так же как и у школьников, наибольшую близость с этнической группой русских, украинцев, и наиболее далекой являются – цыгане.

Эмпирические данные культурной дистанции по группе взрослых (рис. 11).

Наиболее значимыми маркерами для группы взрослых являются - общее место жительства, язык, историческое прошлое, религия. Частотный анализ выявил некоторое снижение выборов по этническим маркерам, в сравнении с группой молодёжи.

Сравнение важности признаков близости для своего и чужих этносов отражено в рис. 12

Наиболее значимыми маркерами для группы взрослых являются - общее место жительства, историческое прошлое, религия, внешний вид, и наименее – язык, обычаи, традиции. *И здесь необходимо отметить, что у взрослых, по сравнению с другими возрастными группами наиболее выражена тенденция к консолидации с этническими группами по таким маркерам как – общее место жительства, религия.*

Итак, исследование структуры этнической идентичности молдаван разных возрастных групп

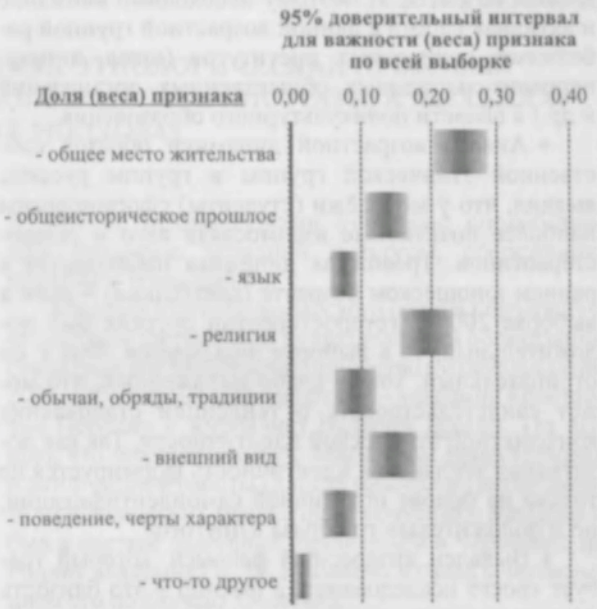


рис. 11

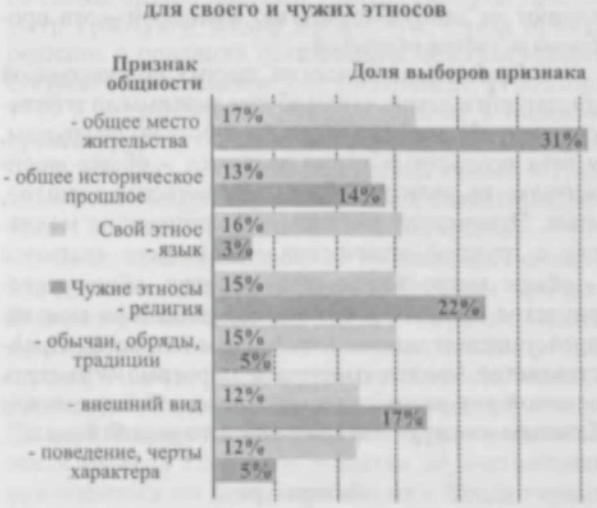


рис. 12.

– ранний юношеский возраст – школьники; зрелый юношеский возраст (молодёжный) – студенты; взрослые, выявило следующие особенности:

• На групповом уровне выявлена позитивная этническая самоидентификация у всех возрастных групп. В соотношении авто и гетеростреотипов (в нашем случае относительно группы русских) выявлена вариативность, с превалированностью позитивных образов своей группы и другой – у молодёжи и взрослых. В раннем юношеском возрасте (школьники) наблюдается «мозаичность» этнической идентичности: наряду с представленностью позитивного образа собственной группы и другой. Значительно также соотношение позитивного образа собственной группы и негативного образа другой, а также негативного образа собственной группы и позитивного другой. Эти данные свидетельствуют о конфликтности этнической идентичности, так и об активном поиске «обретения» идентичности в

данном возрасте. И поэтому необходимо внимание и активная работа с данной возрастной группой работников социальных институтов (школ, лицеев, неправительственных общественных организаций и др.) в области поликультурного образования.

• Анализ возрастной динамики образов собственной этнической группы и группы русских выявил, что у молодёжи (студенты) сформированы наиболее позитивные взаимосвязи авто и гетеростереотипов. Тревожная динамика наблюдается в раннем юношеском возрасте (школьники) – если в выборке 2004 г. гетеростереотип русских был положительный, то в выборке школьников 2008 г. он отрицательный, хотя и слабо выраженный, что может свидетельствовать о тенденции становления конфликтной этнической идентичности. Так как позитивная этническая идентичность формируется не только на основе позитивной самоидентификации, но и положительного образа «Другого».

• Выявлен интересный феномен, который требует своего исследования, а именно – это близость группы школьников и студентов относительно образа собственной группы, и различия относительно группы русских, когда молодёжь (студенты) по гетеростереотипу ближе к взрослым. Какие факторы влияют на данную стратегию молодёжи – эта проблема остаётся открытой.

• Анализ эмпирических данных по культурной дистанции выявил, что наиболее значимыми этническим маркерами относительно собственной группы, у всех возрастных групп являются – общее место жительства, религия, общее историческое прошлое, язык. Этнические маркеры, объединяющие молдаван с группой этнических меньшинств являются – общее место жительства, религия, общее историческое прошлое (этот маркер несколько меньше представлен в раннем юношеском возрасте). Представляется, что эти этнические маркеры могут стать основой для разработки национальной политики и базовым конструктом гражданского воспитания.

Литература

Лебедева Н. М. Социально-психологические и индивидуально-личностные факторы этнической толерантности-интолерантности в межкультурном диалоге // Межкультурный диалог: Лекции по проблемам межэтнического и межконфессионального взаимодействия / Под ред. М. Ю. Мартыновой, В. А. Тишкова, Н. М. Лебедевой. М., 2003.

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

Стефаненко Т. Г. Этническое самосознание, этничность, этническая идентичность – соотношение и содержание понятий // Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии: Материалы Международной научной конференции 29-30 мая 2008 г. т. 2 /отв. ред. В. В. Гриуенко. Смоленск, 2008.

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

Гнатенко П. И., Павленко В. Н Идентичность: философский и психологический анализ. Киев, 1999.

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

Солдатова Г. У. Психология межэтнической напряжённости в ситуации социальной нестабильности. Автореф. док. психол. наук. М., 2001

Субботина И. А. Трудовые мигранты из Молдавии: этносоциальный портрет в московском интерьере // Курсом развивающейся Молдовы. Т. 3. Материалы II Российско-Молдавского симпозиузам «Трансформационные процессы в Республике Молдова. Постсоветский период», посвящённого проблеме «Адаптация культуры и культура адаптации» 20-21 апреля 2007 г. под. ред. Губогло М. Н. М., 2007.

Татарко А. Н. Взаимосвязь этнической идентичности и психологических стратегий межкультурного взаимодействия. Дисс канд. психол. наук. М., 2003.

Хатингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.

Этническая толерантность в поликультурных регионах России / Отв. Ред. Н. М. Лебедева, А. Н. Татарко. М., 2002.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

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 descrise problemele structurii psihologice ale identităţii etnice în baza etniei titulare – moldovenii. Sunt prezentate datele empirice privind componentele identităţii etnice – stereteotipul etnic şi distanţa culturală. Vîrsta tinereţei este precăutată ca una dintre vîrstele sensitive faţă de transformările sociale din societate. Pentru grupul maturilor este caracteristic un nivel mai înalt de intensitate emoţională a stereotipurilor etnice.

Cuvinte cheie: structura identităţii etnice, distanţa culturală, stereotipul etnic, parametrii stereotipurilor etnice: intensitatea, ambivalenţa, orientarea.

Резюме

В статье освещены проблемы психологической структуры этнической идентичности на примере титульного этноса – молдаван. Приведены эмпирические данные по таким структурным составляющим этнической идентичности как – этнический стереотип и культурная дистанция. Молодёжный возраст выявлен как наиболее сензетивный к социальным изменениям общества. Для группы взрослых характерна более высокая эмоциональная насыщенность этнических стереотипов.

Ключевые слова: Структура этнической идентичности. Культурная дистанция. Этнический стереотип. Параметры этнического стереотипа: выраженность, амбивалентность, направленность.

Summary

The work is devoted to the empirical research of psychological structure of ethnic identity of the Moldavians. It contains the description of the ethnic stereotype and cultural distance. The young people are sensitive to social changes of a society. Higher emotional saturation of ethnic stereotypes is characteristic for a group of adults.

Key word: Structure of ethnic identity, cultural distance, ethnic stereotype, parameters of an ethnic stereotype: expressiveness, ambivalence, orientation.

В. П. СТЕПАНОВ

ЭТНИЧЕСКАЯ МОБИЛИЗАЦИЯ ЭЛИТЫ КАК ЭТНОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА (НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ «РЫЦАРСКОГО ОРДЕНА АРХИСТРАТИГА МИХАИЛА» В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА)

В данной публикации автор обращается к проблеме влияния этнокультурной организации с ограниченным доступом, способной оказывать влияние на мобилизацию этнической элиты, останавливается и на механизмах воздействия на этнические ценности интеллигенции. Анализ осуществляется на примере исследования объединения украинской этнической элиты в Республике Молдова – общественной этнокультурной организации «Рыцарский Орден Архистратига Михаила» [1]. Такой подход позволяет продемонстрировать читателю мобилизационные возможности корпоративного сообщества, которые могут проявляться на уровне как коллективных ценностей, так и ценностей отдельных индивидуумов, оказывая влияние на этническую элиту в целом.

В марте 1997 г. в Черновцах состоялась первая установочная конференция Черновицкого филиала Рыцарского Ордена Архистратига Михаила. Годом позже организация была зарегистрирована в Черновицком областном управлении юстиции, в том же году Святейший Патриарх Киевский Филарет благословил Ивана Микулинского на должность Главного Магистра рыцарского ордена.

18 сентября 1999 г. состоялся первый установочный съезд, утвердивший Устав рыцарского ордена и Кодекс чести рыцаря. Там же была утверждена символика рыцарского ордена, а Иван Михайлович Микулинский был назначен Главным Магистром ордена.

Важным событием в жизни ордена стала регистрация в июне 2004 г. его периодического печатного органа – газеты «Лицарство», на страницах которого вплоть до настоящего времени отражаются будни этой организации.

В период с 2000 по 2007 гг. происходит процесс активного налаживания контактов с аналогичными структурами в Европе (Тевтонский орден, орден «Гриф»).

О масштабах вовлечения ордена в международную жизнь свидетельствуют данные об участии в работе VIII съезда Рыцарского Ордена Архистратига Михаила [2] 9–10 сентября 2006 г. 50 делегатов из Великих приорств: Киевского, Буковинского, Галицкого, Волынского, Причерноморского, Закарпатского, Слобожанского, Испанского, Молдавского, Армянского, а также из Подольского приорства и Немецкого командорства. На данном форуме присутствовало 30 представителей из семи европейских рыцарских сообществ. Обращают на себя внимание вопросы, слушавшиеся на съезде «Рыцарский Орден Архистратига Михаила и проблемы европейской интеграции»; подписание договора о сотрудничестве между Великим Магистром Ордена Святого Духа Вильгельмом Яловицким и Великим Магистром Рыцарского Ордена Архистратига Михаила Иваном Микулинским, где подчеркивается намерение «Совместными усилиями способствовать развитию западной культуры, сбережению истории и традиций…» [3].

Главный Магистр рыцарского ордена подчеркнул, что первым зарубежным подразделением организации стало Великое Молдавское приорство (Микулинський, 2006, 407), первыми активистами – академик Константин Попович и журналист Валерий Драган. Так вышло, что при знакомстве с Магистром присутствовал и автор данной работы (я тогда работал в Департаменте межэтнических отношений Республики Молдова и был в составе делегации, прибывшей в Черновцы, на Родину академика К. Ф. Поповича в связи с чествованием его по случаю 75-летия).

Завязавшиеся контакты представителей украинской элиты способствовали налаживанию дальнейших связей. В результате в работе установочного съезда ордена приняли участие Валерий Драган, Петр Грабчук и Федор Андрейчук. Съезд принял решение о придании организации международного статуса. В дальнейшем, уже в Кишиневе, 11 декабря 1999 г. организаторы филиала Ордена в Молдове провели учредительную конференцию, на которой присутствовал, в том числе, Чрезвычайный и Полномочный Посол Украины в Республике Молдова Иван Гнатишин (Микулинський, 2006, 408).

Съезд принял решение об организации Великого Молдавского приорства. Первым Великим приором Великого Молдавского приорства Рыцарского Ордена Архистратига Михаила был назначен Александр Майстренко – один из лидеров украинского общественного движения. В настоящее время его на этом посту сменил Евгений Осередчук. Активная общественная деятельность Евгения Павловича известна по достижениям руководимого им Благотворительного Фонда украинских художников и мастеров декоративно-прикладного искусства «Renaştere – Відродження» Республики Молдова (Степанов, 2007, 60-64).

В руководство ордена были назначены Великим Магистром И. Микулинским рыцари Валерий Драган, Петр Грабчук и Константин Попович. В настоящее время в число рыцарей Великого Молдавского приорства входит 14 человек (это Евгений Осередчук, Контантин Попович, Петр Грабчук, Александр Майстренко, Иван Маркуца, Николай Фесенко, Владимир Мунтяну, Михаил Тихончук, Семен Одайник, Юрий Скрипниченко, Анатолий Дубас, Александр Каркаценко, Юрий Дячук, Владимир Перчинский). Среди них есть известные художники, писатели и деловые люди Молдовы. Наградами ордена отмечены не только его члены, но и ряд украинских дипломатов: Петр Чалый, Сергей Пирожков, Оксана Васильева, Михаил Харишин, Ирина Курочка.

Рыцарство молдавского магистрата активно подключилось к реализации решения Магистрата от 9 июля 2007 г. «О путях активизации благотворительной деятельности в Великих Приорствах Орде-

на». Так, в 2007 г. рыцари провели 15 художественных выставок, занимались благотворительной деятельностью (Осередчук, 2007 б, 3). К 2009 г. члены фонда организовали 25 художественных выставок, из-под пера авторов – членов организации вышел ряд книг. К. Попович написал свой третий роман «На крутих перегонах» и выпустил при организационной поддержке другого рыцаря Ордена, Александра Коркоценко, 14 томов своих избранных произведений. Еще один рыцарь Ордена Юрий Дячук выпустил два поэтических сборника «А я живу… – мені цікаво…» (Кишинев, 2008) и «Придут иные времена» (Кишинев, 2009).

Страницы газеты ордена «Лицарство» регулярно отмечают заслуги членов организации, например: «Князю Константину Поповичу – 83», «А я живу… – мені цікаво…»: Осередчук, 2007 а, 10; 7 (31); он же, 2009, 5; Микулинський, 2009, 10 и др.

С 2003 по 2005 гг. орден пережил период междуусобиц и многочисленных изменений и дополнений к Уставу. В данной статье не ставится задача описать историю ордена. Летописцев у него и так достаточно: это и сам Великий Магистр И. Микулинский (автор научно-популярного очерка истории ордена в 3-х тт.), и Великий молдавский приор Е. Осередчук (много пишущий о деятельности ордена на страницах его периодического издания). Нашей целью является демонстрация читателю мобилизационных возможностей корпоративного сообщества на примере рассматриваемой организации.

Рассмотрим Устав данной организации, принятый с изменениями VII съездом ордена 16 июля 2005 г. (Микулинський, 2005, 313-317). Согласно п. 1.2, Рыцарский Орден осуществляет свою деятельность в соответствии с Конституцией Украины, действующим законодательством Украины, законов тех государств, на территорию которых распространяется его деятельность. Далее в п. 1.4 подчеркивается, что «деятельность рыцарского ордена распространяется на территорию Украины, Молдовы и др. государств в случае организации гражданами (физическими особами) отделений Рыцарского ордена». Таким образом, деятельность ордена распространяется, согласно его Уставу, и на Молдову. Главной целью деятельности общества согласно п. 2 являются: «возрождение украинского национального достоинства, чести, благородства на основе отечественных и мировых исторических традиций». Исходя из продекларированной цели вытекают и соответствующие задачи, среди которых необходимо выделить участие в научно-исследовательской деятельности (п. 2.3); благотворительность, способствование духовному единению сообщества и т. п.

Согласно п. 3, членом Ордена может стать «гражданин Украины или др. страны, признающий Устав, программные цели и принимающий участие в его деятельности, придерживающийся принципов христианской морали». И далее, обратим внимание, «имеет значительные заслуги и достиг возраста не меньше 21 г.». Итак, получается, что для поступления в организацию необходимо иметь определенные заслуги и быть замеченным братством. Вызывает интерес п. 6 Устава, касающийся вступительных и ежемесячных взносов членов Рыцарского ордена, где в п. 6.1 подчеркивается, что средства и иное имущество Рыцарского ордена создается за счет тех самых вступительных и ежемесячных вкладов членов Рыцарского ордена. А вступительная сумма достаточно высока для экономически слаборазвитой Молдовы. Причем за смену каждого ранга рыцаря по восходящей, начиная с оруженосца, для получения соответствующего титула член организации оплачивает того или иного ордена, которые ему выдают при торжественной процедуре присвоения этого самого титула на каждом этапе.

Значит, на такие расходы может пойти или обеспеченный человек, но с определенным ценностным багажом, либо высокоорганизованный человек с определенными амбициями и ощущением собственной значимости. Это, прежде всего, представители этнокультурного украинского движения, представители творческих профессий, бизнеса [4]. Однако, несмотря на то, что это сопряжено со значительными затратами, а часть представителей этого круга в молдавском приорстве имеют среднестатистические зарплаты, они все равно изыскивают возможности войти в рыцарские ряды. Ведь это дело чести, отражение жизненной позиции. Кроме того, это возможность оставить определенное наследие потомкам. Согласно п. 3.1, рыцари ордена передают свой титул в наследство по мужской линии по праву крови. П. 3.3 продолжает мысль: «дочери рыцарей Рыцарского Ордена получают титулы соответственно титулам родителей», кроме того, рыцари, согласно п. 3.4 Устава, могут передавать свой титул в наследство по праву крови внуку.

Мы живем во время формирования новых духовных ценностей, которые оказывают влияние, кроме всего, и на элитарные взгляды на жизнь. Общее советское прошлое выработало у масс мировоззренческие представления о равенстве, которые за последние двадцать лет в немалой степени пошатнулись, но все еще прочны. Потому элитарные организации представляют в постсоветском пространстве мощное оружие мобилизации элиты.

Говоря о дворянском собрании Молдовы, еще одном элитарном клубе, Е. Юнг справедливо отметила, что даже у его председателя Леонарда Леонидовича Акулова «нет ни поместий, ни замков и крепостных. Зато есть небольшое Дворянское собрание и необходимость соблюдать этикет: приемы, ритуалы, награждения» (Юнг Е. http://press.try.md/view.php?id=16448&iddb=Inter). То есть то, чего нет у других, и то, что подчеркивается в круге присутствующих: «ты – избранный». Конечно, такие личности, тем более имеющие заслуги и достижения, наряду с ощущением некоего игрового момента (всякого рода облачения, ритуалы, о которых уже говорилось) формируют определенные ценностные черты, осознавая себя избранными, элитарными и уважаемыми теми, кто равен им, такими же заслуженными и элитарными.

Обращает на себя внимания еще один момент: все современные элитарные сообщества, сформированные под влиянием этнического фактора, активно используют и религиозный фактор. Возьмем те же дворянские собрания, современные казачьи формирования, рассматриваемую нами организацию. У всех присутствует активная опора на веру. Достаточно привести слова, прописанные на гербе

рыцарского ордена «Рыцарство. Бог. Украина». Таким образом, становится видно, что эти слова исторически объединяют профессиональную сторону (избранная часть населения – рыцарство – находится под покровительством Бога и Церкви и служит этнической Родине).

В этом смысле Иван Микулинский высказал мысль: «Для того, чтобы национальная интеллигенция стала действительно элитарной, она должна сбросить с себя путы бездуховности, страха перед гнобителями прошлого и стать носителем патриотизма, служения державе, ощутить в себе рыцарский дух наших славных предков… Но для достижения этой великой цели необходимо, в первую очередь, одержать великую победу в грандиозной битве над собой. Помочь интеллигенции одержать эту победу суждено Рыцарскому Ордену Архистратига Михаила…» (Микулинський, 2005, 50).

В заключение необходимо обратить внимание на особую мобилизационную роль полузакрытых организаций, политика которых способна формировать определенные ценностные ориентиры, мобилизовать этническую элиту и ее этническое сознание, в том числе, в условиях самоутверждения молодой украинской государственности, что получает особое звучание в условиях иноэтнического окружения среди украинцев в Молдове. Эта малоисследованная тема, безусловно, обратит внимание специалистов смежных с этнологией научных областей – психологов, политологов, которые наверняка найдут свой интерес к данной проблеме.

Литература

«А я живу… – мені цікаво…» // Лицарство 7 (31) січень-лютий 2009.

Бути лицарем заради майбутнього!// Лицарство №13 (18) серпень-вересень 2006.

Евгения Юнг. Леонард Леонидович Акулов – предводитель дворянства Молдовы (ЖЗЛ - "PRESS-Обозрение") http://press.try.md/view.php?id=16448&iddb=Inter

Леп'явко С. Казацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернігів, 1996.

Микулинський І. Литопис Лицарского Ордену Архистратига Михаїла. Чернівці., 2005. Т.І.

Микулинський І. Литопис Лицарского Ордену Архистратига Михаїла. Чернівці., 2006. Т.ІІ.

Микулинський І. Шлях у безсмертя // Лицарство 3 (33), травень-червень 2009.

Осередчук Є. Князю Костянтину Поповичу – 83 // Лицарство 2(20) березень-квітень 2007 (а).

Осередчук Є. У славетній Молдові // Лицарство 4(22) серпень-вересень 2007 (б).

Степанов В. Работа благотворительного фонда украинских художников и мастеров декоративно-прикладного искусства «Renaştere – Відродження» по сохранению этнической и формированию гражданской идентичности украинцев Молдовы // Славянские чтения. Вып. 4. Материалы научно-теоретической конференции. Кишинев, 2007.

Щербак В. Козацтво XVI – першої половини XVII ст.. як потенційний чинник українського державотворення // Terra cossacorum: студії з давньої і нової історії України. Науковий збірник на пошану доктора історичних наук, професора Валерія Степанкова. Київ, 2007.

Alexianu Al. Acest ev mediu romanesc. Însemnări de iconografie şi artă veche pămînteană. Bucureşti, 1973.

Chihaia P. Perechile galante şi Paftaua de la Argeş // Sfîrşit şi început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile renaşterii. Bucurelti, 1977.

http://palomnic.org/history/politika/krestonos/3/

Примечания

[1] В период крестовых походов в Западной и Центральной Европе формируются рыцарские ордена. Причем, национальность могла быть преградой для вступления в орден. В соответствии с неписаной традицией ордена носили национальный характер. В Орден Крестоносцев главным образом входили немцы, в Орден Иоаннитов – французы и итальянцы, а тамплиерами были французы. Категорически запрещалось принимать в ордена евреев / http://palomnic.org/history/politika/krestonos/3/

Рыцарство в странах Западной и Центральной Европы в средние века представляло привилегированный социальный слой, объединявший в широком смысле всех светских феодалов-воинов, в узком – только мелких феодалов, которые находились в вассальной зависимости от своих сеньоров. За несение в войске конной военной службы эти мелкие феодалы получали земельные наделы – феоды. Рыцарь должен был пройти специальную систему воспитания. До 7 лет его воспитывали в семье, затем, до 14 лет, он находился при дворе сеньора, в качестве пажа. До 21 года он выполнял функции оруженосца. Рыцарское воспитание включало обучение религии, придворному этикету, «семи рыцарским добродетелям» – верховой езде, фехтованию, владению копьем, плаванию, охоте, игре в шашки, сочинению и пению стихов в честь дамы сердца. Рыцарь должен был сам приобрести боевого коня и дорогое тяжелое вооружение.

Говоря о рыцарских традициях средневековья, необходимо констатировать, что практически всем культурам, как европейским, так и восточным, было присуще наличие привилегированного служилого сословия, наделенного особыми полномочиями. Их объединяли средневековые ценности, проявлявшиеся в служении (зависимость от господина, служение государству), социальные привилегии (особый статус в обществе), культ силы и мастерства (система поэтапного включения в состав боевой элиты, ступени роста). Подобного рода социальные прослойки в обществе присутствовали, в том числе, в культурах валахов средневековья (Chihaia P. Perechile galante şi Paftaua de la Argeş// Sfîrşit şi început de ev. Reprezentări de cavaleri la începuturile renaşterii. Bucurelti, 1977. P. 94-112), украинских казаков, служилого боярства на Руси. Причем назывались они по-разному и их институциональное проявление также имело свои традиции, например, казаки никогда не создавали рыцарских орденов по аналогии с европейскими рыцарскими традициями (Орден Тамплиеров, Мальтийский орден и т. п.). Одновременно украинская *старшина*, которая в процессе формирования сложилась в систему привилегированной знати, выработала в себе черты элитарного поведения. Можно предположить, что определенную трансляцию рыцарских европейских ценностей привнесли шляхетская Польша и Австрия, длительное время распространявшие свое влияние, в особенности, на украинские западные этнические земли. Например, Сергей Лепявко в книге «Козацкие войны конца XVI ст. в Украине», говоря об одном из магнацких родов Речи Посполитой, который придерживался четкой проавстрийской ориентации, указывает, что Януш Островский вербовал для Австрии шляхту «и всегда добровольцев – „людей рыцарских"… Так, 19 сентября 1593 года Януш Островский писал канцлеру» о своем благоприятствовании тому, чтобы «почет людей рыцарских с Польши на собственный свой счет против поганина» (Леп'явко С.

BIBLIOTECA ŞTIINŢIFICĂ CENTRALĂ "ALEXANDRU" A ASM

Казацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернігів, 1996. С. 98 и др.). Другой современный автор – Виталий Щербак приводит дополнительные сведения, касающиеся нашей проблемы. Так, отмечая факт участия казаков в очередном народном восстании 1637 г., автор ссылается на мнение Станислава Конецпольского подавшего прошение в вольный Сейм о ежегодном назначении вместо старшего реестра королевского комиссара – человека «шляхетного сословия, сводимого в *делах рыцарских*, который бы сдерживал казацкое войско от бунтов, всегда по потребности Речи Посполитой прибывал в указанное место и время. Полковники и есаулы также должны были быть из шляхты, посвященные в *рыцарское ремесло*. На должность сотников и атаманов следует выбирать заслуженных *людей рыцарски* (выделено мной – В. С.)» (Щербак В. Козацтво XVI – першої половини XVII ст.: як потенційний чинник українського державотворення // Terra cossacorum: студії з давньої і нової історії України. Науковий збірник на пошану доктора історичних наук, професора Валерія Степанкова. Київ, 2007. С. 38).

Определенные черты европейской элитарности в процессе исторического развития сформировали в себе восточные романцы (Alexianu Al. Acest ev mediu romanesc. Însemnări de iconografie şi artă veche pământeană. Bucureşti, 1973. P. 221-235.), привнеся элементы элитарности в этнокультурные традиции служилого боярства, в немалой степени заимствовав их от венгерских феодалов, в частности в период формирования молдавской государственности. При приеме в орден моральное состояние кандидата в расчет не принималось. Например, по праву, дарованному Папой Гонорием II, крестоносцы могли принимать в свои ряды даже явных преступников. Таким образом, тот, кто хотел избежать наказания за свои преступления, находил защиту в рядах ордена (http://palomnic.org/history/politika/krestonos/3/). Не менее показательные примеры известны и среди казачества, когда в кошт принимали лиц далеко не праведного поведения.

[2] См. Бути лицарем заради майбутнього! // Лицарство №13 (18) серпень-вересень 2006. С. 1.

[3] См. Там же. С. 4.

[4] Нельзя забывать, что среди претендентов на рыцарство могут быть и представители высоких родов, ощутившие в новых условиях зов благородной крови.

Rezumat

În articolul autorul se concentrează asupra problemei influenţei organizaţiei etnoculturale cu acces limitat (în cazul concret „Ordinul cavaleresc Arhistratigul Mihail" apt influenţeze mobilizarea elitei etnice şi mecanismele, ascendente asupra valorii etnice a inteligenţei, ca exemplu, asupra grupei de populaţie etnosocială ucraineasc din Republica Moldova. Scopul acestei publicaţii este de a demonstra cititorului posibilităţile mobilizatoare a comunităţii corporative asupra elitei etnice. Autorul ajunge la concluzia, că rolul mobilizator al asociaţiei cu acces limitat şi politica ei sunt capabile de a crea anumite repare valorice pentru a influenţa elita etnică şi valorile ei etnice, ceea ce obţine un special ecou în codiţii de încercuire de etnie străină.

Cuvinte cheie: mobilizare, mobilizare etnică, inteligenţia naţională, ordin cavaleresc, valori etnice, asociaţia etnoculturală cu acces limitat.

Резюме

В публикации автор останавливается на проблеме влияния этнокультурной организации с ограниченным доступом (в конкретном случае «Рыцарский Орден Архистратига Михаила»), способной оказывать влияние на мобилизацию этнической элиты, и механизмах воздействия на этнические ценности интеллигенции на примере украинской этносоциальной группы населения в Республике Молдова. Целью данной публикации является демонстрация читателю мобилизационных возможностей і корпоративного сообщества на этническую элиту. Автор приходит к выводу, что мобилизационная роль организации с ограниченным доступом и ее политика способны формировать определенные ценностные ориентиры, воздействовать на этническую элиту и ее этнические ценности, что получает особое звучание в условиях иноэтнического окружения.

Ключевые слова: мобилизация, этническая мобилизация, этническая элита, национальная интеллигенция, рыцарский орден, этнические ценности, этнокультурная организация с ограниченным доступом.

Summary

In the article the author focuses on the problem of influence of ethno-cultural organization with limited access (in this case, Michael's Knights Order) that can have an impact on the mobilization of ethnic elite as well as on the mechanisms of influence on ethnic values of the intelligentsia, basing on the example of Ukrainian ethnosocial group of population in the Republic of Moldova. The purpose of the article is to demonstrate mobilization opportunities of corporate society on ethnic elite. The author makes a conclusion that mobilizative role of the organization with limited access and its policy can form definite values and have an impact on ethnic elite, its ethnic values. In the conditions of multiculturalism it acquires peculiar perception.

Key words: mobilization, ethnic mobilization, ethnic elite, national intelligentsia, Knights Order, ethnic values, ethno-cultural organization with limited access.

Z. ŞOFRANSKY

REMINISCENŢE TRACO-DACE ÎN ARTA DECORATIVĂ RUSĂ

Împrumutul reciproc dintre arta daco-sarmată şi arta triburilor păgâne din Rusia de Nord. Reminiscenţele Cultului solar, Cultului agrar, Zeiţei-mamă etc. Influenţele asupra artei arealului carpato-danubiano-pontic a popoarelor din sud: Grecia, Egipt; din vest: Iran-Persia; din est: celţii; din Nord: sciţii, sarmaţii etc.

Compoziţia de suget a *cavalerului trac* sau *călăreţul danubian*, prezenta în antichitate o compoziţie simbolică alcătuită din *călăreţul trac* asociat cu *zeiţa-mamă* sau *pomul vieţii*, unde intră şi diverse componente, cum ar fi păsări, animale, flori etc.

În urma temperiilor vieţii compoziţia călăreţul – zeiţa – copacul (pomul), preluată la început de proslavii de sud (ultimele secole î.e.n.), cu timpul s-a deplasat înspre Rusia Kieveană, ca apoi să ajungă în regiunile de nord a viitoarei Rusii.

Acest împrumut a fost într-atât de valorificat că reminiscenţele sale în secolele XVIII-XIX erau destul de răspândite în cusăturile din multe regiuni de nord

(Novgorod, Smolensc, Iaroslav, Reazani etc.). Chiar şi în zilele noastre se pot depista astfel de compoziţii de suget, purtând un conţinut semantic din vremurile cele mai îndepărtate ale arealului carpato-danubiano-pontic, acolo unde i s-a hărăzit posibilitatea de a se naşte şi a se răspândi atât în părţile de nord, cât şi aproape în toate regiunile vecine ale Europei de Vest.

Rădăcinile artei populare din arealul carpato-danubiano-pontic, în particular, cât şi a celei mondiale, în general, necesită cercetări în epoci anterioare.

Credinţele neolitice au dat naştere *Cultului agrar* al fertilităţii şi fecundităţii, iar apoi a *Cultului solar*, cu o bogată gamă de semne simbolice intrate în tezaurul decorativ al triburilor ilirice şi a celor trace din peninsula Balcanică din masa cărora s-au desprins geto-dacii-pontici şi nord-dunăreni.

În mijlocul mileniului V î.e.n., civilizaţia agro-pastorală a acestor popoare era în perioada prosperării, înfloririi.

Pătrunderea influenţei greceşti, prin coloniile de pe ţărmul Mării Negre (sec. VI î.e.n.), şi a celei scitice (sec. VII î.e.n.), puternic marcată de civilizaţia orientală şi cea elenică, a contribuit la introducerea elementelor decorative animaliere în arta traco-getică şi altoiul de cultură celtă (sec. III î.e.n.) a influenţat pozitiv dezvoltarea civilizaţiei geto-dace (Şofransky, 2002, 11, 33, 61).

Semantica semnelor ornamentale principale, depistate în săpăturile arheologice, a păstrat informaţiile primordiale, iar cu timpul ea a suferit unele adaosuri şi completări.

Mitologia agrară atribuia arborilor un rol cosmogonic şi antropogonic. De viaţa arborilor se lega structura cosmosului (arborele cosmic) şi soarta omului (arborele vieţii).

Cele mai vechi piese arheologice atestă prezenţa *coloanei cerului* în comuna primitivă din epoca neolitică. În această perioadă semnele primare – simbolurile, au fost permanentizate la rang de sacru – *Cerul-Tată, Zeiţa-Mamă, Pământul*. Cu timpul s-au consolidat şapte semne primare: coloana, unghiul, rombul, haşura, segmente gemene, cercul, spirala. Fiecare element purta încărcătură simbolică, ce corespundea *Cultului agrar* şi *Cultului solar*.

Vorbind de epoca bronzului şi a fierului se poate constata că odată cu apariţia simbolurilor noi s-au păstrat şi unele semne ale *Cultului agrar* şi ale *Cultului solar* (Şofransky, 2002, 12).

Cu timpul în arealul carpatin, cât şi în regiunile învecinate, în arta populară au căpătat amploare semnele sacre, cum ar fi: *coloana cerului, arborele vieţii, cavalerul trac, zeiţa-mamă, coarnele berbecului* etc. (Vulcănescu, 1979, 33).

În România până în zilele noastre pe ţesături, cusături etc. se întâlnesc compoziţii cu copaci sau femei între două păsări, ghiveci cu flori etc., ce ar putea avea filiaţie cu *pomul vieţii* şi *zeiţa-mamă*, care au parvenit de la premergătorii noştri: iliri, traci, geţi, daci. Semantica şi simbolica ornamentului *pomul-vieţii* reprezintă închipuirile strămoşilor noştri despre ciclul vieţii şi legătura cu viaţa de apoi, iar *zeiţa-mamă* este considerată ca o forţă supremă ce ocroteşte pământul, asigură roadă, păzeşte omul de forţele malefice.

În unele lucrări etnografice de la noi s-au făcut referiri la existenţa în cusăturile ruseşti a ornamentelor *zeiţa-mamă* şi *cavalerul trac* strâns legate între ele. Însă referinţele respective erau prea vagi, neîntemeiate, astfel că pentru transparenţă a fost necesar să consultăm literatura de specialitate rusă, cum ar fi: V. V. Stasov, *Ornamentul popular rus*; V. A. Gorodţov, *Elemente religioase daco-sarmate în creaţia populară a culturii ruse*; G. S. Maslova, *Ornamentul broderiei ruse*; M. A. Necrasova, *Arta populară ca parte componentă a culturii*; G. M. Razina, *Creaţia populară rusă*; V. A. Răbacov, *Elementele străvechi în creaţia artistică rusă*; I. I. Şanghina, *Motivele broderiei ruse pe ştergarele rituale din secolele XIX-XX. Despre semantica motivelor străvechi a broderiei de subiect.*

Dintre operele savanţilor români legate de problematica compoziţiei decorative *zeiţa-mamă* şi *cavalerul trac* au fost studiate lucrările: R. Vulcănescu, *Coloana cerului*; P. Petrescu, *Motive decorative celebre*; N. Dunăre, *Ornamentica tradiţională comparată*.

Etnografii şi arheologii moldoveni sunt prezenţi mai lapidar: V. Marchevici, V. Dergaciov, V. Zelenciuc, E. Postolachi, M. Livşiţ.

Începuturile artei populare în arealul carpato-balcanic – Cultul solar şi Cultul agrar – arta tracică.

Fiecare popor în istoria sa lungă a dezvoltat o artă decorativă (dar şi simbolică), începând cu epoca neolitică şi până în zilele noastre. Aşa au procedat tracii – geţii – dacii, aşa au procedat slavii, slavii ruşi, aşa au procedat şi alte popoare, care au avut destinul de o istorie îmbelşugată în secole (milenii) şi în diverse îndeletniciri, tradiţii, obiceiuri şi datini.

Despre arta traco-getică din arealul carpato-danubiano-pontic au scris cele mai renumite personalităţi române ca M. Eliade, *Sacrul şi profanul* (Eliade, 1992), *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (Eliade, 1981); N Iorga, *Scrieri despre artă. Originile artei populare româneşti* (Iorga, 1968); R. Vulcănescu, *Coloana cerului* (Vulcănescu, 1979) etc.

Din Republica Moldova menţionăm arheologii V. Marchevici, Mărturii ale trecutului (Marchevici, 1985) şi Triburile tripoliene timpurii din nordul Moldovei (Marchevici, 1981); V. Dergaciov, Monumentele tripoliene târzii (Dergaciov, 1980), Monumentele din epoca de bronz (Dergaciov, 1973) şi Piesele de metal către problema genezei culturilor galştatului tardiv din arealul carpato-danubiano-nordpontic (Dergaciov, 1997).

La M. Eliade citim: „Locuinţa populaţiilor primitive prezintă un stâlp central, care este asimilat cu Axis Mundi, cu Coloana Cosmică sau cu Arborele Lumii care, după cum a mai fost menţionat, unesc Pământul cu Cerul (Eliade, 1992, 51). Sau „Cultul megalitic al morţilor implica, în afară de diferite ceremonii (procesiuni, dansuri), ofrande (alimente, băuturi), şi sacrificii săvârşite lângă monumente (stâlpi, copaci), şi prânzuri rituale deasupra mormintelor (Eliade, 1981, 121).

La fel comentează şi N. Iorga obiceiurile populare.

Cu mii de ani în urmă pe teritoriul Moldovei şi a regiunilor învecinate locuiau triburi tripoliene, care aveau o artă bogată la acea vreme: ceramică pictată, ţesături sacre, figurine de lut etc.

„În epoca paleolitic omul era meşter la toate. Din

cremene, os, lemn îşi făcea unelte, răzuitoare, cuţite, vârfuri de săgeată sau de suliţe" (Marchevici, 1985, 12). Către mileniul şapte înaintea erei noastre omul a trecut la viaţa sedentară, a început să se îndeletnicească cu agricultura şi creşterea animalelor. În această perioadă în Moldova trăiau triburile culturii bugo-nistrene. Aceste triburi cultivau grâu, leguminoase, creşteau bovine, ovine, cai ş. a. (Marchevici, 1985, 12). Către începutul mileniului V î.e.n. au apărut *vase de lut*, înfrumuseţate cu ornament adâncit sau pe suprafaţă netedă. Spre sfârşitul mileniului cinci î.e.n. pe pământurile pruto-nistrene au pătruns din Europa centrală purtătorii culturii *bandliniare* – oale sferiforme cu ornament ce se aseamănă cu capete de note muzicale. La sfârşitul mileniului cinci – începutul mileniului patru î. e. n., ca urmare a sintezei artei triburilor culturii Boian, care au pătruns pe aceste pământuri de pe malurile Dunării inferioare, ia naştere o nouă cultură – Tripolie. Dezvoltarea acesteia a durat un mileniu şi jumătate şi a atins un nivel înalt, fiecare treaptă a căreia se caracteriza prin anumite particularităţi. Tripolienii îşi construiau case, confecţionau obiecte din aramă, din ceramică ş. a. Ceramica tripoliană purta ornament pictat în culorile neagră, roşie şi albă (Marchevici, 1985, 13).

Banda văluroasă ori spirala era identificată de strămoşii noştri îndepărtaţi cu un *şarpe binefăcător, stăpânitor al ploilor*. De pe acele timpuri au fost descoperite şi *construcţii de cult*, cu altar rotund şi jertfelnic cruciform.

Tripolienii cunoşteau tehnologia de ardere a ceramicii în cuptoare cu două etaje, au creat forme, noi obiecte, noi elemente ornamentale inspirate din credinţele lor: ovaluri – simboluri ale marii zeiţe-mamă; din bande zimţate – semne ale pământului prelucrat; semiovaluri – nori aducători de ploaie ş. a. [Marchevici, 1985, 16]. După alte surse, ornamentul pe ceramică era compus din spirale; fâşii de linii paralele; sinusoide; cercuri concentrice sau cu cruci înscrise; festoane; roţi cu spiţe; figuri de animale – păsări, câini, boi, şerpi; semne astrale: solare, lunare; figuri geometrice: pătrate, romburi, triunghiuri, S-uri; semne ale zeităţii boului: M, W, V etc. (Marchevici, 1981. 21).

Reprezentările ideologice din acea epocă pot fi caracterizate prin noţiunea de „cultul tribal", ce corespunde totalităţii credinţelor, miturilor şi ritualurilor ale triburilor tripoliene tardive. În societatea gentilică omogenitatea mediului social se manifestă prin absenţa unor specialişti anume pentru executarea funcţiilor religioase. Aceasta subliniază faptul, că la tripolieni lipsea casta de sacerdoţi, care să se deosebească de societatea tribală. Cultului tribal tripolian îi erau caracteristice trăsături de fetişizm, animism şi magie (Marchevici, 1985, 152).

Săpăturile arheologice indică prezenţa idolilor, ce reprezentau chipuri feminine – zeităţi şi erau destinate cultului fertilităţii, legat de cultul soarelui. Era cunoscut şi cultul Marei-Zeiţe-Mamă (Marchevici, 1985, 155).

La mijlocul mileniului trei î.e.n. tripolienii se retrag spre nordul Mării Negre sub presiunea altor triburi (epoca bronzului şi cea a fierului timpuriu – aşa numită cultura Noua).

Pe timpul lui Herodot în nordul Mării Negre se aflau traci, sciţi şi cimerieni (Marchevici, 1985, 17).

În mileniul întâi î.e.n. cea mai mare parte a populaţiei ţinutului dintre Prut şi Nistru era alcătuită din triburi ale tracilor de nord. La sfârşitul mileniului întâi î.e.n. pe pământurile Moldovei trăiau de acum triburi geto-dacice, care făceau parte din ramura de nord-est a tracilor târzii. Din acele timpuri au fost depistate unelte de muncă, obiecte de ceramică, vase mari cu torţi, vase în care se păstrau grânele.

Geţii au fost influenţaţi de civilizaţia romană, ei aveau legături comerciale cu coloniile greceşti de pe ţărmul Mării Negre. Influenţă puternică a culturii romane au suportat-o şi sarmaţii care populau ţinutul dintre Prut şi Nistru în ajunul erei noastre (Marchevici, 1985, 18).

În sec. II-III e. n. pe pământurile noastre trăiau triburile culturii Cerniahov. Era cunoscută roata olarului, sau găsit unelte de os şi de fier, ceramică, mărgele, cupe, podoabe, fibule, podoabe de argint, catarame, brăţări de argint ş.a. (Marchevici, 1985, 19). La sfârşitul secolului V – începutul sec. VI e. n. pe acest teritoriu au apărut slavii (probabil sarmaţii).

Lucrările enumerate ale arheologului V. Dergaciov sunt dedicate atât epocii tripoliene, cât şi epocii bronzului şi a fierului tardiv. „Trecerea de la epoca bronzului la cea timpurie a fierului, în arealul carpato-danubiano-nordpontic, a fost marcată de schimbări epocale, dintr-o parte, de dispariţia totală a culturilor tradiţionale din epoca finală a bronzului, iar din altă parte, o răspândire totală, de la Polesia până la Nistru a culturilor aşa numitului galstat frac timpuriu (Dergaciov, 1980, 6).

O serie de lucrări semnate de V. Vasilescu ne introduc în geneza, dinamica şi simbolismul semnelor decorative de la începuturi până la era nouă.

În *Semnele cerului – cultură şi civilizaţie carpatică* autorul expune principalele semne ale Cultului Solar din arealul carpato-danubiano-pontic şi anume: unghi, cerc, romb, spirală, pătrat, cruce ş. a. (Vasilescu, 1993, 121). Erau cunoscute zeităţi carpatice feminine purtătoare de simboluri, cum ar fi cultul solar al fertilităţii etc. (Vasilescu, 1993, 47). Dintre semnele pământului poate fi menţionat crucea dublă, oblică ş.a. (Vasilescu, 1996, 109).

Câteva exemple dintre simbolurile patrimoniale: Semnul *M* înseamnă viaţă, el confirmă existenţa Zeiţei – Dăruitoarea vieţii (Vasilescu, 1997, 53). *Spirala* reprezintă mersul şi semnificaţia aştrilor (Vasilescu, 1997, 209). *Rombul* ca semn închis a celor patru semne funcţionale – reprezintă dialogul cu Cerul, iar prin repetare a dat chip Coloanei cerului; *Cercul* – semnul vieţii fără de sfârşit (Vasilescu, 1997, 210). Din unghi s-a format triunghiul, semn hieratic şi emblematic al unor credinţe şi concepte doctrinare ce au urmat (Vasilescu, 1997, 260). Simbolica culorilor primare exprima – *roşu-ocru* – sursă a vieţii; *alb-os* – semn al vieţii veşnice; nuanţa de *negru-brun* – semn al fertilităţii (Vasilescu, 1997, 136).

Din cele expuse mai sus putem concluziona, că din cele mai vechi timpuri populaţia din arealul carpato-danubiano-pontic în dezvoltarea sa a dat dovadă de hărnicie asidue, a lucrat pământul, a studiat şi folosit natura înconjurătoare, a creat opere de artă, a creat obiceiuri şi datini din cele mai vestite în toată lumea, a crezut în idoli ca apoi să se creştinească, însă valoarea incontestabilă au lăsat o artă decorativă remarcabilă, care ne face şi în zilele noastre să o studiem, să o admirăm şi să o folosim în viaţa cotidiană.

Arta preslavilor şi a slavilor vechi, contemporani cu arta traco-getică din ultimele secole ale mileniului I î.e.n. – primele secole ale erei noi.

Influenţe şi împrumuturi.

Cunoştinţe despre arta preslavilor şi a slavilor vechi putem afla din lucrarea autorilor V. V. Ivanov şi V. N. Todorov *Studii în arealul antichităţii slave*, din lucrarea *Păgânismul din Rusia veche* de B. A. Râbacov şi din alte lucrări ale autorilor ruşi sau de alte etnii.

Lucrarea lui V. V. Ivanov şi V. N. Todorov este dedicată studiilor antichităţilor slave (preslave) şi structura a fost concentrată în jurul textului principal, care în mare parte determină alte texte, ce pot fi considerate din multe puncte de vedere ca derivate de la textul principal. Textul de bază are tangenţe incontestabile cu viaţa spirituală şi materială a slavilor străvechi. În părţile componente ale căruia participă unii termeni de bază, reconstrucţiei lexice şi frazeologice a lor şi sunt dedicate diviziunile etimologice ale lucrării date.

În acest scop a fost necesar să ne adresăm atât asupra unor informaţii despre tradiţiile vechi indoeuropene, cât şi asupra unor fapte istorice din arealele vecine – cel baltic şi cel balcanic. În zilele noastre fără contactul lingvistic şi cultural-istoric nu este posibil de a rezolva problemele de etnogeneză şi a antichităţii slave (Ivanov, Todorov, 1974, 3). Unele cuvinte ale slavilor străvechi coincid cu termeni vechi balcanici şi tracici, sau chiar şi ilirici (Ivanov, Todorov, 1974, 11). Slavii străvechi – sciţii şi sarmaţii – vorbeau o limbă de obârşie iraniană (Râbacov, 1987, 40).

În antichitatea veche pe întinsurile pământurilor proslave şi slave – Rusia Kieveană, Novgorod, Iaroslav etc. erau răspândite cultele aborigene şi antropogene Percun, Volos ş. a., cât şi zeiţa feminină a fertilităţii (Novgorod), uneori numită şi zeiţa-mamă (Râbacov, 1987, 141). Sărbătoarea semănatului de primăvară se înfăţişa ca o zeitate feminină, înconjurată de figuri de cai (ca şi pe cusăturile ruse din epoca contemporană), care în plan simbolic erau legate de soare şi apă.

Pe unele fibule vechi arheologii ruşi au descifrat ornamentul – figura feminină şi pomul vieţii (Râbacov, 1987, 204). Către sec. V e.n. populaţia din regiunile nordice ale viitoarei Rusii era alcătuită din triburi slave, pribaltice şi ugrofine, ca urmare a întrepătrunderii culturilor lor s-a efectuat simbiozul lor, devenind în viitor partea de bază a culturii slave (Râbacov, 1987, 251).

Între timp Rusia Kieveană a introdus reforma păgână, inclusiv în Novgorod. Populaţia semi-finlandeză din Novgorod n-a acceptat cultul impus violent. Apoi urmează creştinarea forţată, care de asemeni nu a fost pe placul populaţiei, mai ales de la sate. Ca urmare, o parte importantă de populaţie s-a deplasat înspre pădurile din regiunile de nord, ducând cu dânsa credinţele şi obiceiurile strămoşeşti (Râbacov, 1987, 254).

În acele vremuri pe întinsele pământuri slave erau cunoscute simbolurile solare şi ale pământului, substituirea semnului solar cu zeitate feminină, zeitatea feminină a agriculturii, zeitate feminină şi simboluri vegetale, zeiţa înconjurată de animale şi păsări etc. (Râbacov, 1987, 485).

Creştinismul, care în sec. XI-XII a înrâurit simţitor cultura oraşelor ruse încă mult timp nu a pătruns în satele din împrejurimi, adică populaţia de prin zonele păduroase timp îndelungat a rămas păgână (Râbacov, 1987, 518).

Aceasta a fost una din cauzele de ce *cavalerul trac* a dăinuit în arta rusă veche până în zilele noastre.

Arta traco-getică în arealul carpato-danubiano-pontic, mai ales în zona Dunării de jos.

Conform descoperirilor arheologice arta traco-getică s-a consolidat în arealul carpato-danubiano-pontic (mai ales în regiunea Dunării de jos) către secolele V-IV î.e.n.

Autorul D. Berciu în lucrarea sa *Arta traco-getică* relatează că „arta traco-getică – şi în general tracică – este o artă originală, formată pe un fond local multimilenar, la geneza căreia au participat, desigur, factorii străini, care au avut o influenţă de intensitate variabilă, dar nu ei au fost hotărâtori. Arta traco-getică este independentă de arta grecească, scitică sau celtică. Originalitatea şi vitalitatea acestei arte sunt unele dintre trăsăturile sale esenţiale, ca şi esenţa etnică tracică a sa. A fost stabilită prezenţa unei înrâuriri irano-persane şi frigiene în arta tracică, respectiv traco-getică (Berciu, 1968, 7).

Denumirea de artă traco-getică corespunde unei concepţii ştiinţifice, în sensul că ea se referă la o anumită regiune locuită de traci şi la o anumită perioadă, căreia îi va urma cea geto-dacă şi dacă [Berciu, 1968, 8]. Cercetările recente ale arheologilor sovietici făcute în R.S.S. Moldovenească au stabilit că geţii locuiau până la Nistru, unde se învecinau cu sciţii [Berciu, 1968, 12]. În arta traco-getică din perioada respectivă s-au consolidat unele semne decorative simbolice, cum ar fi „*călăreţul trac* (care este o reminiscenţă a cultului calului din arealul culturii tracice) sau *zeiţa-mamă* (imagine asemănătoare cu arta scitică sau sarmatică), ori a pătruns în arealul artei traco-getice prin filiera persano-elenistică" (Berciu, 1968, 34). „Pe unele piese decorative, datate cu perioada traco-getică, au fost depistate imagini de călăreţi în şa înarmaţi cu lance, sabie sau cu un arc, reprezentând, probabil, ostaşi sau vânători" (Berciu, 1968, 43). „Calul era un animal preferat al artiştilor lumii tracice, a cărei îndeletniciri era creşterea cailor, alături de agricultură" (Berciu, 1968, 109).

Între sciţi şi traci au existat legături destul de strânse. Contactul dintre traci şi sciţi a dus la influenţe reciproce multilaterale. Trebuie să se renunţe la vechea părere, potrivit căreia numai sciţii i-ar fi înrâurit pe traci. Descoperirile arheologice atestă tocmai direcţia inversă, de la traci spre sciţi, a unor asemenea piese etnografice, pe care le întâlnim şi în alte numeroase materiale descoperite pe teritoriile locuite de sciţi (Berciu, 1968, 169).

În arta traco-getică şi cea geto-dacă, se întâlnesc unele trăsături generale. Se ştie că repetarea motivelor sau unităţilor decorative este una dintre legile principale ale decoraţiunii şi ea a fost aplicată încă din vremuri foarte îndepărtate. Combinarea unor motive diferite şi repetarea lor crează o armonie a decoraţiunii (Berciu, 1968, 185).

De aici nu este greu de concluzionat, de ce anume în arealul carpato-danubiano-pontic, mai corect în zona Dunării de jos (actuala Dobrogea, Moldova, Basarabia ş. a.) ar fi putut fi „născute" şi chiar şi s-au „născut"

compoziţii decorative de gen cum ar fi *călăreţul trac, zeiţa-mamă, pomul vieţii* şi unele accesorii, care în ansamblu formează compoziţia *călăreţul trac*, dăinuit în arta autohtonă, arta rusă şi în multe alte regiuni învecinate sau influenţate.

Înrâurire şi influenţe reciproce a popoarelor conlocuitoare, vecine şi trecătoare asupra artei populare autohtone. Grecii, sciţii, sarmaţii, romanii, Bizanţul, celţii.

În acest compartiment aducem unele informaţii din operele câtorva savanţi autohtoni.

Din lucrarea etnologului G. Oprescu *Scrieri despre artă* aflăm că influenţa Romei şi a Bizanţului a avut perioade de înflorire şi de decădere, exercitându-se fie direct, fie prin intermediul altor culturi asupra popoarelor din fostul areal tracic. „Arta bizantină îşi trage numele de la cel al oraşului Bizanţ, măreaţa capitală a imperiului de Răsărit, unde, dintr-o fuziune a unor elemente rămase din arta clasică cu altele venite din Orientul asiatic apropiat, către secolul al V-lea, se naşte o nouă concepţie artistică, se nasc noi forme de reprezentare a personajelor sacre, a omului în genere şi a naturii"(Oprescu, 1966, 176).

În lucrarea *Locuinţa şi gospodăria ţăranului român*, semnată de G. Stoica, se menţionează că: „În ultimele decenii ale secolului XX au apărut lucrări (în etnologia română), care scot la iveală rădăcinile străvechi ale artei populare autohtone, şi care subliniază, că, judecând despre creaţia populară, este necesar să studiem nu numai tezaurul daco-roman şi cel bizantin, ci trebuie să ne adâncim în straturile culturilor neolitică şi a celui de bronz, cât şi a tradiţiilor artistice ale Europei, Orientului Mijlociu etc." (Stoica, 1984, 19).

O viziune mai amplă despre rădăcinile artei populare autohtone ne-o exprimă H. Daicoviciu în monografia *Dacii*, care ne spune, citez: „Către începutul erei noastre geto-dacii au creat o cultură aparte, asimilând numeroase şi variate influenţe externe venite de la greci, romani, sciţi, celţi, sarmaţi, goţi etc. Preocupările ştiinţifice (astronomice, medicale), cunoaşterea scrisului, cunoaşterea artei plastice constituiau mărturii ale studiului destul de înalt atins în ultimele două secole dinaintea cuceririi romane, de cultura materială şi spirituală a geto-dacilor [Daicoviciu, 1991, 65]. „Stilistica elementelor decorative la daci se datorează preferinţei acestora pentru desenul geometric » (Daicoviciu, 1991, 151).

Pentru a face o analiză profundă în scopul de a determina. **Simbiozul sau convieţuirea daco-sarmată în ultimele secole ale erei noi şi răspândirea compoziţiei de suget: Călăreţul trac – Zeiţa-mamă – Arborele vieţii, în spaţiul slavilor de sud** au fost investigate mai multe lucrări de referinţă. Astfel din monografia lui B. A. Râbacov *Păgânismul din Rusia Veche* aflăm unele date importante despre sarmaţi, inclusiv şi cine au mai apărut împreună cu ei pe pământurile noastre. „Una din cauzele deplasării triburilor proslave (schifi), în secolele înaintea erei noi, înspre părţile nordice ale Rusiei vechi constă în invazia sarmaţilor. Invazia sarmaţilor şi deplasarea triburilor de agricultori (schifi) înspre nord a durat circa 6 secole (Râbacov, 1987, 17).

„Invazia sarmaţilor în zona de stepă şi cea pădurosă dinspre malurile Donului a avut loc în sec. III î.e.n. Zona de contact dintre triburile proslave (scite) de pe Nipru şi sarmaţi se întindea pe o distanţă de 600 km. O parte din sciţi au fost nevoiţi să se deplaseze înspre zona danubiano-pontică. După cum scria Strabon: „Mulţi din sciţi (din Sciţia Mică) au fost împinşi peste Nistru şi Dunăre şi s-au aşezat în Tracia. O parte din Tracia purta uneori denumirea de Sciţia Mică" (Râbacov, 1987, 19).

La fel ne informează şi Pliniu: „Tracia începe de la malul Mării Negre, unde se varsă Dunărea. În sec. III-II î.e.n. în zona respectivă apar scoloţii (prosciţi sau sarmaţi) unde ei au ocupat o parte din pământurile tracilor (Râbacov, 1987, 20).

În urma invaziei sarmaţilor, „o parte din populaţia proslavă (sciţi) a fost nevoită să se deplaseze spre nord în părţile de nord ale Niprului (Râbacov, 1987, 21).

„Cu timpul dominaţia sarmaţilor (zona danubiano-pontică) a slăbit şi ei au fost nevoiţi să conlocuiască atât în oraşele antice greceşti de pe malul Mării Negre, cât şi cu populaţia băştinaşă. În sec I e.n sarmaţii s-au deplasat spre vest, trecând Carpaţii înspre Dacia, ocupând partea de şes a câmpiei dunărene" (Râbacov, 1987, 22).

Timpul şi locul unde se poate vorbi despre simbiozul sau cel puţin conlocuirea (paşnică) a dacilor şi sarmaţilor ca să putem vorbi de o influenţă daco-sarmată asupra artei decorative preslave ne relatează arheologul moldovean V. I. Grosu: „Poetul roman Ovidiu (exilat în Tomi – Dobrogea), în anii 8-18 e. n., menţionează că el trăieşte „între sarmaţi şi geţi" (Grosu, 1990, 9); Istoricul Tacit pe la anul 50 e.n. menţionează despre sarmaţi şi daci în regiunea Dunării de Jos. Către a. a. 60 a sec. I e. n., conform relatărilor lui Pliniu, la nord de Istra (Dunăre) locuiau diferite triburi: geţii, pe care romanii îi numeau daci, sarmaţii ş. a. (regiunile actuale ale Bugeacului şi Moldovei de Sud)" (Grosu, 1990, 11). Aceste câteva relatări ne dau închipuirea cam pe unde locuiau daco-sarmaţii la începutul sec. I e. n., regiune, din care se putea răspândi imaginea decorativă a compoziţiei de gen *Călăreţul-trac şi Zeiţa-mamă*.

Din monografia *Moldovenii*, semnată de specialiştii la. S. Grosul, A. M. Lazarev şi V. S. Zelenciuc, spicuim câteva informaţii despre viaţa sarmaţilor din regiunea danubiano-pontică din primele secole ale erei noi. „În sec. II-IV e. n. în regiunea carpato-nistreană locuiau triburile dace, sarmate ş. a. (Cultura cerneahov) (Grosul, 1977, 14). „Din mitologia Asiei Mici în regiunea riverană de nord a Mării Negre şi a Dunării a pătruns cultul Kibelei, care era considerată *mama tuturor zeităţilor*, care protejau natura şi asigurau fertilitate pământului. Începând din sec. III-IV e.n., în regiunile ce se aflau sub influenţa culturii greco-romană, s-au răspândit cultele egiptean, persan, sirian despre Mita, Kibela etc. (Grosul, 1977, 266) .

Aceste informaţii întăresc presupunerea că anume din regiunea Dunării de Jos s-a răspândit imaginea compoziţiei de gen *Cavalerul trac, Zeiţa-mamă* ş. a. în toate regiunile învecinate, inclusiv în regiunea slavilor de sud.

Aducem la cunoştinţa cititorului şi unele informaţii mai puţin cunoscute, cum ar fi statul antic Tira, aşezarea lui în locul viitorului Belgorod sau Cetatea Albă.

„Statul antic Tira era situat în delta Nistrului (actuala Cetatea-Albă). Tira de-a lungul întregii perioade antice

a fost un centru important al regiunii nord-vestic-pontică către care gravita populaţia Nistrului de Sud şi a interfluviului Nistru-Dunăre (Son, 1993, 3). „În decursul secolelor II-III e.n. Tira juca rolul unui punct de sprijin a prezenţei militare romane în arealul nord-vestic-pontic (intra în componenţa Imperiului roman – mijlocul sec I î. e. n. – sec. IV e.n.) – pe locul fortăreţei Cetatea Albă. Statul Tira menţinea legături economice şi culturale trainice cu provinciile Imperiului Roman situate la Dunăre (Son, 1993, 4).

În perioada respectivă artele decorative au atins un nivel însemnat: *Doi călăreţi în luptă* [Son, 1993, 5]; *Chipul unei zeităţi feminine* (Son, 1993, 25); *Chipul regelui – călăreţ-trac* provenit din provinciile dunărene (Son, 1993, 111); Din lumea antică estică a pătruns în regiunile Mării Negre cultul Kibelei – *mama-zeilor – marea-mamă* (Son, 1993, 112); s-a consolidat cultul Eroului – *călăreţ-trac* (Son, 1993, 117); relief reprezentând *călăreţul trac* (Son, 1993, 22).

Toate aceste informaţii reproduse în rândurile de mai sus ne dau posibilitatea de a localiza apariţia compoziţiei de gen *Călăreţul trac – Zeiţa-mamă – Copacul vieţii* în regiunea Traciei de Nord în apropierea Mării Negre, mai aproape de Sud (Basarabia). De aici slavii de sud şi-au însuşit acest tip de decor şi l-au dus până în zonele nordice ale viitoarei Rusii.

Descoperirea de către arheologii şi etnografii ruşi a genezei compoziţiei de suget *Călăreţul trac* din arta rusă veche de provenienţă daco-sarmată.

Prioritatea primului savant rus V. V. Stasov, care a întrevăzut vechimea şi semantica mitologico-religioasă a cusăturii (broderiei) ţărăneşti din regiunile nordice ale spaţiului rus, a fost expusă în două lucrări celebre: *Ornamentul popular rus* şi *Ornamentul slav şi de răsărit conform manuscriselor din antichitate şi din timpul de faţă*.

După relatările unor specialişti contemporani „V. V. Stasov primul a atras atenţia asupra legăturii subiectelor decorative a cusăturilor din regiunile nordice ale Rusiei cu simbolurile credinţelor precreştine (Necrasova, 1983, 9). Bineînţeles aceasta încă nu era rezolvarea problemei, deoarece el a presupus că aceste influenţe erau de origine finlandeză sau persană.

„Semnele vechi care s-au menţinut în cusătură până în sec. al XIX-lea pe ştergare decorative, uneori şi pe piese de metal sau de lemn erau semne de ornamentare adăugătoare cu simboluri de vrăjitorie şi farmec" (Stasov, 1872, 527).

Autorul principal al descoperirii a fost V. A. Gorodţov, care în lucrarea *Elemente religioase daco-sarmate în ornamentica populară rusă* a întrevăzut în broderia rusă veche o compoziţie de subiect, care consta într-o figură feminină centrală, alăturată de doi călăreţi pe cai. Vechimea acestui subiect V. A. Gorodţov a demonstrat-o, comparând-o cu compoziţiile de subiect analoge pe piesele rituale scito-sarmate (daco-sarmate) de la finele mil. I î. e. n. şi de pe iconiţele sacre ale popoarelor, ce locuiau în arealul dunărean-nord-pontic (dacii) în primele secole ale erei noi. După părerea lui V. A. Gorogţov broderia rusă de subiect are „înrudire genetică" cu arta dacilor.

Răspândirea compoziţiei de subiect (zeiţa-mamă, călăreţul-trac, pomul vieţii etc.), probabil, s-a petrecut în a. 107 d. Hr., ca rezultat al înfrângerii dacilor de către Traian (Veleţcaia, 1978, 7).

Un alt savant rus de valoare B. A. Râbacov scrie o lucrare, consacrată elementelor străvechi în creaţia rusă, concretizând zeitatea feminină alăturată de un călăreţ pe cal, în care savantul explică sensul şi importanţa descoperirii lui V. A. Gorodţov.

Vorbind despre importanţa descoperirii lui V. A. Gorodţov, profesorul B. A Râbacov scria: „În istoria studiului păgânismului slav a intervenit o schimbare bruscă în a. 1926, când V. A. Gorodţov a unit împreună până atunci două branşe ştiinţifice – etnografia şi arheologia. În urma acestei împreunări a câştigat atât materialul etnografic (cusătura de subiect), care a obţinut o perspectivă de două milenii, cât şi o reprezentare ştiinţifică a păgânismului rus vechi, care s-a îmbogăţit cu noi informaţii despre culte. În panteonul sărac al zeităţilor slavilor de răsărit, care se regăseau în manuscrise, ce veneau din ţinutul împădurit al bâlinelor şi poveştilor a apărut o zeitate misterioasă înconjurată de flori, animale, păsări şi călăreţi călărind solemn" Şi mai departe continuă autorul „ Semnificaţia descoperirii lui V. A. Gorodţov, care a indicat o asemănare nemaipomenită a cusăturilor din zonele de nord ale Rusiei cu cusăturile de subiect din lumea scito-sarmată şi dacică, era uimitor de semnificativă, încât a determinat direcţia studiilor de mai departe. Dacă mai înainte gândirea ştiinţifică se plasa mai ales între problemele legate de cultul Perunului, Velesului, Dajibogului şi Sribogului, atunci după publicarea lucrării lui V. A. Gorodţov atenţia cercetătorilor s-a comutat la analiza materialelor etnografice, la descifrarea sugetelor creaţiei populare. Însă ne cătând la importanţa incontestabilă a metodei retrospective, totuşi au rămas nerezolvate două grupe de întrebări: mai întâi, despre legătura de succesiune genetică între arta sarmato-dacă rituală de la sud şi cusătura rusă din zonele de nord ale Rusiei; în al doilea rând, despre esenţa cultului Marii Zeiţe, aprecierea locului ei în panteonul păgân slav" (Râbacov, 1948, 90).

V. A. Gorodţov a indicat numai segmentele de margine a lanţului genetic, a comparat obiecte, ce erau despărţite de două mii de ani, cât şi a indicat asemănarea nemaipomenită a semnelor, până la cele mai mici detalii.

În epoca sarmato-romană, în sec. I-IV e.n. o mulţime de imagini cu călăreţi au apărut pe malurile Dunării în Mizia, Dacia şi Panonia (Râbacov, 1948, 92).

În concluzie se poate afirma că influenţa elementelor de decor din lumea daco-sarmată, numită uneori scito-sarmată sau scito-dacă, are dovezi trainice, majoritatea savanţilor ruşi o aprobă, însă una din probleme încă atârnă în aer, şi anume, cum a ajuns influenţa respectivă – compoziţia de gen *Călăreţul trac, Zeiţa-mamă* ş.a. în zonele de nord ale Rusiei, pe când în zonele spre sud ea practic nu se resimte?

În ajutor ne vin alţi savanţi ruşi care au făcut cercetări în această direcţie.

Cum au acceptat savanţii ruşi descoperirea compoziţiei de subiect *călăreţul trac – zeiţa-mamă – pomul vieţii* în arta rusă veche, provenită din arealul daco-sarmatic.

Ca rezultat al relatărilor savanţilor Stasov, Gorodţov, Râbacov despre compoziţia de gen a cusăturilor vechi din Rusia – *Călăreţul trac* şi *Zeiţa-mamă* – de provenienţă daco-sarmată, s-a dezlănţuit un

aflux de studii în domeniul artei populare decorative, au găsit rezolvare multe probleme de stabilire a genezei şi a semanticii semnelor sacre, care au legătură cu cultele vechi ale soarelui, pământului, zeiţei-mamă etc.

În lucrarea *Creaţia populară rusă. Problemele artei decorative* autoarea G. M. Razina trasează direcţiile principale de studii în arta decorativă rusă şi ne spune despre arta populară următoarele; „Perceperea frumosului în artă, caracterului ideal estetic, la fel ca şi orice alt eveniment în viaţa poporului, toate acestea au un caracter istoric. În consecinţă este necesar de a studia problemele existenţei îndelungate a sugetelor tradiţionale, legate de credinţele şi cultele străvechi, apariţia cărora se pierde în secolele îndepărtate; viaţa lor îndelungată de asemenea caracterizează importanţa primordială a conţinutului artei populare decorative (Razina, 1970, 135). De asemenea autoarea îşi expune opiniile despre descoperirea recentă a lui V. Stasov, V Gorodţov şi B. Râbacov, cât şi a altor specialişti care au luat parte la discuţia în cauză: „Este de la sine evident, - spune autoarea – că V. V. Stasov, V. A. Gorodţov şi B. Râbacov sunt primii care au accentuat vechimea apariţiei pe cusăturile ruse a unor compoziţii de suget, şi nu greşesc, când utilizează acest material pentru a demonstra concepţiile lor faţă de geneza motivelor străvechi în arta decorativă rusă" (Razina, 1970, 135).

În articolul *Ornamentul popular rus – cusutul, broderia şi horboţica* din 1872 V. V. Stasov propune de a data ozoarele cusăturii ruse conform reprezentărilor pe frontispiciile unor manuscrise vechi, subliniind asemănarea între ele, cât şi asemănarea cu arta ornamentală a multor popoare vecine, V. V. Stasov a declarat categoric că desenul de pe ţesăturile ruse vechi nu este cel original, ci este împrumutat de la alte popoare. El consideră că aceste împrumuturi sunt venite pe filiera finlandeză, persană sau budistă. V. V. Stasov a fost primul, care a accentuat vechimea preistorică şi interpretarea metodologico-religioasă a conţinutului reprezentărilor pe cusăturile ţărăneşti (Razina, 1970, 214).

De o importanţă primordială în studiul artei decorative ruse a fost publicarea în 1926 a lucrării lui V. A. Gorodţov, *Elemente religioase daco-sarmate în creaţia populară rusă*. „Uimit *de vestigiile trecutului îndepărtat* în operele artei decorative populare, mai ales în cusături, savantul purcede înspre lămurirea conţinutului lor. În desenele geometrice el întrevede amintire vie a simbolurilor religioase a tuturor popoarelor – soare şi pasăre – semne ale binelui şi prosperităţii. Atenţia principală în articol este îndreptată asupra compoziţiilor decorative de suget, tipice pentru cusăturile ţărancelor ruse din regiunile nordice ale Rusiei. În primul rând întâlnim figura femeii - uneori este flancată de călăreţi pe cai. Uneori se adaugă semne cereşti. V. A. Gorodţov întrevede în aceste compoziţii scene, care oglindesc reprezentări vechi religioase. Figura centrală – zeiţa cerului şi a pământului. Substituentul ei – copacul – pomul vieţii; legătura lor însemna începutul vieţii. Zeiţei îi aparţin aerul, apa şi pământul. Simbolica lor aminteşte simbolurile de pe cusăturile ţărăneşti, amintind de cultul răspândit pretutindeni al *Zeiţei cerului*" (Razina, 1970, 219).

Pentru confirmarea acestor presupuneri B. A. Gorodţov se îndreaptă către imaginile din arta daco-sarmată, unde el întrevede simboluri şi chipuri apropiate după conţinut din arta rusă veche. Dacă analogiile, redate de V. A. Gorodţov, nu întotdeauna sunt destul de convingătoare, observaţiile făcute de el descoperă straturile vechi ale conţinutului artei populare decorative, chiar dacă un interval de milenii desparte cultura daco-sarmată de cusăturile ruse, iar savantul nu răspunde la întrebarea, cum au putut exista aceste sugete, totuşi observaţiile lui au o însemnătate de descoperire şi încă foarte rodnică (Razina, 1970, 219).

Un alt savant rus B. A. Râbacov, studiind una dintre cele mai răspândite variante a compoziţiei cu *zeiţa, cai şi păsări* pe cusăturile ruse din regiunile nordice, spune, că zeiţa prin ridicarea mâinilor în sus ea se adresează către Marea zeitate, pe care meşteriţa nici nu se încumetă să o înfăţişeze (Razina, 1970, 136).

Mulţi alţi savanţi ruşi indică urme ale Cultului pământului în reprezentarea figurii feminine – *Zeiţa mamă – a pământului*. Această reprezentare a Zeiţei mamă a pământului, chip legat de cultele agricole străvechi, este personificat în totul ce e viu, inclusiv pământul, care dă şi viaţă, şi bunurile vieţii.

Uneori se întâlneşte *pomul vieţii* fără figură feminină, deşi sensul acestor chipuri este practic acelaşi.

B. A. Râbacov a fost un cercetător de vază al istoriei şi culturii Rusiei vechi, el a avut inspiraţia de a lămuri multe din acele momente din viaţa subiectelor tradiţionale vechi ale culturilor ţărăneşti.

În articolul, *Elementele străvechi în creaţia populară rusă*, B. A. Râbacov prezintă o bază generală istorică, explică relaţiile reciprocă între popoare, care au avut posibilitatea de a avea comunicare în ce priveşte credinţele religioase şi cultură. În legăturile Rusiei vechi cu epoca scită şi sarmată (I mil. î. e. n. – începutul I mil. e. n.) B. A. Râbacov atribuie o importanţă majoră culturii anzilor (mijl. I mil. e.n.) de la care slavonismul păgân a avut multe de moştenit. „În epoca Rusiei Kievene arta profană a fost nevoită să se deplaseze înspre regiunile păduroase de nord – Smolensc, Novgorod, Iaroslav, Reazani etc., unde această artă era susţinută nu numai de mediul slav, ci şi în cel aborigen (ugrofin) cu vrăjitori şi magicieni (Razina, 1970, 219).

În continuare B. A. Râbacov presupune, că funcţiile semnelor decorative magice au trecut la cele religioase, iar motivele cele vechi ale culturii ruse continuau să existe sau în formă tradiţională, sau se transformau în imagini de gen: călăreţii se transformau în *cavaleri*, iar zeiţa – în *boieriţă*.

„Vorbind despre actualitatea studierii problemei conţinutului artei populare ruse, este necesar de a sublinia, că operele lui B. A. Râbacov, referitoare la istorie şi folclor, la istoria culturii şi a artei aplicate a Rusiei vechi au o importanţă majoră pentru rezolvarea problemelor esenţiale ale creaţiei populare, datorită faptului că savantul acorda o importanţă deosebită istoriei poporului şi culturii populare" (Razina, 1970, 220).

Cercetătoarea G. M. Razina face o analiză lucrării lui V. S. Voronov, contemporan de a lui V. A. Gorodţov, care a sesizat vechimea imaginii *calului, femeii şi pasării*. Dânsul a atras atenţia asupra faptului, că cele mai străvechi simboluri ale imaginilor vechi, aplicate pe jucăriile de argilă sunt *calul, femeia şi pasărea*, adică aceleaşi, ca şi pe cusătura rusă (Razina, 1970, 135).

„Unul din cele mai semnificative aporturi în literatura despre arta populară a fost menţionat de V. S. Voronov în monografia sa *Arta ţărănească – despre problemele actuale ale dezvoltării creaţiei populare*. El a subliniat sensul identic al artei populare, anume în acel loc, pe care el îl ocupă în viaţa poporului (Razina, 1970, 216).

Cartea lui V. S. Voronov până în prezent ocupă un loc deosebit în literatura despre arta populară, datorită faptului că autorul a avut dorinţa şi putinţa de a descoperi nu numai semnificaţia ideinică şi bogăţia duhovnicească a artei populare, ci şi autentică şi netrecătoare valoare artistică a operelor artistice create de popor" (Razina, 1970, 217).

G. M. Razina face o analiză profundă monografiei cercetătorului V. M. Vasilenco *Crestătura populară rusă şi zugrăvirea pe lemn din sec. XVIII-XX*, în care autorul studiază problemele generale ale creaţiei populare ruse. În capitolul dedicat tăieturilor în lemn V. M. Vasilenco include numeroase materiale şi referinţe, care sunt menite să descopere conţinutul compoziţiilor de suget şi a elementelor şi imaginilor decorative frecvente în arta ţărănească rusă. Savantul relatează despre proveniența lor veche, legătura lor cu Rusia veche, urmăreşte existenţa semnelor decorative în concordanţă cu folclorul, superstiţiile şi tradiţiile populare (Razina, 1970, 221).

Un specialist rus care şi-a exprimat părerea despre descoperirea *compoziţiei de gen* în arta rusă veche a fost **V. M. Vaculenco** în lucrarea *Despre conţinut în arta ţărănească rusă din sec. XIX*.

V. M. Vaculenco, cercetând opera cunoscutului etnograf rus A. V. Bacuşinschii în vremea sa a relatat că „pentru arta populară ţărănească este caracteristică diversitatea expresiei plastice: ornament geometric, ornament vegetal, îmbinarea lor unul cu altul în compoziţie complicată de subiect, care satisfăcător oglindeşte multitudinea de imaginaţii a ţăranilor şi, în sfârşit, integritatea exprimării imaginii, zgârcenia şi convingerea locală a modurilor de ornamentare, utilizarea maximală a proprietăţilor materialului" (Vaculenco, 1971, 136).

Iar despre un alt cercetător etnograf rus V. S. Voronov, V. M. Vaculenco subliniază că în monografia dânsului, în compartimentul dedicat cusăturilor, în concordanţă cu V. V. Stasov, indica „animale, păsări, pomul vieţii, figuri ale zeiţei feminine şi a călăreţilor cu mâinile ridicate în sus spre rugăciune" şi sublinia, că „aceste compoziţii complicate cu toate elementele lor vorbesc despre o perioadă străveche, care încă nu a fost studiată din punct de vedere al conţinutului lăuntric; nu este cunoscută originea lor; nu este descifrată legătura lor reciprocă; nu este stabilită esenţa lor ideinică". Este necesar de a remarca faptul, că la V. S. Voronov, ideea despre oglindire în cusăturile din zona de nord a ţării a zeităţilor profane s-a ivit practic în acelaşi timp cu a arheologului V. A. Gorodţov, care a depăşit un şir de factori din vremurile străvechi şi care demonstrează că în desenele ţărancelor ruse sunt oglindite imaginile semnelor ale timpurilor demult trecute. Important este că V. S. Voronov a indicat necesitatea de a pătrunde în ceea ce el numea „conţinutul lăuntric", adică în sensul autentic al imaginii (Vaculenco, 1971, 137).

În rezultatul apariţiei în 1926 a lucrării lui V. A. Gorodţov *Elemente religioase daco-sarmate în creaţia populară rusă* V. M. Vaculenco şi-a expus părerea despre această publicaţie, relatându-ne că autorul a întrevăzut în cusătura nordică rusă chipurile zeităţilor păgâne, probabil, a *Marii Zeiţe*, comentând că această lucrare a trasat direcţiile principale, încotr-o s-au îndreptat studiile ce se ocupau de arta populară. De atunci arta populară ţărănească, de fapt, a devenit o oglindă magică, în care mai mult sau mai puţin se întrezăreau chipurile formelor decorative ce au avut obârşia în timpurile străvechi (Vaculenco, 1971, 138).

V. M. Vaculenco în continuare ne spune că „În lucrările arheologilor ruşi, ce era şi de aşteptat, arta populară a fost antrenată pentru explicarea imaginilor semnelor decorative vechi, cum ar fi metoda comparativă. De exemplu, B. A. Râbacov pentru interpretarea semnelor din epoca slavă veche, s-a folosit de materialul autentic rus. Cu timpul arheologul B. A. Râbacov a devenit cel mai renumit reprezentant al savanţilor în domeniu de a da un sens nou explicaţiei originilor decorative vechi (Vaculenco, 1971, 138).

Pentru a întregi relatările arheologului B. A. Râbacov şi a cercetătorului V. A. Gorodţov despre originea elementelor decorative în arta rusă veche, ne vom referi şi la afirmaţiile cercetătorului **A. C. Cekalov.** În monografia sa *Sculptura populară de lemn în regiunile nordice ale Rusiei* autorul comentează că „Arheologul V. A. Gorodţov cu lucrarea sa *Elemente religioase daco-sarmate în creaţia populară rusă* a prevestit apariţia operei academicianului B. A. Râbacov *Elementele străvechi în creaţia populară rusă*" (Cekalov, 1974, 177). În continuare autorul ne spune că chipurile străvechi ale sculpturii populare în lemn, străbătând lumea daco-sarmată, îşi trag originea din antichitatea greco-romană şi orientală, cum ar fi, de exemplu, imaginea mamei străbune. Academicianul B. A. Râbacov, în plină concordanţă cu ideile lui V. A. Gorodţov, îi atribuia acestei zeităţi primul loc în panteonul păgânismului rus (Cekalov, 1974, 11).

O importanţă majoră a descoperirii lui V. A. Gorodţov a subliniat-o **I. I. Şanghina** în disertaţia intitulată *Motivele broderiei ruse pe ştergarele rituale din secolele XIX-XX* (Despre semantica motivelor străvechi ale broderiei de subiect).

Dintr-o serie de publicaţii dedicate scoaterii în evidenţă a motivelor (chipurilor, figurilor) broderiei de subiect şi de descifrare a viziunilor mitologice legate de ele, I. I. Şanghina evidenţiază articolul lui V. A. Gorodţov, apărut în 1926, în care dintr-o mulţime de motive a broderiei de subiect a evidenţiat o grupă de motive, geneza cărora, după părerea sa, se regăseşte în timpuri îndepărtate şi a expus o interpretare proprie despre sensul acestor motive.

V. A. Gorodţov a evidenţiat în broderia rusă veche o compoziţie de subiect, care constă dintr-o figură feminină centrală, încadrată de doi călăreţi pe cai. El a adăugat că figura feminină de obicei, este înconjurată de copaci şi păsări şi că ea – figura feminină – uneori capătă chipul unui copac. Vechimea acestor subiecte V. A. Gorodţov a demonstrat-o, comparându-le cu compoziţiile de subiect analoage cu cele de pe piesele rituale scito-sarmate de la finele mil. I î.e.n. şi de pe iconiţele sacre ale popoarelor ce locuiau în arealul dunărean-nordpontic în primele secole ale erei noi (Şanghina, 1975, 7).

O dovadă în plus pentru veridicitatea presupunerii lui V. A. Gorodţov despre vechimea acestei compoziţii este considerarea prezenţei alături de figurile menţionate (*călăreţ cu cal, zeiţa-mamă, arborele vieţii ş. a.*) a unor semne, care, de obicei, erau apreciate de savanţi ca simboluri străvechi (*rombul, meandrul, crucea ş. a.*)

Aceeaşi sistemă de dovezi a utilizat V. A. Gorodţov, pentru a rezolva problema provenirii imaginilor broderiei ruse şi a semanticii lor. După părerea savantului, broderia rusă de subiect are „înrudire genetică" cu arta dacilor. Răspândirea compoziţiilor de subiect (*zeiţa-mamă, călăreţul, pomul vieţii*), probabil, s-a petrecut către anul 107 e. n., ca rezultat a înfrângerii dacilor de către romani (Şanghina, 1975, 8).

Referitor la semantica compoziţiei imaginilor pe broderii, V. A. Gorodţov considera că figura feminină reprezintă Marea-Zeiţă, intermediară între Zeul-Mare şi oameni, Zeiţa cerului, mama zeilor şi a totului ce ne înconjoară. Concluzia principală a lui V. A. Gorodţov constă în faptul că compoziţia în discuţie are un caracter vechi de cult şi că ea se plasează în acelaşi rând cu astfel de imagini, cunoscute în vechime şi de alte popoare. V. A. Gorodţov are dreptate, când afirma că reprezentarea feminină şi cai este „mama tuturor vietăţilor de pe pământ şi că ea singură este începutul vieţii"(Şanghina, 1975, 18).

Continuăm opiniile savanţilor ruşi cu lucrarea *Simbolismul păgân al ritualurilor arhaice slave*, autoare **N. N. Veleţcaia**, care scria următoarele: „Rudimentele păgânismului în arta populară slavă, mai ales în ritualurile dedicate cultului strămoşesc, la care a contribuit reprezentarea conexiunii lumii pământeşti şi celei de dincolo. Pe strămoşi îi presupuneau că posedă tainele legăturii dintre forţele superioare ale lumii cereşti, pământeşti şi subterane" (Veleţcaia, 1978, 11).

„În închipuirile despre trecerea veşnică de la viaţă la moarte şi de la moarte la viaţă un rol hotărâtor îi aparţine noţiunii de *Copacul lumii* (copacul veşnic, pomul vieţii sau pomul ceresc)" (Veleţcaia, 1978, 11).

Cu alte cuvinte, în antichitatea slavă circulau diferite credinţe păgâne (cultul solar, cultul agrar, cultul morţilor etc.) reprezentate de *pomul vieţii, zeiţa cerească* etc.

O monografie care a avut un ecou deosebit în caracterizarea cusăturilor populare ruse este *Ornamentul broderiei populare ruse (în calitate de sursă istorico-etnografică)*, semnată de **G. S. Maslova**.

În această lucrare autoarea face o analiză amplă a mai multor cercetători, care au abordat prolema în discuţie. Cercetătoarea precizează aportul lui V. V. Stasov despre descifrarea rădăcinilor decorului rus. Analizând decorul cusăturilor ruse (ştergare, acoperământuri, feţe de masă, ţesături decorative etc.) G. S. Maslova subliniază că „vestitul etnograf rus V. V. Stasov a fost primul care a atras atenţia asupra legăturii sugetelor decorative a cusăturilor din regiunile de nord ale Rusiei cu simbolurile credinţelor precreştine. La început V. V. Stasov s-a referit la influenţele finlandeze şi persane" (Maslova, 1978, 9).

Alţi autori indicau asemănarea decorului cusăturilor ruse cu arta popoarelor din Asia răsăriteană, cu arta epocii romane tardive, cu arta triburilor germanice păgâne, şi, în sfârşit, cu arta creştină sau bizantină.

Principala lucrare generalizatoare referitoare la cusătura rusă este cartea-album a lui V. V. Stasov *Ornamentul popular rus*, care a influenţat cu mult autorii ulteriori.

G. G. Maslova a evidenţiat prioritatea lui V. V. Stasov, care a stabilit arealul de răspândire a motivelor decorative de pe cusături. În continuare alţi cercetători au nominalizat regiunile din nordul Rusiei: Novgorod, Petersburg, Oloneţ, Vologda, Arhanghelsc, Pscov, în care prevala cusătura de subiect de tip arhaic (Maslova, 1978, 9).

În scurt timp au apărut lucrări dedicate studiului ornamentului de subiect a cusăturii nordice. Aici G. G. Maslova indică articolul arheologului V. A. Gorodţov, editat în „Publicaţiile Muzeului istoric", lucrare ce a trasat pe mult timp direcţiile de investigaţii a ornamentului de subiect a artei cusăturii din regiunile nordice ale Rusiei. Lucrarea era direcţionată asupra dezvoltării semnificaţiei semantice a compoziţiilor complexe de pe desenul cusăturilor, din care V. A. Gorodţov a întrezărit în ele reprezentarea închinării Marei zeiţe-mamă – divinitate feminină a pământului şi a fertilităţii. În acelaşi timp el a indicat sursele paralele ale acestor compoziţii de subiect, depistând în ele legături genetice cu arta daco-sarmată din primele secole ale erei noi (Maslova, 1978, 9).

Un alt specialist, remarcat de G. S. Maslova este B. A. Râbacov, care a dezvoltat în continuare ideile lui V. A. Gorodţov şi care a depus eforturi fructuoase în ceea ce priveşte dezvăluirea genezei şi precizarea semanticii motivelor ornamentale arhaice din arta rusă în articolul său *Elementele străvechi în creaţia populară rusă* (Maslova, 1978, 10).

În ce priveşte comentariile etnografei G. S. Maslova despre cusăturile de subiect ruse, autoarea relatează că „În arealul rus din regiunile de nord-est pe cusături deseori se întâlneşte chipul *zeiţei-mamă* însoţit de *călăreţi*. Menţionăm doar câteva exemple, reprezentate pe ştergare, feţe de masă, volane de dantelă (pentru pat), acoperitoare pentru zestrea de nuntă: guberniile Petersburg, Kostroma, Iaroslav, Vologda, Pscov, Oloneţ). Deseori în aceste regiuni se întâlnesc şi alte chipuri semantice, cum ar fi *pomul vieţii, vazonul cu flori* etc. (Maslova, 1978, 24).

Motivul *zeiţei-mame* cu *călăreţi*, argumentează autoarea, este binecunoscut în mitologia şi iconografia culturilor agricole din ţările riverane din nordul Mării Mediterane, Asia Mică şi Caucaz. Cultul Marei Zeiţe a jucat un rol important în credinţele triburilor scite (sarmate?) din preajma Niprului şi a Mării Negre. Uneori se întâlneşte şi în arta populară din Europa de Vest (Maslova, 1978, 159).

Motivul *pomul vieţii cu păsări şi animale* de asemenea este răspândit în ţările europene. Un rol important la răspândirea motivelor răsăritene la jucat Bizanţul, unde motivul *pomul vieţii* era foarte răspândit pe ţesături şi cusături (Maslova, 1978, 196).

G. S. Maslova indică prezenţa în regiunile nordice a cusăturilor cu personaje antropomorfe de tip arhaic – Zeiţa şi călăreţul pe cal. Frecvent sunt întâlnite variante ale motivului figurii feminine şi a copacului (Maslova, 1978, 178).

Compoziţia triplă cu *zeiţa, călăreţi* şi *pomul vieţii* pe larg o putem întâlni şi în sec. XIX (Maslova, 1978, 183).

Concomitent cu studiile cusăturii de subiect din regiunile nord-vestice ale Rusiei, a fost necesar de a le compara cu alte surse: arheologice, etnografice, folclorice etc. Este îndreptăţit faptul de a colabora cu surse istorice, îndepărtate de ornamentul studiat de tip arhaic mai mult de un mileniu (Maslova, 1978, 185).

Un cercetător rus, care şi-a expus opiniile privitor la arta rusă veche şi la compoziţiile de gen, este etnografa **M. A. Necrasova**. În monografia *Arta populară ca parte componentă a culturii. Teoria şi practica,* autoarea vorbeşte despre zeiţă, călăreţi şi pomul vieţii, argumentând că „Imaginea centrală a figurii feminine ruse cu acoperitoare pe cap, ducând de căpăstru o pereche de cai, de obicei, se asocia cu zeiţa florilor din apusul italian vechi, însă în studiul artei populare ruse nimeni nu a atras atenţia, că imaginea femeii cu cai alăturaţi are ca prototip motivul străvechi slav cu doi cai ce formează reprezentarea fertilităţii Pământului. După cum se ştie, această imagine este frecvent întâlnită în arta populară rusă, în cusături, ţesături, în fasonarea şi decorarea lemnului etc. (Necrasova, 1983, 33).

În arta populară simbolul vechi al *pomului vieţii* evocă chipul antenăscătoarei – *mama pământului*. În cusătura populară rusă uşor se descifrează transformarea chipului feminin în *pomul vieţii* (Necrasova, 1983, 42).

Opiniile savanţilor români despre *călăreţul trac* din regiunile nordice ale Rusiei.

În literatura română de specialitate găsim unele date importante despre triburile scito-sarmate în arealul carpato-danubiano-pontic şi despre compoziţiile de gen pe întinsurile de stepă până la pădurile nordice ale Rusiei.

Celebrul savant **R. Vulcănescu** în renumita lucrare *Coloana cerului* ne vorbeşte despre simbolurile decorative sacre, argumentând că mitologia agrară atribuia arborilor un rol cosmogonic şi antropogonic. De viaţa arborilor se lega structura cosmosului (*arborele cosmic*) şi soarta omului (*arborele vieţii*) întruchipată, mai ales, în brad (stejar). La traci, bradul era prezent în toate manifestările rituale şi ceremoniale ce ţin de adorarea aştrilor, de ciclul vieţii şi de ciclul calendaristic (Vulcănescu, 1972, 7). „De-a lungul istoriei Coloana cerului a cumulat trei funcţiuni etno-culturale: o funcţiune magică, o funcţiune mitologică şi una artistică" (Vulcănescu, 1972, 165).

Un alt savant român **P. Petrescu** în lucrarea *Motive decorative celebre*, studiind arta decorativă populară autohtonă (semantica semnelor şi a unor compoziţii ornamentale), şi expunându-şi unele păreri despre raportul semnelor şi simbolurilor trace, danubiene, dacice cu arta cusăturilor ruse de la începuturile mileniului I e. n., ne spune, citez: „Amintim celebrele vase de la Cucuteni şi Ariuşd, pentru a întregi imaginea unei ceramici neolitice de mare valoare artistică, al cărei sistem oriental bazat pe combinaţiile spiralei şi a meandrului de diferite forme, i-a asigurat un loc stabil în civilizaţia europeană şi căreia arheologii cu renume i-au recunoscut ca loc de dezvoltare spaţiul carpato-danubiano-pontic (Petrescu, 1971, 25).

Până în prezent pe scoarţe olteneşti întâlnim des imaginea vasului cu flori şi a păsărilor, fie afrontate, fie în vârful ramurilor. Păsările afrontate, încadrând o plantă cu rădăcină, este una din formele cele mai frecvente ale pomului vieţii în arta populară, atât la noi, cât şi la alte popoare. Exemple de acest fel se găsesc în toată arta aplicată din arealul european, inclusiv şi în textilele ruseşti. În forme şi pe piese textile asemănătoare se întâlneşte şi imaginea cavalerului, călare pe un cal înzăuat. Câte doi călăreţi afrontaţi păzesc o floare. Grupele de călăreţi uneori sunt separate, ca şi perechile de păsări, de o floare sau de un arbore (Petrescu, 1979, 64).

În arta română din diferite secole sunt prezente imaginile *călăreţului trac* sau *cavalerului danubian,* dar constatarea coincidenţei nu poate fi evitată, întrucât la distanţe de secole, dacă nu de milenii, preferinţa în materie ornamentală a întregii regiuni de la Dunărea de Jos pentru călăreţi este evidentă (Petrescu, 1979, 101). Acelaşi lucru se poate spune şi despre frecvenţa *călăreţului trac* în arta rusă veche, cât şi în timpurile mai apropiate.

Mai amănunţit, cu multiple exemple explicative, etnologul **N. Dunăre**, a studiat rădăcinile comune ale artei compoziţiilor de gen din Rusia veche (*zeiţa-mamă, cavalerul trac, arborele cu păsări sau animale – arborele vieţii*) cu arta tracică şi dacică din arealul Dunării de Jos şi din regiunile învecinate.

Dacia se află la răscrucea drumurilor dintre Europa şi Asia Mică şi, ca urmare, dintre variatele realizări ale artei geometrice şi celei negeometrice. Situaţia este reflectată printr-o serie întreagă de constatări arheologice din care menţionăm pe cele mai elocvente: existenţa ornamentelor constând din linii punctate ori zgâriate, cu caracter pur geometric, cu serii de roţi solare, zigzaguri, spirale; motivul geometric hallstatian al crucii încercuite; brăţările în formă de spirale atribuite artei metalelor din Carpaţi; zoomorfismul ionic răspândit în Dacia; descoperiri zoomorfe negeometrice de origine asiatică, dar stilizate geometric în Dacia; prezenţa simbolurilor sudice ale Zeului soarelui (discul, roata): numeroase reprezentări ale motivului *călăreţul solar, traco-iranian, traco-danubian* pe teritoriul Daciei; caracterul local al multora din formele decorative etc. În contextul interferenţelor europene şi euro-asiatice din cuprinsul Daciei, se face totuşi remarcat stilul specific carpato-danubiano geometric, datând dinaintea venirii celţilor (Dunăre, 1979, 28). Aici **N. Dunăre** face referinţă şi la opiniile savantului rus V. A. Râbacov.

În continuare N. Dunăre dă o explicaţie amplă semanticii şi simbolicii acelui ornament decorativ, pe care noi îl numim *cavalerul trac, danubian* sau *carpatic*. Citez: "La încheierea prezentării grupei ornamentelor fiziomorfe, în general, şi al subgrupei celor antropomorfe, în special, am prevăzut un loc aparte compoziţiei cu o *structură semantică sincretică* cunoscută din antichitate şi până în zilele noastre şi concretizată sub mai multe denumiri: *cavalerul* sau *călăreţul trac, danubian, carpatic, cavalerul vânător, cavalerul paşnic, călăreţul* şi *calul*. În arta populară această compoziţie ornamentală se impune printr-o interpretare complexă, întemeiată pe un cert fond mitologic autohton, traco-dacic-romanic, caracterizat printr-o incontestabilă continuitate etnoculturală şi artistică populară în vechea arie tracică sud-est europeană. Iniţial *cavalerul trac* a exprimat un mit străvechi al populaţiilor traco-dacice: cultul vegetaţiei, al fertilităţii agrare, al vieţii de dincoace şi de dincolo, al

soarelui ş.a. În compoziţia studiată la *cavalerul trac* se adaugă *zeiţa-mamă, arbori* sau *flori* cu atribute vegetale sau zoomorfe (Dunăre, 1979, 98).

Săpăturile arheologice pe teritoriul României au dat posibilitate să precizăm: *călăreţul danubian* – cult autohton dacic şi *cavalerul trac* – din provinciile Tracia şi Moesia Inferior" (Dunăre 1979, 101). Cu alte cuvinte a fost stabilit că, de fapt, este vorba de două variante de divinităţi atestate în Dacia şi Dobrogea. Pe teritoriul carpato-balcanic sunt originari „cavalerii danubieni întâlniţi în imagini, mai ales, în Dacia. Cultul „cavalerului trac este bine răspândit în Dobrogea şi Dacia (Bărbulescu, Deletant, 1998, 89).

Opiniile cercetătorilor moldoveni despre soarta compoziţiei de gen *Călăreţul trac.*

D. Goberman în lucrarea sa *Floarea de piatră a Moldovei* ne informează, că coloanele de piatră ale galeriilor caselor de locuit din preajma Orheiului (Basarabia) adesea sunt ornamentate cu detalii tăiate în piatră: la unele vârfurile coarnelor sunt deplasate şi îndoite în jos, sau sunt răsucite, formând decorul *coarnele berbecului* (Goberman, 1970, 19), „Meşteşugul tăieturii în piatră frecvent se practică în regiunea centrală a Moldovei, des se aplică motivul *vazonul cu flori*, care prezintă o formă de trapez, din care iese o tulpină, iar crengile se termină cu frunze rombice. Astfel de ornament se găseşte şi pe covoare, cusături şi împletituri" (Goberman, 1970, 27).

Autorii lucrării *Arta decorativă populară din Moldova*, V. Zelencuc, M. Livşiţ afirmă că „Creaţia populară din secolele trecute nu-şi pierde importanţa nici în zilele noastre. Ea reprezintă o moştenire preţioasă de cunoaştere a trecutului, dar şi o sursă bogată de cultură artistică, ceea ce îmbogăţeşte arta contemporană" (Zelenciuc, 1968, 5). „Strămoşii moldovenilor – volohii (dacii) credeau în existenţa Zeiţei – protectoare a ţesutului, la fel ca şi în mitologia greacă era cunoscută zeiţa Atena" (Zelenciuc, 1968, 9). „În Moldova pe ştergare se întâlnesc motivele *coarnele berbecului, vazonul cu flori, zeiţa-mamă ş. a.* (Zelenciuc, 1968, 30).

„Unul din cele mai des întâlnite motive ornamentale este rombul cu două ramuri şi care poartă numele de *coarnele berbecului*. Acest motiv frecvent se întâlneşte în ornamentul ţesăturilor, pe covoare şi brâuri" (Zelenciuc, 1968, 40). „În broderia moldovenească deseori se aplică decor în formă de figură feminină – *zeiţa-mamă*" (Zelenciuc, 1968, 42). Autorii presupun că « în vechime chipul femeii era dedicat zeiţei ce reprezenta natura. În vremuri şi mai îndepărtate – în neolit – la populaţia arealului dunărean era răspândită credinţa în zeitate feminină a fertilităţii şi fecundităţii. Astfel de ornament era aplicat pe vase de lut sau se confecţionau statuete de lut în chip de femeie (zeiţă) (Zelenciuc, 1968, 42). Renumitului etnograf moldovean V. Zelenciuc îi era cunoscută lucrarea lui V. A. Gorodţov *Elemente religioase daco-sarmate în creaţia populară rusă* (Zelenciuc, 1968, 62).

Lucrările etnografei moldovence E. Postolachi confirmă faptul că „Pe covoare – scoarţe în Moldova cele mai frecvent întâlnite ornamente sunt *pomul vieţii, vazonul cu flori* ş.a. (E. Postolachi, 1987, 116). „Motivul *pomul vieţii* se întâlneşte pe diferite tipuri de covoare (a doua jumătate a secolului al XIX-lea) şi în toate zonele etnografice din Moldova" (Postolachi, 1987, 116). „Dintre elementele decorative a ştergarelor, ca şi pe covoare, se întâlneşte motivul *coarnele berbecului*" (Postolachi, 1987, 127).

Despre elementele daco-sarmate în creaţia populară rusă ne vorbeşte **M. Livşiţ** în lucrarea *Arta aplicată decorativă în Moldova*:

M. Livţiş, vorbind despre studiul artei populare remarcă faptul că operele artei populare uneori devin un fel de carte care permite de a descifra paginile pierdute ale istoriei poporului. El subliniază faptul, că profesorul rus V. A. Gorodţov, urmărind elementele daco-sarmate în arta populară rusă, scoate în evidenţă că „aici se găseşte cheia rezolvării problemei originii poporului rus, lămuririi cultelor străvechi şi regăsirii acelei patrii, din care ele au pătruns în regiunile actuale ale Rusiei contemporane. O importanţă asemănătoare o au studiile artei populare vechi pentru clasificarea problemei etnogenezei poporului moldovenesc, despre noţiuni şi credinţe străvechi, cât şi despre influenţa culturilor popoarelor vecine asupra artei populare autohtone (Livşiţ, 1980, 4).

Autorul menţionează despre utilizarea motivelor străvechi în arta tradiţională moldovenească. „În ornamentele de pe covoarele moldoveneşti frecvent se întâlnesc motivele *vazonul cu flori, pomul vieţii, buchete de flori etc.*" (Livşiţ, 1980, 8). „Deosebit de frumoase sunt casele din sudul republicii cu ornament de lemn traforat. La baza decorului stau motivele: *vazonul cu flori, figuri de cal* ş. a. (Livşiţ, 1980, 11). „Uneori pe tacâmurile de lemn este aplicat *pomul vieţii*" (Livşiţ, 1980, 16). „Artiştii de artă aplicată deseori reprezintă pe operele sale *vazonul cu flori, pomul vieţii* etc. (Livşiţ, 1980, 46).

Recent a apărut o lucrare elaborată de savanţii moldoveni A. Agachi, I. Caşu, D. Dragnev ş.a. *Dicţionar de istoria românilor*, în care găsim o explicaţie complexă a aşa numitei compoziţii de subiect: cavalerul trac – călăreţul dac, în care intră o *zeiţă, cai, pomul vieţii, flori* etc. (Agachi ş.a., 2005, 266).

Redăm esenţialul. *Cavalerul danubian* – divinitate de sorginte traco-geto-dacă al cărei nume antic este cunoscut fiind atestată numai prin prezentări figurative. A fost adorată în Dacia, Moesia, Panonia şi Dalmaţia, mai ales în sec. II-IV d. Hr. Apărut la traco-geţi, cultul a fost influienţat de unele elemente orientale şi greco-romane. Reprezentările constituie trei categorii principale: 1) care constau dintr-o divinitate feminină şi un cavaler; 2) divinitate feminină însoţită de doi călăreţi înarmaţi cu securi duble sau lance; 3) momente care prezintă banchetul divin.

Cavalerul trac – divinitate răspândită în mediul tracic. Cultul său s-a practicat pe larg în provinciile Tracia, Moesie şi unele regiuni din sud-estul Macedoniei. Se cunosc două tipuri de cavaleri traci: de zeu paşnic şi de zeu luptător. Cavalerul trac este redat în trei ipostaze: a) cavalerul la pas sau în stare de repaus; b) cavalerul la vânătoare pe un cal în galop; c) cavalerul întorcându-se de la vânătoare (Agachi ş. a., 2005, 267).

Limitarea la piesele arheologice de piatră întrucâtva a îngustat viziunile savanţilor despre ornamentul

cavalerul trac, însă în linii mari această lămurire este acceptată de lumea ştiinţifică şi de specialiştii din Republica Moldova.

În studiul prezent au fost efectuate investigaţii amănunţite a literaturii referitoare la arta populară rusă din cele mai străvechi timpuri până în zilele noastre. Au fost incluse date noi despre arta decorativă veche din arealul carpato-danubiano-pontic. Au fost expuse opiniile savanţilor din România şi Republica Moldova despre geneza compoziţiei de subiect *călăreţul trac* (*zeiţa-mamă, călăreţul trac* şi *pomul vieţii*) şi despre modul de răspândire a compoziţiei către popoarele învecinate, inclusiv către slavii de sud şi din zonele nordice ale Rusiei vechi.

În concluzie putem menţiona următoarele: compoziţia de gen *călăreţul trac* a fost studiată mai puţin şi prin acest studiu s-a încercat să se atribuie o atenţie în completarea rădăcinilor artei decorative autohtone şi a compoziţiilor de gen *călăreţul danubian* şi *cavalerul trac,* care au dus frumuseţea artei carpato-danubiano-pontice până la regiunile de nord ale Rusiei.

Ornamentele respective au fost moştenite de noi de la predecesorii noştri (traci, daci), compoziţiile *călăreţul danubian* şi *cavalerul trac, zeiţa-mamă* au fost împrumutate în antichitate de triburile învecinate, de la care în continuare au fost preluate de reprezentanţii culturilor slavă şi rusă, azi alcătuind un moment important în arta populară decorativă rusă.

Este semnificativ faptul că nu numai geţii, dacii, tracii, romanii au împrumutat (preluat) obiceiuri şi îndeletniciri de la popoarele conlocuitoare, vecine sau migratoare (Grecia Antică, Roma, celţi, goţi, turci, slavi etc.), dar s-au găsit şi vestigii grăitoare, că slavii sudici au împrumutat de la predecesorii noştri (traci, geţi, daci) şi cele mai vechi motive ornamentale autohtone de origine tracă şi daco-sarmată care au pătruns în arealul slavilor de nord – răsăriteni, devenind cu timpul elemente de bază ale artei decorative ruse.

Literatura

Agachi A., Caşu I, Dragnev D. ş. a. Dicţionar de istoria românilor, Civitas, Chişinău, 2005.

Bărbulescu M., Deletant D. ş. a. Istoria României, EE, Bucureşti, 1998.

Berciu D. Arta traco-getică, E.A.R.S.R., Bucureşti, 1969.

Daicoviciu H. Dacii, Hyperion, Chişinău, 1991.

Dunăre N. Ornamentica tradiţională comparată, Meridiane, Bucureşti, 1979.

Eliade M. Sacrul şi profanul, 1992. Humanitas, Bucureşti, 1992.

Eliade M. Istoria credinţelor şi ideilor religioase. E.Ş.E. Bucureşti, 1981.

Iorga N. Scrieri despre artă. Originile artei populare româneşti. Bucureşti, 1968

Marchevici V. Mărturii ale trecutului, Timpul, Chişinău, 1985.

Oprescu G. Scrieri despre artă. Meridiane, Bucureşti, 1966

Petrescu P. Motive decorative celebre, Meridiane, Bucureşti, 1971.

Şofransky Z. Vestigii trace în arta rusă. Călăreţul trac. Datina. Periodic constănţean de cultură tradiţională. An XIV, 2008, Nr. 50.

Şofransky Z. Ştergarul tradiţional moldovenesc, Bucureşti/Chişinău, 2002.

Vasilescu V. Semnele cerului – cultură şi civilizaţie carpatică, ARHETIP, Chişinău, 1993

Vasilescu V. Simboluri patrimoniale, Europa Nova, Bucureşti, 1997.

Vulcănescu R. Coloana cerului, E.A.R.S.R., Bucureşti, 1972.

Василенко Б. М. О содержании в русском крестянском искусстве XVIII-XIX веков, из сборника статей Т. В. Алексеевой Русское искусство XVIII-первой половине XIX века. Москва, Искусство, 1971.

Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов, Москва, Наука, 1978.

Гоберман Д. Каменный цветок Молдавии, Кишинэу, Картеа молдовенеаскэ, 1970.

Городцов В. А. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве, Москва, ТГИМ, 1926, выпуск 1.

Гроссу В. И. Хронология памятников сарматской культуры Днестровского-Прутского междуречья, Штиинца, Кишинэу, 1990.

Гросул Я. С., Лазарев А. М., Зеленчук В. С. Молдование, Штиинца, Кишинэу, 1977.

Дергачев В. А. Памятники позднего триполья, Штиинца, Кишинэу 1980.

Дергачев В. А. Памятники эпохи бронзы, вып 3, Кишинэу, 1973.

Дергачев В. А. Металлические изделия о проблеме генезиса культур раннего гольштата карпато-данубиано-нордпонтийского региона, Типография Академии Наук, Кишинэу, 1997.

Зеленчук В. С. М. Ливщиц, И. Хынку. Народное декоративное искусство Молдавии, Кишинэу, Картеа молдовенеаскэ, 1968.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, Москва, Наука, 1974.

Ливщиц М. Декоративно-прикладное искусство Молдавии, Штиинца, Кишинэу, 1980.

Маркевич В. Трипольских ранних племен севера Молдавии, 1981.

Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки, Наука, Москва,1978.

Некрасова М. А. Народное искусство как часть культуры: Теория и практика, Москва, Изобразительное искусство, 1983.

Постолаки Е. А. Молдавское народное ткачество (XIX –начале XX в. Штиинца, Кишинэу, 1987.

Разина Г. М. Русское народное творчество. Изобразительное искусство, Москва, 1970.

Рыбаков Б. А. Древние элементы в русском народном творчестве (женское божество со всадником), Москва, Советская Этнография, 1948, № 1.

Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси, Наука, Москва, 1987.

Стасов В. В. Русский народный орнамент, вып. 1, Шитье, ткани, кружева, СПБ, Москва, 1872.

Сон Н. А. Тира римского времени, Наукова думка, Киев, 1993.

Стойка Ж. Дом и хозяйство румынского крестянина, Меридиане, Бухарест, 1984.

Шангина И. И. Образы русской вышивки на обрядных полотенцах XIX – XX веков. (К вопросу о семантике древних мотивов сюжетной вышивки). Автореферат диссертации, Москва, МГУ, 1975.

Чекалов К, Народная деревянная скульптура русского севера, Искусство, Москва, 1974.

Rezumat

Credinţele neolitice au dat naştere Cultului agrar al fertilităţii şi fecundităţii, iar apoi Cultului solar, cu o bogată gamă de semne simbolice intrate în tezaurul decorativ al triburilor ilirice şi a celor trace (ulterior geto-dace) din peninsula bal-

canică. Cu timpul în arealul carpatin, cât şi în regiunile învecinate, în arta tradiţională au căpătat amploare semnele sacre: coloana cerului, arborele vieţii, cavalerul trac, zeiţa-mamă etc. Aceste semne sacre s-au păstrat până în zilele noastre în ţesăturile, cusăturile tradiţionale din întreg arealul carpato-danubiano-pontic. În unele lucrări etnografice s-au făcut referiri la existenţa lor şi în cusăturile ruseşti. Pentru elucidarea problemei au fost studiate atât opiniile savanţilor ruşi: V. V. Stasov, V. A. Gorodţov, G. S. Maslova, M. A. Necrasova, G. M. Razina, V. A. Râbacov, I. I. Şanghina; români: R. Vulcănescu, P. Petrescu, N. Dunăre, cât şi a celor autohtoni din Republica Moldova: E. Postolachi, V. Zelenciuc, M. Livşiţ, Z. Şofransky etc. În urma acestui studiu s-a constatat că rădăcinile comune ale artei compoziţiilor de gen din Rusia Veche (zeiţa-mamă, cavalerul trac, arborele vieţii) au legătură directă cu arta tracică din arealul Dunării de jos.

Cuvinte cheie: Arta populară, arta decorativă, cultul solar, cultul agrar, compoziţie de gen, cavalerul trac, zeiţa-mamă, pomul-vieţii, vazonul cu flori, daco-sarmaţii, sciţii, sarmaţii, geţii, dacii, slavii, tracii, creştinarea slavilor, cultura păgână, moşteniri şi împrumuturi, Rusia Kieveană, Tracia, Dacia, Rusia de nord-est, Persia, Egipt, Imperiul Roman, arealul carpato-danubiano-pontic, arealul balcano-carpatic.

Резюме

Древние верования привели к появлению Культа Земли и Культа Солица, сопровождаемые большой гаммой символических знаков, которые вошли в декоративную сокровищницу племен иллирийцев и фраков (впоследствии гетов и даков) балканского региона. Со временем в карпато-дунайско-понтийском регионе в народном творчестве получили широкое развитие священные знаки: колонна неба, древо жизни, фракийский всадник, мать-богиня и др. Эти знаки сохранились до наших дней в традиционном ткачестве, вышивке всего карпатского ареала. В некоторых этнографических работах наших авторов обнаружены сведения о том, что указанные символы присутствуют и в русской традиционной вышивке. Для выяснения этого вопроса была изучена литература русских специалистов: В. В. Стасов, В. А. Городцов, Г. С. Маслова, М. А. Некрасова, Г. М. Разина, В. А. Рыбаков, И. И. Шангина; из Румынии: Р. Вулкэнеску, П. Петреску, Н. Дунэре, а также местных из Республики Молдова: Е. Постолаки, В. С. Зеленчук, М. Ливщиц, И. Хынку, З. Шофрански и др.: Было установлено, что корни композиционной вышивки Древней Руси (мать-царица, древо жизни, фракийский всадник и др.) имеют прямую связь с народным искусством Нижнего Подунавья.

Ключевые слова: народное искусство, декоративное искусство, культ солнца, земледельческий культ, фракийский всадник, богиня-мать, древо жизни, горшок с цветами, дако-сарматы, скифы, сарматы, геты, даки, славяне, фракийцы, крещение славян, языческая культура, наследие и заимствования, Киевская Русь, Фракия, Дакия, Россия, северо-восточная Персия, Египт, Римская Империя, Карпато-дунайско-понтийский регион, ареал карпато-балканский.

Summary

Neolithic beliefs caused the appearance of Fertility and Solar Cults with a wide range of symbolic signs that became a part of decorative treasure of Illyrians and Thracians (later Geto-Dacians) of the Balkans. Later in the Carpathian area as well as in the neighboring regions sacred signs (sky column, tree of life, Thracian knight, Danubian cavalryman, mother-goddess, etc.) were developed essentially. These signs have been preserved up to present in traditional weaving and sewing throughout the Carpathian area. Sone ethnographic works have references to the fact that the signs mentioned can be seen in Russian traditional sewing as well. To consider this issue works of Russian specialists have been studied: V. V Stasov, V. A Gorodtsov, G. S Maslova, M. A Necrasova, G. M Razina, V. A Râbacov, I. I Sanghina; from Romania: R. Vulcănescu, P. Petrescu, N. Dunăre, and local ones from Republic of Moldova: E. Postolachi, V. Zelenciuc, M. Livşiţ, Z. Şofransky etc. was found out that the roots of compositional sewing of the Ancient Rus (mother-goddess, tree of life, Tracian cavalryman, etc.) are directity connected with the folk art of the Lower Danube area.

Keyworts: folk art, decorative art, solar cult, agrarian cult, gender composition, stage fright knight, mother goddes, tree of life, the vase with flowers, Daco Sarmatians, Schithians, Sarmatians, Getae, Dacians, Slavs, Thracians, Slavs christinization, pagan culture, legacies and loans, Kievskaya Rus', Thrace, Dacia, North-Easten Russia, Persia, Egypt, Roman Empire, Carpathian-Danubia-Pontic, Balcano-Carpathian area.

Е. С. СОРОЧЯНУ

ТЕРМИНОЛОГИЯ КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЛГАР БЕССАРАБИИ

Для болгарской календарной терминосистемы характерны следующие лексико-семантические группы обрядовых обозначений: 1) праздники и хрононимы; 2) ритуалы; 3) обозначения обрядовых действий, песен и благопожеланий; 4) исполнители обрядовых действий; 5) обрядовые реалии. Первые три группы обозначений были рассмотрены в одноименной статье в предыдущем номере журнала „Revista de etnologie şi culturulogie" [1].

В четвертую группу включены обозначения исполнителей обрядовых действий, их группы, дружины. В календарной обрядности болгар повсеместно и последовательно терминологизируются исполнители обрядовых действий и участники ритуальных обходов. Семантика терминов данной группы соответствует значению и характеру словесных формул, вербальные акты фиксируют различные моменты глубинной семантики обряда колядования и отражают языческую веру в действенность слова. Известный болгарский этнограф Д. Маринов в книге „Жива старина" приводит *благословию*, в которой множество благопожеланий дому, хозяину, хозяйке, детям сопровождаются рефреном: *Амин*ь! (Маринов, 1914, 326-328).

В группе участников ритуальных обходов выделяются подгруппы: а) *полезник*; б) участники *колядования*; в) *сурвакницы*; г) участницы *лазарских игр*; д) участницы обряда *пеперуда*.

Праздник Св. Игната, как показывает его обрядность, посвящен домашним птицам (Седакова, 1984, 9; Сорочяну, 1995, 94-96). Птицеводческая направленность ритуального комплекса этого дня

отражается в наименовании первого посетителя – *клочка* – Сув. 'наседка', который своими ритуальными действиями должен способствовать увеличению количества домашней птицы (имитативная магия). Первого посетителя в Бессарабии также называют термином, хорошо известным в календарной обрядности славян – *полезник* (Кр., Кирс.). Заметим, что лексема *полазник* в болгарских диалектах не имеет такой развитой семантики, как в других славянских языках (например, в украинском): 1) животное, вводимое на Рождество в дом; 2) второй день Рождества и Нового года; 3) человек, пришедший в дом на Рождество и в Новый год; 4) еда, которую оставляют от рождественского стола и дают *полазнику*; 5) хлеб, опоясанный льном для *полазника* (Усачева, 1977, 75). В большинстве диалектов Болгарии данная лексема (*полазник*, *полезник*, *спохожняк* и другие варианты) означает первое ритуальное посещение исполнителя обряда и является основой для обозначения дня Св. Игната (*Полязовден*), когда совершался обряд. От основ *полаз-/полез-/поход-*, связанных с обрядом *полазник*, образуются и другие термины, обозначающие обрядовое действие – *полазвам*, *спохождам* (и их фонетические и словообразовательные варианты); дом после посещения *полазника* – *полязена*, *споходена къща* (Седакова, 1984, 9).

В болгарских диалектах Бессарабии термины данной группы, по всей видимости, забыты, праздник повсеместно именуется *Игнажден* (и его варианты – см. Сорочану, 2004, 70), но именно в этот день совершается ритуальное посещение *полезника*. Им может быть мужчина, женщина, ребенок, но обязательно чужой человек, в с. Твардица *полезником* считалась и домашняя собака, которую рано утром вводили в дом и кормили обрядовым хлебом. Интересное развитие в исследуемых нами диалектах претерпела лексема *полез*. По народным представлениям, глагол *полезя* означает не просто вхождение в дом первого человека, а обход домов с внесением в семью *полеза* – удачи, везения, поэтому и *полезник* – человек везучий, удачливый, способный принести в дом благополучие, достаток, успех во всех делах. По наблюдениям А. Кавалова, в с. Кортен (Молдова) первый посетитель и удача, которую он вносит в семью, обозначены одной лексемой – *полезник* (Кавалов, 2004, 84).

Ритуальный обход домов на Рождество совершался группой колядующих, каждый член дружины имел определенные обрядовые функции, в соответствии с которыми лицо получало свое наименование. Общее название участника колядования образовано от основы *колад- /колед-/(кулид-)* с различными суффик-сами лица: -ник – *коладник* (Тв., Кр., Кирс.), -ар – *кулидар* (Кр., Сув.). -арник – *кулидарник* (Тв., Кр.), -арин – *кулидарин* (Сув.).

Для обозначения детей-колядчиков используется термин *кулидар*, к которому добавляются уменьшительные суффиксы -че и -ченце: *кулидарче*, *кулидарченце* (Кр.). В Суворове колядующие дети противопоставляются взрослым определением 'маленькие' – *малки кулидари*.

Дериваты от основы *колад-/колед-*, кроме наименования участников обходов, обозначают различные аспекты колядования:

1. Праздник Рождества Христова, весь праздничный цикл, святки – *Колада* – Тв., Кр., Кирс.; *Коледа* – Сув.
2. Песня (колядка) – *Колада* – Кр., Кирс., *коладница* – Кирс.
3. Действия колядчиков – *кулидувам* – Кр.
4. Дружина колядчиков – *коладница* – Кр., Кирс., *кулидарница* – Тв., Кр.

Для обозначения дружины употребляется форма множественного числа существительных *коладник* и *кулидарник*: *коладници* (Тв., Кр., Кирс.) и *кулидарници* (Тв., Кр.) в значении множества лиц. Кроме того, зафиксирован и один военный термин (*кол*) для обозначения дружины, отряда колядчиков (Кр.).

Как видно из примеров, терминам, входящим в словообразовательное гнездо от основы *колад-*, свойственна полисемия:

колада – 1. Праздник Рождества, святки – Кр., Кирс.;2. Песня-колядка – Кр., Кирс.

коладница – 1. Песня-колядка – Кирс.; 2. Дружина колядчиков – Кирс.

Явление полисемии характерно не только для лексем от основы *колад-*, но и для всей календарной терминологии.

На территории Болгарии глава колядчиков обозначен различными терминами: *станеник*, *станенинек*, *цар* (Добруджа, 1974, 306); *кудабашия*, *четаджия*, *мармарин* (Вакарелски, 1935, 454-455); *четник* (Маринов, 1914, 310). В исследуемых нами диалектах зафиксирован только один из них – *станиник* – Кр., Кирс., Сув. – наиболее архаичный (Державин, 1914, 172; Вакарелски, 1943, 127) и наиболее отражающий значение обрядового лица. Очень важной представляется семантика данной лексемы, в народном сознании она связывается с представлениями о стойкости, живучести («Станиник тува значи йак, твърт чул'аю» – Сув.). В Твардице термин *станиник* употребляется с эпитетом *стари*, что подчеркивает особую значимость данного обрядового лица. *Стари станеник*, как и глава колядчиков – старец (Арнаудов, 1943, 32), произносит благопожелания после получения в дар каравая. Обрядовая лексика подтверждает связь колядчиков в народном представлении с потусторонним миром и умершими предками (Виноградова, 1982, 144). *Старец*, *стари станеник* как заместитель умерших предков получает обязательный ритуальный хлеб-жертву от хозяина (*най-стария*). Связь между живыми и мертвыми „осуществлялась, как правило, через старших живущих предков" (Бессмертная, 1982, 334).

В дружине колядчиков существует строгая дифференциация обрядовых функций, в соответствии с которыми обрядовые лица получают свою номинацию: *касиер* (Тв.) собирает деньги для колядчиков; *писар* (Тв.) ведет счет подаренным деньгам; сопровождают дружину *котки*. Мяуканье – обязательный компонент зимних ритуальных обходов у болгар: *мачета* (Маринов, 1914, 310), *мяуканци* (Добруджа, 1974, 306), *мечки*, *котки* (Арнаудов, 1943, 33) «мяукают», просят сало или объявляют о приходе колядчиков. В Бессарабии «кошками» являются колядчики, колядующие первый год, которые смешат, «мяукают», если колядчики при исполнении колядок ошибались (Кр.).

Повсеместно в Болгарии *магаре* ('осел') соби-

рает караваи. В Бессарабии носильщики караваев не терминологизируются и не всегда в группе выделяется лицо, собирающее дары. Однако обрядовый термин *магаре* у болгар-переселенцев существует, зафиксирован он в с. Кирсово и обозначает не носильщика подарков, а колядчиков-подростков, выкрикивающих под окнами «путкови магарету, путкови магарету». Выходит хозяин и «подковывает» – одаривает калачами. Здесь налицо редукция и контаминация различных зимних ритуальных обходов. Д. Маринов указывает ряд сел, где сурвакарский обход домов получил смешную карикатурную форму: в группе сурвакаров есть *магаре* ('осел'), *коте* ('кошка') и *шиповичар* ('кузнец'). Войдя в дом, *коте* «мяучит» и ищет по полкам сало, брынзу, *магаре* ложится на пол и орет, *шиповичар* «подковывает» *магаре*, и так до тех пор, пока хозяин не одарит салом и караваем (Маринов, 1914, 339).

Участники новогодних ритуальных обходов обозначены у болгар-переселенцев словообразованиями от основы *сурв-* и его фонетических вариантов *сорв-*, *сур-*. Название кизиловой веточки (*сурвакница* – Кр., *сурваница* – Сув., *суракница* – Кирс.), являющейся обязательным атрибутом обряда, переносится на наименование участника ритуального обхода. Термины, обозначающие лицо и атрибут, различаются морфологически: участники обходов воспринимаются как группа, множество людей, поэтому называющая их лексема употребляется только в форме множественного числа – *сурвакници* – Кр., *сорвакници* – Тв., *суракници* – Кирс.

Участницы девичьих весенних обходов терминологизируются по названию дня (*Лазар, Лазаровден*), когда совершался данный ритуал, хотя семантика обряда и не связана с «воскресением Лазаря». Название составлено из имени святого с добавлением суффикса ж. р. ниц(а): *лазарница* – Кирс., Тв. В Болгарии термин зафиксирован с суффиксом -к(а), -ниц(а) и -кин(и): *лазарка* (Вакарелски, 1943, 49; Маринов, 1914, 390; Добруджа, 1974, 326), *лазарица* (Арнаудов, 1943, 86; Вакарелски, 1935, 434), *лазаркини* (Добруджа, 1974, 326). Термин *лазарница* у болгарских исследователей встречается только у Д. Маринова в значении 'праздник' (Маринов, 1914, 384).

В лазарском обряде *буянец* участвуют 4 лазарки: *буянец, булка, середичка и куричка*. В народном представлении главными обрядовыми лицами являются «жених» и «невеста», на что указывают не только костюмы, но и называющая их лексика: *булка* ('невеста') и *буянец* (-ец – суффикс лица мужского пола). Исследователи по-разному объясняют мотивацию термина *буянец*. Хр. Вакарелски считает, что лексема образована от турецкого boi – *бой* 'рост' («девушки водят незамкнутое хоро всегда по росту (*по бой*) или по возрасту, самая старшая или самая высокая становится во главе и зовут ее *боеница* или *боенек*» – Вакарелски, 1943, 49; 1974, 608). М. Арнаудов название танца и главного исполнителя связывает с его буйным характером («буенец играе се буйно» – Арнаудов, 1943, 83). Ближе к истине, как нам кажется, М. Арнаудов. Буйный танец символизирует пробуждение природы, возрождение жизни. Лексема *буянец* входит в одно словообразовательное гнездо с глаголом *буя, буяя*, означающим в болгарском языке 'буйно расти' (БЕР, 1971, 96). Анализ терминологии обряда раскрывает его глубинную семантику. В народном сознании лазарские игры и обходы домов совершаются с целью повышения изобилия, плодородия, «а кто, кроме невесты, может олицетворять рождение?» (Захариев, 1932, 188).

Два других обрядовых лица помогают совершать обряд *лазаруване*. Одна из них названа *середичка* по месту, которое она занимает в танце (между *булкой и куричкой*), другая по функции, выполняемой в обряде: *куричка* собирает подаренные яйца. В Болгарии данное лицо носит наименования *опашкарка* (Маринов, 1914, 411), *опашка* (Вакарелски, 1974, 608), *куйручка* (Добруджа, 1974, 327) – 'хвост', поскольку замыкает ряд танцующих, и *яйчерник* (Добруджа, 1974, 327), собирающая в лукошко яйца. Н.С. Державин связывает термин *куричка* с лексемой 'объедки' (Державин, 1914, 163).

Последним обрядом посвящения, входящим в цикл лазарских игр, является *кумичкане*, где исполнители, так же как и в обряде *буянец*, названы свадебной терминологией: *кума, кумичка* – Тв.

Свадебная терминология довольно широко представлена в календарной обрядности. Так, в девичьих гаданиях о суженом, приуроченных ко дню Св. Андрея, девочку, вытаскивающую кольца, называют *бул'ка* 'невеста'- Кирс., в обряде «Дъй-Ладо» – *бул'а* 'невеста' – Сув. Ряженые «невеста» и «жених» (*булка и гуденик*) участвуют в празднике, посвященном бабке-повитухе (Тв.), и в масленичном карнавале (*бул'ка*) – Кирс.

Исполнители обрядовых «домашних» действий не обозначаются особыми терминами, хотя они осуществляют важнейшие обрядовые действия (окуривание трапезы, подбрасывание вверх зерен пшеницы, преломление каравая, встреча и одаривание колядчиков, сурвакниц, пеперудниц и т. д.). Обычно их называют *баба, дядо, старият* (субстантивированное прилагательное), *най-старият, най-старата* (прилагательное в превосходной степени).

В группе *терминология обрядовых реалий* выделяются следующие подгруппы:

1. Обрядовые хлебы.
2. Ритуальные угощения.
3. Реквизит и костюмы участников ритуальных обходов.

Обрядовые хлебы играют важную роль в календарной обрядности. Они соотносятся с различными древними языческими культами, верованиями и представлениями. Хлеб в обрядах получает сакральное и символическое значение, является частью жертвоприношения – обязательного момента календарной обрядности. Обрядовые хлебы рассматриваются как жертва богу, умершим родственникам, как элемент аграрной магии. В зависимости от общего значения и функциональной значимости выделим следующие семантические группы обрядовых хлебов: а) посвященные празднику, б) предназначенные в дар участникам ритуальных обходов, в) посвященные сельскому хозяйству, г) раздаваемые в память об умерших.

Обрядовые хлебы, посвященные празднику, имеют различную семантику и функциональную предназначенность. Так, обрядовый хлеб *боговица с* крестообразным орнаментом (Кирс.) посвящен празднику Рождества Христова и предназначен

в «дар богу» (ср. *„пита принос Богу"* – Раковски, 1865, 28) – вид бескровной жертвы. Здесь в самом названии зафиксирована связь обрядового хлеба с богом. Термин *боговица* является межобрядовым, так как обозначает ритуальный хлеб, выпекаемый к различным праздникам: к Рождеству - Кирс., к Новому году – Сув., ко дню Св. Георгия – Кр. В Криничном и Суворово *боговица* является символом плодородия, благополучия в семье, что отражено в его украшениях: овцы, загон для овец (Кр.), изображение всего двора, хозяйства (Сув.).

На Пасху к празднику в дар богу пекли большие караваи – *паска* (Тв., Кр., Кирс., Сув.). Термин заимствован из греческого церковного языка с вторичным введением по народной этимологии суффикса *-ка*. В данном случае название праздника *Пасха* (Тв., Кр., Кирс.), которое не укрепилось на территории Болгарии, переносится на наименование обрядового хлеба, об этом говорит и синонимичное название в Твардице пасхального кулича – *паскен кравай*, образованного по типу *великденски кравай*.

Названия хлебов, посвященных дню Св. Варвары (*пита, меденик* – Кирс., *турпичка* – Сув., *питки за Варвара* – Кр.), отражают их функции и предназначение, раскрывая семантику самого праздника. Здесь для наименования обрядового хлеба используется лексема неритуального, обычного хлеба, но его специфические качества (пресный) точно передают семантику и символику обряда.

В день Сорока мучеников во здравие детям раздавали 40 обрядовых хлебцов. В разных селах они имели различную форму, в соответствии с чем получали свои наименования. В Твардице пекли хлебцы в виде птичек, получившие название *гургул'чета* ('гугутки') – ср. у русских обычай выпекать «жаворонков». В Кирсово раздавали *куклички* – символические фигурки человека. Эти виды обрядовых хлебцев (*кукла, кукулник, великденска кукла*) широко распространены в Болгарии и выпекаются к различным датам и обрядам, имеющим продуцирующий характер (Вакарелски, 1943, 31; Маринов, 1914, 400, 420-425). В Криничном пекли 20 пар маленьких плетеных калачей с дыркой посередине – *кравайчета* (уменьшительная форма от лексемы *кравай*).

Часть терминов является клишированными словосочетаниями. В основном, это адъективно-номинативные словосочетания, в которых прилагательное образовано от названия праздника (*коледни кравай* – Кр., *паскен кравай* – Тв., *г'ир'з'офску кравайче* – Тв.) или указывает на форму (*плетен кравай* – Тв., Кр., *вит кравай* – Сув., *привит кравай* – Тв.). Наименование *привит кравай* является межобрядовым, так как используется в свадебной терминосистеме.

На Новый год во всех домах пекли слоеный сырный пирог, в который запекали монету и различные знаки (*късмет* – 'удача'). Пирог использовался в основном для гаданий о счастье и удаче в Новом году, но он был и обязательным видом обрядового хлеба на ритуальной трапезе. Для его наименования используется нетерминологическая лексика, которая в метаязыке обрядности означает ритуальный хлеб (*милин* – Кирс., *милина* – Тв., *пита* – Сув.).

Обрядовые хлебы второй группы предназначены в дар участникам ритуальных обходов. Приготовленные специально для исполнителей обрядов хлебные изделия обозначаются терминологическими лексемами или словосочетаниями. Наддиалектным межобрядовым термином является *кравай*, называющийся плетеный, с дыркой посередине калач, который раздавали колядчикам, взрослым сорвакницам (Тв.), ряженым в обряде «Миланка» (Сув.). В пасхальные праздники *краваем* (*хлебен* и *паскен кравай*) молодожены *«калесвали»* – «носили поклон» кумовьям и родственникам (Тв.). Наименования *хлебен кравай* и *паскен кравай* противопоставляются по признаку обычный /сдобный.

Рождественские *краваи*, предназначенные колядчикам, маркируются названием празд-ника или обрядового лица: *коладен/коледни кравай* (*Колада/ Коледа* 'Рождество') – Тв., Кр., *кулидарски кравай* (от *кулидар* 'колядчик') – Кр., *кравай за кулидарите* – Кр., Сув. В домах, где были девушки на выданье, колядчикам дарили большие праздничные караваи – *вит кравай* – Сув., *привит кравай* – Тв., *плетен кравай* – Тв., Кр. Здесь термин обрядового хлеба фиксирует особенности его формы (*плетеный* каравай).

Во II группе выделяется подгруппа терминов со значением «обрядовые хлебы для детей-колядчиков и сурвакниц». Кроме лексемы *кравай* с уменьшительным суффиксом **-че** (*кравайче* – Тв., Кр., Кирс., Сув.), используется и термин *ковриж* – Кирс., Кр., и его уменьшительные формы с суффиксами **-е** и **-енце** (*кувриче* – Сув., *кувриченце* – Кр.). Исполнителей ритуальных обходов (*сурвакниц* – Кр., *лазарниц* – Кирс.) одаривали также *кукличками*, подобно тем, что в Кирсово раздавали детям в День сорока мучеников. Интересна связь лазарских игр и поминальной обрядности: *кукличкы лазарницам* раздавали на кладбище (см. Колева, 1974, 83).

В календарных обрядах, как известно, доминирует аграрная направленность. Календарные праздники представляют собой комплекс ритуалов, призванных обеспечить плодородие, и одним из компонентов этого комплекса являются обрядовые хлебы, использующиеся для аграрной магии. В исследуемых селах это обычные лепешки круглой формы, без украшений, именуемые *пита* и *турта* (нетерминологическая лексика замещает термин). Нами зафиксирован лишь один термин, заимствованный из животноводческой лексики – *офчарка*, который отражает семантику и обрядовую предназначенность ритуального хлеба. В Бессарабии хлебы с таким названием выпекались ко дню Св. Георгия и отдавались чабану (Кр.). В данном случае наблюдается полное соответствие наименования украшений (пастух с овцами) семантике и функции обрядового хлеба.

Календарная обрядность болгар тесно связана с культом предков. В каждом празднике народного календаря присутствуют элементы поминальных обрядов, кроме того, существует множество поминальных дат, обязательным атрибутом которых являются поминальные калачи. Для их обозначения не используется специальная терминологическая лексика, они обозначены известными лексемами *пита* и *кравайче*, существующими в народном сознании

как названия обрядовых хлебов, предназначенных в жертву богу или умершим предкам. Поминали и другими видами обрядовых хлебцов – *ругувачка* – Сув., *геврече* – Кр., *прусурка* – Тв. Все три лексемы даны в уменьшительной форме с суффиксом *-е* и *-к(а)*. Термин *ругувачка* фиксирует особенность формы (от прилагательного в болгарском *рогов* 'в виде рога'), вторая лексема отражает качество этого хлеба – хрупкость (*геврек* с тур. gevrek означает 'хрупкий', калач такого качества – БЕР, 1971, 235). Заметим, что лексеме *геврек* в болгарском литературном языке соответствует русский бублик, баранка (БРС, 1975, 87), в то время как в диалекте с. Криничное так именуется печенье «хворост». Название освященного на праздник Вознесения хлеба *прусурка* является народным наименованием книжного *проскура*, термин *прусурка* встречается и в других областях Болгарии (Этнография, 1985, 120).

Как показывает анализ, в качестве наименования обрядового хлеба могут использоваться лексемы, означающие обычный, неритуальный хлеб (*турта, (х)л'ап)*; лексемы с двойным значением – и как обычный хлеб, хлебное изделие, и как ритуальный (*пита, милин*), а также лексемы-термины, обозначающие исключительно обрядовый хлеб (*кравай, гургул'че, кукличка, коврик, паска, офчарка* и др.). Термины *боговица, кукличка, пита, кравай*, обозначают хлебы, выпекаемые к различным праздникам, и представляют собой, таким образом, термины межобрядовые. Наименование *кравай* часто входит в адъективные словосочетания, что конкретизирует значение термина и позволяет отнести его к системе терминологии определенного обряда (*коладен кравай, кравай за кулидарите, паскен кравай, г'ирг'офску кравайче*). Термин, обозначающий обрядовый хлеб, фиксирует особенности его формы (*гургул'чета, ругувачка, плетен кравай, вит кравай*), украшений (*офчарка*), семантику (*прусурка*), предназначение (*боговица, кулидарски кравай*).

В соответствии со сходством или идентичностью обрядовых реалий некоторые термины являются общими для различных терминосистем: календарной и свадебной (*меденик, вит-превит кравай*), календарной и родильной (*пита*), календарной и поминально-похоронной (*пита, кравайче*) – или обслуживают разные подсистемы в рамках календарной терминосистемы: *боговица* (на Рождество – Кирс., Новый год – Сув. и день Св. Георгия – Кр.), *превит кравай* (на день Св. Николая – Тв., на Бабин день – Тв., на Рождество и Пасху – Тв., Сув., Кирс.), *кукличка* (на Новый год для сурвакниц – Кр., для детей в День сорока мучеников и для лазариц в Лазареву субботу – Кирс.).

Ритуальные угощения почти не терминологизируются, за исключением обязательных блюд к обрядовым трапезам. Основная семантика ритуальных угощений – жертвоприношение – отражается в наименованиях *курбан* – Кр., Кирс., Тв., Сув. и *памана* – Кр., Кирс., Тв. Термин *курбан* тюркского происхождения и означает 'жертва, жертвоприношение' (Радлов, 1893, т. II, 679). *Курбаном* у болгар является обрядовое кушанье из жертвенного животного, птицы, рыбы и реже само животное. Иногда вид жертвы давал название обрядовому кушанью: *рибник* (*курбан от риба*) – запеченная в тесте (Тв.) или в пшеничной каше (Кр., Кирс.) рыба на день Св. Николая – Тв., Кирс., Кр., или на Благовещение – Сув.; *г'ир'г'офску агне* – Тв. (жертвенный ягненок, закалываемый на день Св. Георгия); *питрофску пиле* – Тв., *питрофску пате* – Кр. (жертвенные петух, селезень, которых режут на Петров день).

Термин *памана* славянского происхождения (ст. слав. *память* 'память') прочно укоренился в румынском языке (pomana) и имеет несколько значений: 1) милостыня, подаяние, 2) поминки, 3) калач, который дают за помин души, 4) поминальные дары (РРС, 1980, 161; Кабакова, 1989). В болгарском языке лексема употребляется в значении 'поминки' (БТР, 1973, 665). Нам кажется, что бессарабские болгары заимствовали термин у молдаван, используя только одно из его значений, а именно: поминальные дары. Поминальными дарами считаются поминальные калачи (может быть и ломоть хлеба) с ритуальной пищей (рисовая, пшеничная каши, лапша, рыба), а также посуда (чашки, тарелки, кастрюли), которая раздавалась на Спасовскую задушницу – Кр.

Обязательным обрядовым блюдом всех ритуальных трапез является поминальная кутья (вареная пшеница), обозначенная лексемой, которая не является обрядовой – *жито, варену жито* (Кр., Тв., Кирс., Сув.), или поминальным термином из греч. Κολλυβον (Фасмер, 1986, 291) – *коливо* (Кр., Тв., Кирс., Сув.). С *коливо* совершались обрядовые действия продуцирующего характера (Сорочяну, 1995, 97-98). В Твардице на рождественскую трапезу готовили обрядовое блюдо *д'аду* – зельц из свиного желудка (Зеленина, 1981, 31; Сорочану, 2004, 69). По-видимому, оно предназначалось «дедам» – предкам, что отразилось на названии блюда.

В календарной обрядности болгар последовательно прослеживается культ воды. Вода является атрибутом многих календарных обрядов, ей приписываются магические свойства продуцирующего и апотропеического характера. Вода как элемент ритуала терминологизируется гораздо реже, чем обрядовые хлебы. Наиболее характерным обозначением ритуальной воды являются терминологические словосочетания *свитена вуда* – Сув., *мълчана вуда* – Сув. В наименованиях *свитена вуда* – Сув., *усвитена ода* – Тв. отражается обрядовое действие – освящение воды в Крещенский сочельник. Вода до Крещения называется «нечистой», номинация происходит по контрасту, термины сопоставляются по признаку чистый (святой)/нечистый: *усвитена ода/нечиста ода* – Тв. Более распространенным названием святой воды является лексема *айазма* – от греч. αγια'σμα, производное от αγια'σζω 'освящать' (БЕР, 1971, 22). Отметим, что значения данной лексемы в бессарабских диалектах и в болгарском литературном языке расходятся. Словари болгарского языка дают следующие значения: 1. Лечебный источник (БТР, 1973, 35; РРОДД, 1974, 23; БЕР, 1971, 22), священный источник (БЕР, 1971, 22); 2. Местность, где есть такой источник (БТР, 1973, 35).

Культ воды, вера в ее животворную силу лежит в основе использования воды как атрибута во многих обрядах, где ее бытовые функции отходят на задний план и полностью покрываются сакральным

и символическим значением. Сакральное значение молчания в обряде гаданий на Новый год *Дъй-Ладо* отражено в названии его реквизита – *мълчана вуда* – Сув. Молчание является непременным условием и в ряде других болгарских ритуалов: *кумичкане*, при выпечке обрядовых хлебов на Георгиев день, в свадебной обрядности. В Криничном в день Св. Георгия воду для замешивания теста грели в сосуде, украшенном цветами, что отразилось в ее названии – *цветна ода*.

Реквизит участников ритуальных обходов большей частью обозначены лексикой, обрядовое значение которой противопоставляется обычному, утилитарному: *звизда* – Тв., Сув. (*зв'азда* – Кр.) – украшенная разноцветной бумагой икона с изображением Христа, с которой обходили дома на Рождество; *кръст* - Кр. – реквизит участниц обряда *пеперуда* (деревянный крест, увешанный зеленью); *хлопки* – Тв. 'колокольчик' (для скота) (БТР, 1973, 1027) – непременный атрибут обряда *плугушор*, заимствованного болгарами у молдаван; *шубал'ка* – Тв. (болг. 'шибалка') – 'тонкий прутик' (БТР, 1973, 1061) – вербовый неукрашенный прутик, которым, похлопывая по плечу и произнося благопожелания, *сорвакницы* поздравляли хозяев с Новым годом. В Суворово вербовый прутик также не украшался и получил свое наименование по действию, которое производилось с его помощью: *шлипка* – от глагола *шлипам* (*шляпам* – 'шлепать, похлопывать' – БТР, 1973, 1064). Однако в других селах вербовая (яблоневая – Кр.) веточка украшалась и носила наименования, производимые от лексемы *сурва: сурваница* – Сув., *сурвакница* – Кирс., *сураница* – Кирс.

В исследованиях болгарских этнографов термин *сурва* возводится к греческому σούρβα 'кизил', лат. sorbus – 'дикая груша' (Филипова-Байрова, 1965, 515; Йорданова, 1968, 278). Семантика и символика болгарской новогодней обрядности подтверждает эту этимологию. Действительно, в Болгарии кизил – обязательный атрибут новогоднего праздника: его веточка используется в ритуале *сурвакане*, почки – для гаданий и для актов продуцирующей магии (Колева, 1973, 272; Йорданова, 1968, 278). Ст. Младенов считал, что термин *сурва* является фонетическим вариантом славянской основы *суров*, употребляемой в значении «крепкий, твердый» (Младенов, 1941). Кизил, в народном представлении, самое крепкое дерево, он считается символом крепкого здоровья, долгой жизни и изобилия (Маринов, 1914, 49-50). Первоначально, очевидно, лексема *сурва* означала кизиловую веточку (позже украшенную), с которой дети ходили по домам с пожеланиями здоровья и плодородия, а затем стала обозначением самого праздника и его компонентов. По ее мнению Л. Йордановой, термин *суровачка* происходит от *сурова пръчка* ('свежесорванная ветка с почками и живительным соком') – реквизит новогоднего обряда, отражающий его основное значение – плодородие и здоровье в будущем году (Йорданова, 1996, 26). Заметим, что название ритуальной веточки у бессарабских болгар не связывается с кизилом, в здешних местах он встречается довольно редко, поэтому кизиловые ветки были заменены вербовыми или яблоневыми, а прежнее наименование от основы *сурв-* сохранилось.

В народных говорах основа *сурв-* претерпевает различные фонетические изменения: у – переходит в – о (*Сорваки* – Тв.), исчезает губной согласный -в (*Сура година* [2] – Кирс.). Дериваты от основы *сурв-/сорв-/сур-* обозначают различные аспекты новогодней обрядности. В этих словообразовательных гнездах можно выделить следующие семантические группы: 1) обозначение праздника; 2) ритуальная веточка; 3) исполнители ритуала; 4) действия исполнителей.

Термины первой подгруппы отличаются в разных диалектах по гласной основы *сурв-/сорв-* и по морфемному составу – наличие/отсутствие суффикса **-ак:** *Сурва* – Сув.; *Сурваки* – Кр., *Сорваки* – Тв. От данных основ образованы дериваты последующих семантических подгрупп.

Интересно отметить, что для обозначения Нового года, подобно обозначениям других праздников и хрононимов, используется существительное во множественном числе: *Сурваки, Сорваки*. Объясняется это тем, что праздники длились несколько дней или термин обозначал определенный отрезок времени. Так, в Криничном период от Нового года до Иванова дня называют *Сурваки*. В Болгарии также известны названия Нового года в форме pluralia tantum: *Сурваки* – Добруджа, 1974, 308; *Суровaки, Сурувaки* – Маринов, 1914, 334; *Сурвички* – Бояджиев, 89; *Сорвъки* – Петков, 134 [3].

В Криничном названия первого и второго дня Нового года различаются определениями, которые раскрывают значение и обрядовую предназначенность дня: *Гулеми сурваки* – первый день Нового года, молодожены ходят с караваем к крестным, родителям; *Стари сурваки* – во второй день молодые посещают старых родственников, соседей. Канун Нового года во всех трех диалектах отмечен предложно-именным словосочетанием, состоящим из предлога *срещу*, который указывает на время (накануне) и названия самого праздника: *Ср'ащу Сорваки* – Тв., *Срещу Сурваки* – Кр., *Срещу Сурваки* – Кр., *Ср'ащу Сурва* – Сув.

Термины II семантической подгруппы (ритуальная веточка) соответственно различаются по своей основе и суффиксам: *сурв-а-ниц(а)* – Сув., *сурв-акниц(а)* – Кр., *сур-ак-ниц(а)* – Кирс. Как уже отмечалось, в Твардице новогодняя ритуальная веточка не терминологизируется, а в Суворове для ее обозначения используются две лексемы: *шлипка* (от *шляпам* – 'похлопывать') и *сурваница* (от *сурва*). Здесь наблюдается один из способов синонимической номинации, когда ритуальный предмет получает свое наименование по обрядовой функции и по предмету, частью которого является.

Наименования исполнителей ритуала *сурвакане* в некоторых случаях идентичны названию ритуальной палочки, с той лишь разницей, что обозначения исполнителей употребляются в форме множественного числа, поскольку те воспринимаются как множество людей, дружина: *сурвакници* – Кр., *сураници* – Кирс. В Твардице исполнители, как и в вышеуказанных селах, обозначены лексемой во множественном числе – *сорвакници*, при отсутствии ожидаемого названия палочки *сорвакница*. Обозначение детей и взрослых исполнителей противопоставляются известной оппозицией большой/ма-

ленький: *мал'к'и* и *големи сорвакници*. В Суворове наименования исполнителей не зафиксированы.

Для обозначения действий исполнителей используются дериваты той же основы *сурв-/сорв-: сурвам* – Сув., *сурвакам* – Кр., *сорвакам* – Тв. Все данные глаголы образованы от основ хрононимов и глагольного суффикса *-а- (-ка)*.

Как показывает анализ, основа *сурв-/сорв-/сур-* обладает значительными сло-вообразовательными потенциями. От этой основы, как и от основы *колад-/колед-*, образовано наибольшее количество дериватов.

Терминам, образованным от основы *сурв-*, также свойственна полисемия, причем характерно совпадение следующих значений:

1. Исполнителя ритуала *сурвакане* и ритуальной веточки (*сурвакница* – Кр., *сураквица* – Кирс.).

2. Праздника (шире – периода от Нового года до Иванова дня) и вечеринки в один из дней этого периода (*Сурваки* – Кр.).

Непременным атрибутом мартовской обрядности является *мартеница* – ссученный из белых и красных ниток шнурок, который 1 марта повязывали детям, девушкам, а также молодым животным и на фруктовые деревья в качестве оберега. Во всех исследуемых диалектах основой для обозначения данного оберега служит название месяца марта, к которому добавляются уменьшительно-ласкательные суффиксы: *март(а)* – Кирс., *мартичк(а)* – Кр., Сув., *мартинц(а)* – Тв.

Антропоморфная глиняная фигурка в обычае вызывания дождя названа именами святых Германа и Еремии (*герман*; *герги* – звательная форма – Сув., *еременче* – Кирс). В обряде глиняная фигурка являлась символической искупительной жертвой святому (или Богу), который за это должен был ниспослать засушливым полям живительную влагу.

Костюмы исполнителей или их атрибуты терминологизируются довольно редко. Большей частью для их наименования используется свадебная лексика: *барез* – свадебное *було буянеца*; *тил'вири* – разноцветные ленточки, свисающие на лоб поверх ряда золотых монет в головном уборе «невесты» (лазарские костюмы); *було* – красный платок, которым покрывают голову Яню в обряде; *венец, китка* – украшения головных уборов колядчиков. *Китки* являются атрибутом различных календарных обрядов, и их названия определяются наименованием соответствующего праздника: *коладна китка* – Кр., *ен'уфска китка* – Тв., *троицка китка* – Кирс.

Этнолингвистический анализ обрядовой лексики выделенных семантических групп показал, что календарная терминология представляет собой систему, отражающую структуру и значение самой обрядности. Характерной чертой данной системы является максимальное использование словообразовательных основ, семантика которых наиболее существенна для описания обрядов. Календарная терминология демонстрирует различные возможности номинации - по характерным признакам описываемой обрядовой реалии, а также свидетельствует о наличии в терминологии народного календаря лексики метафорической, что, безусловно, указывает на ее архаичность.

Примечания

[1] Сорочяну Е. С. Терминология календарной обрядности болгар Бессарабии // Revista de etnologie şi culturulogie. Vol. 4, Ch. P. 100-104.

[2] Существовавшее некогда в с. Кирсово название Нового года *Сура година* восстанавливается по обрядовой песне, исполняемой и поныне детьми в ритуале *Сурвакане*.

[3] Бояджиев и Петков цитируются по диссертации И. Седаковой (Седакова, 1984).

Литература

Арнаудов М. Български народни празници. София, 1943.

Бессмертная О. Ю., Рябинин А. Л. Предки // Мифы народов мира. Т. II. М., 1982.

Болгаро-русский словарь. Сост. Бернштейн Б. С. М., 1975.

Български етимологичен речник. Съст. Вл. Георгиев и др. София. Т. I. 1971.

Български тълковен речник. Съст. Л. Андрейчин и др. София, 1973.

Вакарелски Хр. Битъ и езикъ на тракийскитъ и малоазийскитъ българи // Тракийски сборник. София, 1935.

Вакарелски Х. Българските празнични обичаи. София, 1943.

Вакарелски Хр. Етнография на България. София, 1974.

Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.

Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии // Сборник за народни умотворения. XXIX. София, 1914.

Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София, 1974.

Етнография на България в III тома. Т. III. Духовна култура. София, 1985.

Захариев Й. Лазаруване в Каменица (Кюстендилско) // Известия на Народния етнографски музей в София. X–XI. София, 1932.

Зеленина Э. И. Сравнительный тематический словарь трех болгарских сел Молдавии // Българска диалектология. Проучвания и материали. X. София, 1981.

Йорданова Л. За народните сурвачки в България // Известия на Етнографския институт с музей при БАН. XI. София, 1968.

Йорданова Л. Обичани обичаи. София, 1996.

Кабакова Г. И. Терминология восточнороманской календарной обрядности в сопоставлении со славянской // Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1989.

Кавалов А. Терминология календарной обрядности в с. Кортен (Болгария) и с. Кортен (Молдова) // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. VIII. В.-Търново, 2004.

Колева Т. А. Болгары // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, конец XIX – начало XX в. (Зимние праздники). М., 1973.

Колева Т. А. Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // Советская этнография. N 5. М., 1974.

Маринов Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи // Сборник за народни умотворения. XXVIII. София, 1914.

Младенов Ст. Етимологически и правописен речник на българския език. София, 1941.

Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. I-IV. СПб., 1893-1911.

Раковски Г. С. Българска старина. Букурещ, 1865.

Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX–XX век. Съст. Ст. Илчев и др. София, 1974.

Румыно-русский словарь. Сост. Бологан Г. и др. М., 1980.

Седакова И. А. Лексика и символика святочно-новогодней обрядности болгар. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. М., 1984.

Сорочану Е. Этнолингвистический словарь календарной обрядности бессарабских болгар // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. VIII. В.-Търново, 2004.

Сорочяну Е. С. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века // Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев, 1995.

Усачева В.В. Об одной лексико-семантической параллели: На материале карпато-балканского обряда «полазник» // Славянское и балканское языкознание. М., 1977.

Филипова-Байрова М. Към въпроса за произхода на думата сурва и обичая да се сурвака на Нова година // Български език. XV. № 6. София, 1965.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986.

Список сокращений

БЕР – Български етимологичен речник
БРС – Болгаро-русский словарь
БТР – Български тълковен речник
РРОДД – Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX–XX век
РРС – Румыно-русский словарь
Кирс. – Кирсово
Кр. – Криничное
Сув. – Суворово
Тв. – Твардица

Rezumat

În acest articol se examinează terminologia rituală calendaristică al bulgarilor din Basarabia. Lexicul este prezentat ca un sistem de semne, ce reflectă structura ritualică. Se caracterizează structuri lexico-gramaticale, derivative, etimologice şi alte particularităţi a terminologiei calendaristice, se evidenţiază grupele determinative, se cercetează semantica termenilor calendaristici şi răspândirea lor din punct de vedere dialectologic şi al lingvisticii areale. O deosebită atenţie acordăm procedeelor de nominalizare. Obiectul de studiu în acest articol sunt însemnările a interpreţilor acţiunilor rituale si denumirile acţiunilor rituale.

Cuvinte-cheie: termen ritual, terminologia calendaristică, bulgari din Basarabia, semantica termenilor calendaristici, sărbători calendaristice, crononime.

Резюме

В статье рассматривается обрядовая лексика народного календаря болгар Бессарабии. Она представлена как система знаков, отражающая структуру самой обрядности. Характеризуются лексико-грамматические, словообразовательные, этимологические и др. особенности календарной терминологии, выделяются основные группы обозначений, исследуется семантика обрядовых терминов и их распространение с точки зрения диалектологии и ареальной лингвистики. Особое внимание уделено способам номинации. Объектом исследования в данной статье явились обозначения исполнителей обрядовых действий и наименования обрядовых реалий.

Ключевые слова: обрядовый термин, календарная терминология, болгары Бессарабии, семантика обрядовых терминов, календарные праздники и хрононимы.

Summary

Ritual vocabulary of the Bessarabian Bulgarians' popular calendar is overviewed in the article. It is shown as a system of signs that reflects the structure of the ceremonies. There are characterized lexico-grammatical, word-formative, etymological and other peculiarities of calendar terminology. There are separated the basic groups of designation. Semantics of the ritual vocabulary is analyzed from the point of view of dialectology and areal linguistics. Special attention is payed to the ways of nomination. The subject of analyses in the article are symbols of ceremonial actions' executives and titles of rites.

Key words: rite definition, calendar vocabulary, Bessarabian Bulgarians, semantics of the rite definitions, calendar holidays and hrononims.

Д. Е. НИКОГЛО

ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ХЛЕБА В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ ГАГАУЗОВ

На протяжении многих веков хлеб для гагаузов является одним из основных продуктов, что свидетельствует о наличии в их культуре земледельческих традиций. Как правило, развитие данной отрасли хозяйства у гагаузов связывают с оседанием их предков (тюркоязычных печенегов, половцев, узов) на территории Балканского полуострова и с принятием ими православного христианства. Именно в этом регионе сформировались различные виды обрядового хлеба с присущими им символическими значениями.

Данная тема уже освещалась в источниках и научной литературе. Однако комплексного труда, посвященного этой проблеме в этнографической литературе по гагаузам до сих пор нет. Имеющиеся наработки, несомненно, представляют собой ценный материал, который может явиться основой для обобщающего исследования.

Некоторые сведения по обрядовому хлебу, находящиеся в фондах архива Российского этнографического музея (РЭМ), (г. С.-Петербург) были зафиксированы уполномоченным Русского музея П. А. Шуманским, который собрал этнографический материал в Буджаке в начале XX века. В коллекции содержатся образцы свадебного хлеба (*düün kolacı*) и поминального хлеба (*pomana ekmää*), а также поминальное дерево (*dal*) [1]. В работе В. А. Мошкова описаны гагаузские обычаи и обряды семейного и календарного циклов, перечисляются основные виды обрядовой пищи и обрядовые блюда, в том числе и виды обрядового хлеба (Мошков, 1902, № 3, 2-38; № 4, 9–34).

В монографии С. С. Курогло впервые выделено 12 видов обрядового хлеба – непременного элемента семейных ритуалов гагаузов. Автор приходит к справедливому выводу о том, что обрядовое употре-

бление хлебов и верования, связанные с ними, были характерны для всех народов Балкано-Дунайского ареала, традиции которых связаны с земледельческим бытом (Курогло, 1980).

Большое внимание видам хлеба и их символическим значениям в цикле календарной обрядности уделяется в работе Е. Квилинковой (Квилинкова, 2002). Подробный анализ обрядовых видов пищи (в том числе и хлеба) и их символических значений, представлен в монографии Д. Е. Никогло «Система питания гагаузов XIX – начала XX вв.» (Никогло, 2004). В работе Е. С. Сорочяну, написанной в этнолингвистическом аспекте, приводится классификация обрядового хлеба и анализ терминологии. Автор подробно исследует различные виды хлеба и указывает на то, что для каждого из них имеется специальное название и предназначение в зависимости от ситуации (Сорочяну, 2006).

В настоящем исследовании автор ставит перед собой задачу обобщить имеющиеся наработки по данной теме и представить более детальный анализ основных видов хлеба в календарной обрядности. Впервые в научный оборот вводятся полевые материалы из личного архива автора, которые указывают на локальную специфику в бытовании разновидностей обрядового хлеба в различных гагаузских селах. Кроме того, в статье представлена попытка показать локальные различия в терминологии.

В гагаузском языке хлеб обозначается словом *ekmek*. В обрядовой интерпретации разнообразные виды хлеба обозначаются различными терминами: *kolaç, pita, kaniska, çörek.*

Календарная обрядность гагаузов (впрочем, как и других народов, населяющих Молдову) представляет собой синтез народного (крестьянского) и христианского календаря. Вся трудовая деятельность крестьянина-труженика в течение календарного года была направлена получение богатого урожая, увеличение приплода домашнего скота и т. д. Однако одних физических усилий явно не доставало, поскольку человек не мог справиться с теми сюрпризами, которые преподносила ему природа и другими, не зависящими от него явлениями. Поэтому его мировоззрение вырабатывало ряд различных ритуалов и обрядовых магических действ, которые были призваны помочь ему в жизни и трудовой деятельности. Важную роль в этом играли разнообразные обрядовые атрибуты – предметы домашнего обихода, маски, ветки деревьев, обрядовая еда и т.п. Наибольшим символическим статусом обладают рождественские и новогодние обрядовые хлеба, различающиеся по форме, по своим функциям, а также по локальным характеристикам.

• ***Krêçun kolacı*** (Томай) /***Kolada kolacı*** (Бешал.) – рождественский калач, основной обрядовый хлеб круглой формы или в форме незавершенной восьмерки.

В селах Конгаз и Етулия данный калач имел форму незавершенной восьмерки, в других (Авдарме, Гайдар, Дезгиндже, Джолтае)– круглую форму [2]. Как правило, его вешали под икону и оставляли на некоторое время. В большинстве сел было принято по прошествии сорока дней кормить им домашний скот «для здоровья». В Конгазе данный калач ломали на куски и раздавали соседям [3]. Считалось, что рождественский калач обладает магической силой, способной повлиять на плодородие и изобилие. Аналогичные формы рождественских калачей характерны для молдаван, украинцев и болгар, проживающих на территории Молдовы. Так, у молдаван Молдовы и Буковины из первого теста готовили калач «крэчун», напоминающий цифру восемь. В отдельных случаях готовился еще один калач – «ажун», что означало «канун» праздника *Krêçun/ Kolada* (Рождество). Как отмечает исследователь календарной обрядности молдаван Ю. Попович, в канун Рождества, после захода солнца оба калача вешали на гвоздь на восточной стене дома и держали там до весны. Весной пред пахотой их снимали, окуривали, разламывали на куски, разбрасывали по полю, иногда подвешивали к плугу и оставляли до полной вспашки поля. Потом пахари разламывали его на куски и съедали. В других случаях – отдавали волам после вспашки, «чтобы они были здоровы» (Попович, 1974, 123).

• ***kolada kolacı*** (Бешалма) [4] – рождественские калачи, которые раздаривались взрослым колядующим. У молдаван данному виду калачей соответствуют названия «*колачь, колачий де крэчун*».

• ***kolaççık*** (Вулканешты, Конгаз, Казаклия, Чешмикиой, Томай, Джолтай, Баурчи) – маленькие рождественские калачики для детей в виде незавершенной «восьмерки» (Сорочяну, 2006, 213) [5].

• ***kovrik*** – маленький рождественский калачик для детей в виде бублика. По наблюдениям Е. С. Сорчяну в Вулканештах наряду с этим видом калача выпекают печенья в виде голубя *(guguşçuk)*(Сорочяну, 2006, 213).

• ***pitiçka*** – домашнее печенье для «сурвакниц» (мальчиков и девочек, которые колядуют на Новый год) (Сорочяну, 2006, 153).

• ***plugumoş kolacı*** (Вулканешты)/ ***hêy- hêy kolacı*** (Томай) – новогодний калач, предназначенный для колядчиков (Сорочяну, 2006, 153).

• ***kaniska*** (Комрат) – калач с курицей [6].

В качестве подарка *каниску* преподносили супруги своим родителям и посаженым родителям на Рождество и Новый год *(kalaçlan gitmää)*. Аналогичным калачом, сверху на который вместо курицы клали кусок сала, хозяева дома одаривали колядующих на Рождество. Такие же элементы существуют у молдаван и болгар. По мнению исследователей, дарение куска свиного мяса или сала – более древнее явление, связанное с представлением о свинье как символе плодородия, а дарение курицы – более поздний элемент (Квилинкова, 2002, 32).

Не совсем вписывается в перечень перечисленных видов обрядового хлеба еще один вид рождественского калача, который нам удалось зафиксировать в Етулии. В принципе данный калач можно отнести к видам «*kolada kolacı*», которые предназначались для дарения колядующим. Мы условно назовем его *aznatar kolacı*, используя в наименовании лексему, обозначающую основное обрядовое лицо – азнатара *(aznatar)*.

• ***aznatar kolaci*** (Етулия) [7].

Данный вид калача родители девушки, которая была на выданье, посылали в подарок понравившемуся ей парню (непосредственно в день Рождества) еще задолго до помолвки. Бывало, что выбор суженого зависел только от воли родителей. Согласно традиции, посредником в дарении этого калача являлся специально назначенный человек – неженатый парень *«aznatar» (азнатар)*. Отличительной чертой его одежды, как правило, была высокая каракулевая шапка черного или рябого цвета с белым ободком по краю и красный цветок в петлице. В этот день азнатар посещал несколько семейств, где были молодые девушки. О своем приходе он возвещал песней. Непременным атрибутом азнатара была плоская фляжка с вином (*«çotra»*). Он угощал хозяина каждого дома вином и целовал ему руку. Затем глава семейства вручал азнатару калач и называл имя парня, которому он предназначался. Несмотря на то, что у азнатара всегда было много калачей, он точно помнил, какой калач кому нужно было отдать [8]. После раздачи калачей молодым парням азнатар и вся его компания (в том числе и сами парни, которым дарили калачи) собирались у кого-либо дома и устраивали веселую вечеринку с трапезой. В том случае, если девушка или ее родители изменяли свое решение и отправляли калач иному претенденту, молодой человек мог отомстить им довольно оригинальным способом. Обычно глубокой ночью, оскорбленный влюбленный обмазывал дегтем наружные стены дома своих обидчиков или ухитрялся через окно внутрь дома впустить вымазанную в дегте ворону. Такая изощренная месть не проходила бесследно – считалось позором, если наутро односельчане увидят следы мести. Более благоприятный исход мог быть в том случае, если хозяева дома просыпались рано и успевали вымыть запачканные стены [9].

В научной литературе по молдавской рождественской обрядности данный обычай в полном его исполнении (как у гагаузов) не зафиксирован. Однако следует отметить, что дарение калачей своим суженым, приходившим колядовать, характерно и для рождественской и новогодней обрядности молдаван и болгар. У молдаван, как правило, новогодний калач, который в отличие от других калачей был самый красивый и увесистый, жениху дарила сама невеста, не прибегая к чьей-либо помощи. При этом она украшала калач базиликом и бумажными цветами. Кроме того, девушки прикрепляли к козырькам и кепок своих суженых красные цветы [10]. Исследователи зафиксировали, что у болгар села Городнее (Чийшия) на Украине подобный калач отличался от других огромными размерами – иногда величина его окружности доходила до 80 см. в диаметре. Некоторые караваи были настолько массивны и велики, что не помещались в горизонтальном положении в дверной проем (Дыханов, 2003, 396). Как видим, аналогия в этих обрядах прослеживается только в том, что калач, который дарила девушка, предназначался суженому. Разница состояла в том, что у гагаузов этот калач дарил посредник (азнатар), а у молдаван – сама невеста. В этой связи следует указать также на то, что обычных колядующих, среди которых находились и женихи, угощал вином хозяин дома. В этом же обычае у парня-«азнатара» несколько иной статус: он не является колядующим и сам угощает хозяина, выполняя совершенно другую миссию – посланника и посредника.

Мы полагаем, что данный обычай существует и в других селах (как в гагаузских, так и в молдавских и болгарских). В этом отношении интересно проследить географию его бытования и локальные особенности. Возможно, он распространен и у украинцев Молдовы.

Дарение калача суженому в праздник Рождества, вероятно, регулировалось нормами традиционной нравственности, согласно которым в определенный день девушка без стеснения могла уделить внимание своему жениху, заявить о своих чувствах к нему или еще раз подтвердить своё согласие выйти за него замуж. Все это допускалось во время массовых праздников и гуляний, чтобы не вызывать осуждения со стороны бдительных родителей и односельчан. Иными словами, праздник Рождества был еще одним поводом для возлюбленных высказать своих чувства. Однако, если учитывать, что основной природной сутью праздника является зимнее солнцестояние, то можно предположить, что данный рубеж – поворот от зимы к лету, был знаменательным не только в отношении хозяйственной деятельности крестьянина, но и в его семейной жизни. Дарение калачей суженым именно в этот день являлось залогом крепкой семьи и должно было смоделировать благополучие в будущем и появление многочисленного потомства. В этом отношении наблюдается связь с ключевым мотивом праздника Рождества – обеспечением плодородия.

Таким образом, основной символический смысл рождественских и новогодних обрядовых калачей по форме, напоминающей солнце, – достижение плодородия и благосостояния в текущем году. Ритуальное приготовление рождественских калачей, их ритуальное вкушение, круглая форма, заключающая в себе солярный (солнечный) символ отражают основную природную суть данного праздника – день солнцеворота, – усиление солнца, увеличение светового дня, поворот от зимы к весне. Кроме того, следует отметить, что идея плодородия неразрывно связана с культом умерших. В рождественской обрядности элементы данного культа представлены довольно четко. Дарение калачей колядующим восходит к более ранним верованиям в то, что в этот день души умерших предков возвращаются в зимнее время, чтобы навестить родственников. Поэтому данный элемент исследователи рассматривают как зимнее «кормление предков», для которых основной пищей были калачи и коливо (Попович, 1974, 127-134). Ритуальное вкушение калача символизирует акт причащения. В свою очередь истоки этого явления восходят к языческим мотивам «богоядения», согласно которым необходимо было вкусить плоть какого-либо божества, чтобы приобрести его качества (силу, мудрость и т. п.). В более ранний период роль этого божества выполняло какое-либо животное (ягненок, бык, свинья) или птица. Затем

вместо животного стали выпекать ритуальную лепешку или хлеб. Эта традиция в свою очередь впоследствии обрела несколько иное звучание в христианской религии. Согласно христианским канонам хлеб символизирует тело Иисуса Христа. Смерть Сына Божьего, соотносящаяся со смертью человека, является залогом на будущее Воскресение. Именно поэтому в христианской символике хлеб связывают с идеей Спасания и Бессмертия (Мифы, Т. 1, 1980, 499.) По образному выражению Ю. Поповича, христианская церковь приурочила ко дню солнцеворота мистическое рождение своего спасителя. Исследователи до сих пор не установили закономерность в предпочтении той или иной формы рождественнского калача (***Kraçun kolacı***). Скорее всего, такую закономерность в локальной специфике уловить очень сложно. На данном этапе не представляется возможным определить, почему в одних селах готовят только круглые калачи, а в других оба вида – круглые и в форме восьмерки. Можно предположить, что в прошлом выпекали оба вида калача. Вероятно, с течением времени данный элемент был утрачен и стал доминировать калач круглой формы. Однако, как показывают полевые материалы, говорить о его полном забвении преждевременно.

• ***kırk kaşık kolacı*** (Конгаз) – поминальные калачики в виде восьмерки, раздаваемые на праздник Сорока мучеников [11]. Е. С. Сорочяну наряду с указанным термином фиксирует еще ряд названий в других селах (***pita*** - Чешмикиой, Котловина; ***sekizlik*** - Конгаз; ***kolaççık*** - Вулканешты, Чешмикиой, Томай, Джолтай, Чадыр-Лунга) (Сорочяну, 2006, 163).

• ***lazarcık*** – поминальный калачик, выпекаемый на праздник Лазаров день [12].

• ***kozonak*** (Комрат) – пасхальный кулич из сдобного теста.

В Комрате, наряду с термином *paska*, в значении "пасхальный кулич", употребляется также слово *kozonak*. Термин *kozonak* встречается у гагаузов на территории Болгарии, Молдовы и Румынии. В гагаузских селах Вулканештского района, этот термин не зафиксирован. Вместо него употребляется слово *paska* (Никогло, 2004, 69).

• ***paska*** – пасхальный хлеб с начинкой из творога.

Данный хлеб является основным обрядовым хлебом, приготовляемым на Пасху и, как правило, освящается в церкви в первую очередь. Однако в последнее время его готовят довольно редко. Предпочтение отдается сдобному куличу *(kozonak)*. Термин *«paska»* в указанном значении употребляется во многих гагаузских населенных пунктах на территории Республики Молдова. Гагаузы Вулканештского района и в селах, расположенных на территории Украины, сдобный кулич обозначают словом ***«paska»,*** в то время как гагаузы некоторых гагаузских сел Комратского и Чадыр-Лунгского районов называют его термином ***«kozonak»*** (см. **kozonak**). (Никогло, 2004, 69).

• ***paskella ekmää*** – пасхальный хлеб [13].

Данный элемент и термин, его обозначающий, встречается у гагаузов Болгарии и не зафиксирован у гагаузов, проживающих в Республике Молдова. Как правило, этот хлеб выпекают из дрожжевого теста. Изделию придают продолговатую прямоугольную форму с тремя ячейками, в которые помещаются три яйца разного цвета: красного, белого и синего. После освящения в церкви люди должны были в первую очередь отведать этот хлеб, а затем кулич *(kozonak)* и другие блюда. Возможно, этот элемент у гагаузов Болгарии выполняет ту же функцию, что и *paska* с творогом (см. ***paska***).

• ***kurban ekmää*** (Бешалма, Вулканешты) [14] – обрядовый хлеб, выпекаемый на праздник Св. Георгия.

• ***allahlık*** [15] – пресная лепешка, замешанная на муке, полученной из первого урожая.

Данный вид хлеба является атрибутом обряда, совершаемого гагаузами Болгарии после праздника Успения Богородицы (28 августа/15 сентября). По традиции лепешке придавали продолговатую прямоугольную форму. При этом посередине изделия проделывали небольшое углубление, в которое после выпечки наливали воду. Лепешкой угощали родственников. Этот элемент, как и многие другие, представляет собой разновидность жертвоприношения, которое совершали земледельческие народы с целью обеспечить богатый урожай. Наличие воды в обряде было призвано смоделировать достаточное количество осадков, необходимых для урожая. В основе обряда лежит инициальная магия, то есть магия "первого дня". Первый хлеб, испеченный из первой муки, являлся лучшей жертвой богам. У гагаузов Республики Молдова данное явление не зафиксировано.

• ***ballı pıta / ballı çörek*** – название обрядовой лепешки, смазанной сверху медом, которую раздавали в день Св. Варвары за здоровье детей и за то, чтобы они не болели оспой.

В данном обряде этот вид хлебы выступал в качестве жертвы. Готовую лепешку смазывали медом и разносили соседям или близким. В другом случае ее протыкали вилкой и подвешивали к стрехе дома. В основе обряда лежит апотропеическая магия (Никогло, 2004, 125); (Сорочяну, 2006, 227).

ballı pıta - название лепешки, выпекаемой на «Волчьи праздники».

По традиции в этот день дрожжевой лепешкой, смазанной медом, угощали соседей с целью задобрить волка (Никогло, 2004, 125) [16].

* * *

Таким образом, календарная обрядность гагаузов изобилует большим количеством обрядовых хлебов. Кроме того, наблюдается ряд локальных вариантов, свидетельствующих о внутриэтническом разнообразии. Локальная специфика выявляется в основном в терминологии, в количестве выпекаемых хлебов и в их предназначении. Сравнительно-исторический анализ позволяет говорить о том, что некоторые виды обрядового хлеба в той или иной степени сохраняются в календарной обрядности гагаузов и в настоящее время. Так до сих пор в гагаузских семьях выпекают *Kolada kolaçı* – главный рождественский хлеб, а также большое количество других видов хлеба, предназначенных для жарения

колядующих. Сохранилась также традиция приготовления калачиков в День Сорока мучеников и в День Св. Варвары. В селах, где церкви носят имя Св. Георгия, на храмовый праздник выпекают большой каравай *Kurban ekmää*. Самым устойчивым элементом остаются виды хлеба, выпекаемые на Пасху. В последнее время исчезает традиция приготовления пасхального хлеба в виде большой ватрушки с творогом. Наиболее предпочтительным остается сдобный пасхальный кулич *(paska/kozonak)*.

Исследование также показало, что основные виды обрядового хлеба у гагаузов обнаруживают сходства с таковыми в системе питания других народов. Материалы данной статьи могут послужить основой для дальнейших исследований, которые будут направлены на изучение этнокультурных взаимовлияний с традициями соседнего населения, проживающего в Республике Молдове, а также народов Карпато-Балкано-Дунайского региона.

Примечания

[1] Переписка с П. А. Шуманским, уполномоченным Русского Музея о собирании этнографической коллекции в Бессарабской губернии. - Архив ГМЭ. ф.2, оп. I ед.хр. 726. Л. 21,27.

[2] ПМА (здесь и далее: полевые материалы автора) за 2003 г. (Авдарма, Дезгинджа, Конгаз, Гайдар, Джолтай, Етулия).

[3] ПМА за 2003 г.

[4] Е. С. Сорочяну в своей работе отмечает, что каждый вид калачей назывался по-разному. Например, если в доме не было девушки на выданье, то для колядчиков пекли поминальные калачи – *eleştirme kolaç*, для участников новогодних обходов – *plugumoş kolaç*, для обрядовой трапезы – *örülü sinide* (плетеный калач). Вместе с тем автор подчеркивает, что любой рождественский каравай в гагаузском языке назван *kolada kolaci* (Сорочяну, 2006, 213). В своей статье мы будем употреблять для обозначения данного вида хлеба именно это название.

[5] См. в том числе ПМА за 1995 – 1998 г. (Села Конгаз, Чешмикиой, Джолтай).

[6] ПМА за 1995 г. (Комрат).

[7] ПМА за 2003 г. (Етулия).

[8] Мы полагаем, что термин «азнатар» происходит от слова «казна». Действительно, роль парня-«азнатара» напоминает функцию казначея, в руках которого находится какое-либо достояние и который точно знает, куда оно должно быть направлено.

[9] Применение дёгтя как средства мести известно всем перечисленным народам. Его использовали не только для того, чтобы отомстить, но и для того, чтобы опорочить кого-либо или доставить кому-либо неприятность. Об этом свидетельствует известная всем поговорка: «ложка дёгтя в бочке меда». Дегтем мазали стены дома той девушки, которая себя опорочила в глазах общественности.

[10] ПМА за 2003 г. (Кышлица-Прут).

[11] ПМА за 2003 г. (Конгаз).

[12] ПМА за 2001 – 2002 гг. (Гагаузские села Болгарии: Генерал Кантарджиево, Кичево, Орешак, Болгарево). См. также у Е. Н. Квилинковой в кн. «Гагаузский народный календарь» (2002 г.).

[13] ПМА за 2001 – 2002 гг. (Гагаузские села Болгарии: Генерал Кантарджиево, Кичево, Орешак, Болгарево).

[14] ПМА за 2003 г. (Бешалма); см. также Е. С. Сорочяну Гагаузская календарная обрядность. Этнолингвистическое исследование. Кишинев, 2006. С. 232.

[15] ПМА за 2002 гг. (Гагаузские села Болгарии: Генерал Кантарджиево, Кичево, Орешак).

[16] Чуваши в честь Белого волка – повелителя всех волков, также выпекали лепешку и раздавали ее соседям вместе с вареными зернами пшеницы (Денисов, 1969, 106).

Литература

Геннеп А. Обряды перехода. М., 2002.

Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 4. М., 1968.

Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969.

Дыханов В. Я. Календарные обряды и обычаи // Чийшия. Одесса, 2003.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда/Этнографическое обозрение.1901, № 1.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // Этнографическое обозрение,1902. № 3.

Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда //Этнографическое обозрение,1902. № 4.

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

Квилинкова Е.Н. Гагаузский народный календарь. Кишинев, 2002.

Мифы народов мира. М., 1980. Т.1.

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

Попович Ю. В. Молдавские новогодние праздники. Кишинев, 1974.

Сорочяну Е. С. Гагаузская календарная обрядность. Этнолингвистическое исследование. Кишинев, 2006.

Терещенко А. Быт русского народа, ч. 2. СПб. 1848.

Rezumat

În articol se descriu formele pâinei de ritual în ciclurile calendaristice a găgăuzilor. Studiul a demonstrat că acest fel de produs alimentar posedă o particularitate locală. Această particularitate este reflectată „de ovicei" în terminologie, în calitatea pâinii coapte, în forma ei, căz şi orientarea ei la un cnumit adresat în cazuri anumite. În concluzie autorul menţionează că pâinea cea mai des folosită în ciclul înmormântare-pomenire este la sărbătorile de Crăciun şi de Paşti.

Cuvinte-cheie: pâine rituală, găgăuzii, specifica locală, datina, înmormântare-pomenire, obiceiurile de Crăciun, obiceiurile de Paşti.

Резюме

В данной статье рассматриваются виды обрядового хлеба в циклах календарной обрядности гагаузов. Исследование показало, что данный вид обрядовой пищи обладает локальной спецификой. Эта специфика отражается в основном в терминологии, в количестве выпекаемого хлеба, в его форме, а также в ориентированности на определенного адресата в определенных условиях. Автор приходит к выводу, что наиболее устойчивыми оказались виды хлеба в цикле похоронно-поминальной обрядности и в Рождественских и Пасхальных обрядах.

Ключевые слова: обрядовый хлеб, гагаузы, локальная специфика, похоронно-поминальная обрядность, свадебная обрядность, Рождественские обряды, Пасхальные обряды.

Summary

This article considers the kinds of ritual bread in calendar rites of Gagauzians. The research showed that this kind of ritual food has local specificity. This specificity is mostly reflected in terminology, in quantity of the baked bread, in its form as well as orientation to a definite addressant in certain conditions. The author concludes that the most stable kinds of bread turned out to be connected with funeral rites, Christmas and Easter rites.

Key words: ritual bread, Gagauzians, local specificity, funeral riutes, Christmas rites, Easter rites.

CULTUROLOGIE
КУЛЬТУРОЛОГИЯ

С. ПРОКОП

ЦЫГАНСКИЕ ПИСАТЕЛИ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА В ЛИТЕРАТУРНОМ КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЫ

Общеизвестно, что цыганская культура – одна из самых древних в мире. Из-за отсутствия государственности или вследствие кочевого образа жизни, исследование цыганской культуры, в том числе литературы, началось сравнительно недавно. Не только музыка и танцы, благодаря которым цыганский народ ярко идентифицировался, но и художественная литература и фольклор являются тем культурным кодом, благодаря которому ромов можно с полным правом отнести к одной из самых загадочных наций в мире, обладающей яркими самобытными чертами.

Сегодня на земном шаре проживают 12 миллионов цыган. Несмотря на то, что зачастую многие ромы из-за существующих в мире предубеждений по отношению к ним, даже если не скрывают свое этническое происхождение, то, по крайней мере, стараются отгородиться от окружающего их мира всевозможными способами, чему способствует также свод норм и правил поведения в цыганской среде, включая разделение общества на своих – «ромов» и чужих – «гаджé». Зачастую это проявляется в том, что родители, запрещая своим детям ходить в школу, сами выступают в роли наставников и учителей, внедряя в детское сознание основы школы по выживанию и предпринимательству.

В действительности, проблема образования в цыганском сообществе продолжает оставаться одной из самых актуальных в современном мире. Известный в мире цыганских писатель Матео Максимов (Matéo Maximoff) в одном из интервью как-то сказал, что, «если бы цыгане были грамотнее, мир был бы переполнен цыганскими писателями». Отчасти он прав, и не только потому, что среди ромов много талантливых людей, но и по причине того, что у каждой цыганской семьи – своя, полная драматических событий и неожиданных коллизий история.

Цыганская литература – составная часть мировой литературы

Цыгане живут во многих странах мира. Нет континента, где их присутствие не было бы зафиксировано. Во многом благодаря существующим современным мифам, о цыганах знают все, или почти все, с обывательской точки зрения. Однако не всем известно, что среди цыган много талантливых людей не только в области искусства, но и литературы. Сколько в мире цыганских писателей, пожалуй, не знает никто. Этим вопросом задаются специалисты, исследующие цыганскую литературу. В очерке В. Калинина и А. Русакова о цыганской литературе бывшего Советского Союза, стран СНГ и Балтии дан обширный материал о цыганских писателях прошлого века на территории постсоветского пространства [1]. О цыганской литературе России пишет и другой автор – Л. Н. Черенков, который считает, что истоки формирования цыганской литературы постсоветского пространства следует искать в середине 20-х годов прошлого века, когда после формирования цыганской письменности на основе русского алфавита, на территории бывшего Союза и странах социалистического лагеря, были созданы все условия для развития и распространения цыганского языка и литературы. Развивавшаяся далее в тесном взаимодействии с русскими и другими национальными литературами СССР, она не только сыграла важную роль в процессе приобщения цыган к оседлому образу жизни, труду и культурной деятельности, но и свидетельствовала в значительной мере о первых серьезных проявлениях этнической самоидентификации цыганского народа (Черенков, 1975, 408–410).

О цыганской литературе Европы почти ничего не известно, несмотря на то, что статьи о творчестве того или иного цыганского писателя изредка появляются не только в цыганских печатных изданиях, но и на цыганских Интернет ресурсах.

В действительности, ярких представителей цыганского народа, деятелей культуры или литературы, общественных активистов и ученых можно найти во всех странах мира. Почти в каждой стране есть свой, хотя бы один цыганский писатель, прославившийся не столько своим литературным дарованием, сколько одаренным музыкальным, сценическим или хореографическим талантом. Несмотря на большой процент безграмотности среди цыганского населения, не так уж редки личности, достигшие и научных высот. Таким нам представляется Константин С. Николэеску-Плопшор из Олтении (Constantin S. Nicolăescu-Plopşor, 1900 – 1968). Ром по происхождению, член-корреспондент Академии наук Румынии, он заявил о себе как историк, археолог, антрополог, этнограф, географ, фольклорист и детский писатель [2].

Коль скоро речь зашла об ученых из цыганской среды, о тех, кто защитил диссертации по цыганской проблематике, тем более, что многие из них не только известные исследователи, но и талантливые цыганские литераторы.

Райко Дурич (Rajko Duric) считается сербским цыганским писателем, несмотря на то, что с 1991 года проживает в Берлине. Автор более 500 статей и 34 книг, бóльшая часть которых переведена на другие языки мира. В университете изучал философию,

а в 1986 году защитил диссертацию по социологии: «Культура цыганского населения в Социалистической Федеративной Республике Югославии».

Другой цыганский исследователь, румынская цыганская писательница Делия Григоре (Delia Grigore), филолог, журналист, защитник прав граждан цыганского происхождения, защитила диссертацию по теме: «Семейная обрядность в традиционной цыганской культуре с элементами кочевой идентичности на юго-востоке Румынии» (2002).

Общеизвестно, что проблема цыганского языка в цыганском сообществе продолжает относиться к ряду самых актуальных. В этом контексте работы Лексы Мануш (творческий псевдоним Александра Дмитриевича Белугина, который родился в 1942 в Риге, а умер в 1997, в Москве), цыганского поэта, лингвиста и этнографа II половины XX века, более 20 лет проработавшего в АН СССР, в секторе языкознания, владевшего более чем 50 языками мира, известны не только на территории постсоветского пространства, но в Западной Европе.

В этом контексте целесообразно упомянуть имя английского лингвиста, яркого представителя цыганского населения, Яна Ханкока (Ian Hancock), автора более 300 книг и статей о цыганском народе и его языке (в частности, влашском диалекте). Ян Ханкок – официальный представитель цыган в Организации Объединенных Наций.

Одним из самых популярных цыганских писателей Европы, более того, одним из первых цыганских классиков в Европе считается Матео Максимов (Mateo Maximoff, 1917–1999), проживший большую часть своей жизни во Франции. Предыстория его первой повести «Урситори», написанной в 1938 году в тюрьме, куда он попал вследствие конфликта между двумя цыганскими семьями, довольно необычна. Автор 11 книг, переведенных на 14 языков мира, Максимов свою первую книгу написал по просьбе адвоката, пожелавшего знать суть конфликта и использовать эти данные на суде. Рассказывая об этом конфликте, автор описал обычаи и традиции цыган, проживающих во Франции. Он один из первых перевел Библию на цыганский язык. Писал не только на французском языке, но и на диалекте «кальдераш».

Не менее интересна, полная драматизма, жизненная линия Брониславы Вайс (Bronislawa Wajs, 1910 – 1987), цыганской классической поэтессы, известной под именем Папуша. Общеизвестно, что в отрочестве сама выучилась грамоте. Узница нацизма, общественный деятель, возглавляла табор, осевший после 1949 в Польше. Именем поэтессы названа одна из премий цыганоязычной литературы. Автор сборника стихов «Песни Папуши» (1956). Смерть Папуши в 1987 году в психиатрической клинике повлекла за собой шлейф мифов о легендарной цыганке. Дело в том, что однажды она прислала польскому писателю и критику Ежи Фицковскому рукописи своих стихов. Роль женщины в цыганской среде не позволяла таких вольностей, как написание стихов, не говоря уже о попытке их публикации. Фицковский издал стихи, не спрашивая согласия автора, и стал виновником ее отторжения цыганами. Потеря же связи с единственно мыслимым для нее миром оказалась для Папуши невыносима. Несмотря на то, ее единственная книга была переиздана 25 раз, свою жизнь поэтесса окончила в психиатрической клинике [3].

В контексте вышесказанного нельзя не упомянуть одного из ярких представителей цыганской литературы в Европе, Вейо Бальцара (Vejo Baltzar), родившегося в 1942 году и проживающего в Финляндии. Писатель и драматург В. Бальцар дебютировал в 1968 году романом «Обжигающая дорога» («Polttava tie»). В этом произведении автор показал изнутри жизнь финских цыган, скрытую от других. В 2002 году В. Бальцар инициировал создание Международной ассоциации цыганских писателей (International Romani Writer Association (IRWA) based in Finland) [4], став ее председателем. Один из последних романов Вейо Бальцара – «В войне и в любви» (на фин. языке – «Sodassa ja rakkaudessa») вышел в 2008 году. В романе описаны события геноцида цыганского народа во время Второй мировой войны. В. Бальцар является автором более 9 романов и повестей для взрослых и детей.

Среди членов Ассоциации имена цыганских писателей, знакомых всему миру: Хоакин Албаисин (Joaquin Albaicin), Испания; Луминица Чоабэ (Luminiţa Cioabă), Румыния; Лиатиф Мефаилескоро Демир (Ljatif Mefaileskoro Demir), Македония; Мариелла Мехр(Mariella Mehr), Италия; Джован Николич (Jovan Nicolić), Германия; Маргита Рейзнерова (Margita Reiyznerova), Бельгия; Вальдемар Калинин (Valdemar Kalinin), Объединенное Королевство и др. О многих из них мы узнали на прошедшем в Париже в 2009 году Международном коллоквиуме.

Международный коллоквиум «Одна или много цыганских литератур в мире?» Париж, Сорбонна, 13-14 ноября 2009.

На Международный коллоквиум по проблемам цыганской литературы в европейском регионе собрались известные литературоведы, представители стран Европы, в которых издавна компактно проживают цыгане, – Франции, России, Австрии, Германии, Румынии, Республики Молдова, Польши, Венгрии. Организованный Центром междисциплинарных европейских исследований этот коллоквиум был вторым по счету. Впервые мероприятие такого уровня проходило в 2008 году в Университете г. Лимож. Тогда ромологи из разных уголков Европы встретились, чтобы совместно определить критерии создания, интерпретации, исследования и распространения литературных произведений, созданных цыганскими писателями, под углом зрения антропологии, истории и социологии. Второй коллоквиум был посвящен рассмотрению произведений, написанных цыганскими писателями Европы, с точки зрения поэтики жанров и образов, гео- и мифокритицизма, гендерных, постколониальных исследований. Обобщая, организаторы коллоквиума подчеркнули: «Более века цыганская литература развивается на разных языках мира. Пришло время, когда в рамках глобализации, открытия границ в Европе, поддержки национальных меньшинств эта часть ев-

ропейской литературы должна занять свое надлежащее место в исследованиях, особенно в плане компаративистики, в рамках центрально-европейских приоритетов». Каждый из выступавших на коллоквиуме, завершая свой доклад, старался ответить на общий вопрос, вынесенный организаторами в название мероприятия: «Одна или много цыганских литератур в Европе?».

Историческая судьба цыганской литературы Республики Молдова и специфическая языковая ситуация

История цыганской литературы Республики Молдова началась не вчера. Первые легенды, сказки, очерки, записанные этнографами и писателями Бессарабии, свидетельствовали о возникновении первых признаков этой литературы. Вне всякого сомнения, исторически судьба местной цыганской литературы связана с цыганской литературой бывшего Советского Союза.

Однако, «…la langue est au coeur de l'identitè, l'identitè est au coeur de la langue. Quant à la littèrature elle se fait par la langue, mais elle n'existe pas sans identitè» [5] (Morel, 2006, 76). Нельзя не согласиться с автором этих строк, несмотря на то, что его высказывание полностью относится к канадской франкоязычной литературе.

Сходная ситуация сложилась с местной цыганской литературой Молдовы, которая отчасти представлена не только на своем родном, но и на русском языке. Обратим внимание на тот факт, что в нашем регионе это явление приобрело определенную закономерность. Некоторые авторы – украинцы и болгары, гагаузы и евреи по происхождению, – начинали свой путь в местной литературе, публикуя свои первые произведения на русском языке. В этом плане у цыганской литературы есть некоторое сходство с гагаузской литературой, которая до появления своей письменности использовала в равной степени и русский и молдавский языки.

В совѣтский период в рамках Союза писателей нынешней Республики Молдовы работали Секции русских, болгарских, украинских писателей. Секции цыганских писателей не было не потому, что цыганских писателей в Молдове было мало, но и в силу того, что некоторые писатели Молдовы зачастую идентифицировали себя как молдавские писатели, используя при написании своих произведений молдавский язык, являясь на самом деле ромами по происхождению.

Стоит, однако, отметить, что чаще всего русский язык являлся тем единственным проводником, посредством которого цыганская литература смогла стать достоянием самих же цыган, проживающих в различных регионах постсоветского пространства. Согласно мнению российских цыганологов, первопричиной послужило то, что в 1930-е гг. в бывшем Союзе в основу литературной нормы цыганского языка был положен диалект русских цыган. Именно поэтому бóльшая часть имеющейся цыганской художественной литературы на территории постсоветского пространства представлена на русском языке (Черенков, 1975).

Помимо создания оригинальной художественной литературы, цыганские литераторы являются зачастую и авторами цыганско-русских, цыганско-румынских словарей. Это позволяет им не только писать на нескольких языках – цыганском, молдавском и русском, но и много и усердно переводить. В задачу работавших когда-то в Союзе писателей секций входило распространение знаний о творчестве молдавских писателей. Многие из авторов, владевшие русским, болгарским, украинским, гагаузским и цыганским языками, были отличными переводчиками.

Современный период развития цыганской литературы Молдовы

Согласно последней проведенной переписи населения (2004 г.), в Республике Молдова проживает более 12 тысяч (12 275) цыган. Однако, по неофициальным данным, в нашей республике проживает около 100 тысяч ромов (Думиника, 2008, 175-178).

Общеизвестно, что культура ромов разнообразна, и универсальной цыганской культуры как таковой не существует, но есть черты, характерные для всех ромов, а именно: «преданность семье (включая дальних родственников) и клану; вера в предопределенность судьбы; Романья, стандарты и нормы, различающиеся по степени от племени к племени; а также приспособляемость к изменчивым условиям» (Краткая история ромов, 2002, 63).

То же самое мы можем сказать о литературе цыган, которая, имея свои общие черты, принадлежащие всему цыганскому народу, вбирает в себя специфические черты литературы того народа, на территории которого проживает. Происходит тот самый «диалог культур», о котором в свое время писал Михаил Бахтин [6].

Цыганская литература Республики Молдова, о которой сегодня идет речь, представлена немногими авторами, признающими себя цыганскими писателями. Их творчество разнообразно и представлено различными жанрами; стихи, легенды, притчи, сказки, рассказы и повести. Наверное, о том, что эта литература еще очень молода, свидетельствует тот факт, что пока в ней нет ни одного романа. Однако, если оставить эту литературу без внимания, уже через несколько лет восстановить информацию о ней будет сложнее.

Уходят из жизни авторы художественных произведений самобытного народа, которые, как проводники, могут рассказать о его тайных знаниях, культуре, таланте, искусстве, устном народном творчестве. Зачастую мысли и чаяния этих авторов, отраженные в художественных произведениях, не только помогают нам понять менталитет, духовную составляющую этого народа, но и способствуют путям решения «цыганской проблемы» во всем мире.

Авторы, творчество которых подлежит исследованию, писали свои эссе и воспоминания, рассказы и повести, притчи и сказки на цыганском и русском языках. Тому подтверждением служат их книги, увидевшие свет в Кишиневе:

– сборник «Фолклорос романо», в который

вошли стихи Григория Канти и песни молдавских цыган, собранные им (Кишинев, 1970) (на диалекте урсарь);

– повесть «Хадимурга – судьба цыганская» (Кишинев,1992) Владимира Лупашку (на русском языке);

– повесть «Десять тетрадей в клеточку» Павла Андрейченко (Кишинев, 2002) (на русском языке);

– и повесть «Блуждающее племя» Леонида Череповского (Кишинев, 2003) (на русском языке).

Ставшие известными в нашей республике, прежде всего, как активные деятели цыганской культуры, они заявили о себе и как писатели, публицисты и переводчики. Проявившийся у них писательский талант позволил им стать авторами небольших, но достаточно интересных произведений. Отдельные рассказы, повести, легенды, стихи и притчи, слова песен и романсов этих цыганских писателей разбросаны в литературно-художественных журналах, песенных сборниках, как в республике, так и за ее пределами.

Цыганские писатели активно переводят на родной язык русскую и молдавскую литературу, что является невероятно полезным и нужным при составлении учебников для цыганских школ. Нельзя не упомянуть в этом контексте имя Степана Келаря, не идентифицирующего себя ромом, но плодотворно работающего во имя цыганской культуры. Писатель, переводчик, публицист и журналист, знаток цыганской культуры, С. Келарь, уроженец Молдовы (родился в с. Марамоновка Дондюшанского района в 1939 году), проживающий в настоящее время на Украине, в Киеве, перевел художественные произведения цыганских писателей О. Германо, Н. Панкова, И. Ром-Лебедева, Н. Саткевича, М. Козимиренко на украинский язык. Он является большим пропагандистом русской, румынской украинской и цыганской литературы. На цыганский язык переводил из Т. Шевченко, а также поэму А. Пушкина «Цыгане» тем самым, пропагандируя среди цыганского населения русскую, молдавскую и украинскую литературы. С. Келарю принадлежит большой и серьезный труд о первом цыганском писателе бывшего Союза – А. Германо, стихи которого он перевел с цыганского на украинский. Известен С. Келарь и как талантливый поэт, в поэтической копилке которого есть немало стихов на цыганскую тематику: «Відлуння циганских рапсодий» («Отзвук цыганских рапсодий»), «Циганский хлопец» («Цыганский парень») и др. [7].

В дополнение можно назвать еще ряд цыган-писателей, наших соотечественников, пишущих на своем родном языке, среди которых – Илько Мазуро, опубликовавший свои стихи в сборнике «Костры». Стихи и переводы Анатолие Радицэ, предваряемые вводной статьей Иона Дрона, опубликованы в журнале «Lecturi filologice», а также в цыганском журнале «Rrom po drom», издаваемом польским поэтом и общественным деятелем Станиславом Станкевичем, который включает материалы об истории и культуре цыган различных стран мира, а также поэзию на цыганском и русском языках [8].

Жанрово-тематическое разнообразие местной цыганской литературы

Практически до середины прошлого века о местной цыганской литературе, тем более о цыганских писателях в Кишиневе, речь не шла.

В Бессарабии «цыганскую тематику» разрабатывали в XIX и в начале прошлого века этнографы Константин Ханацкий [9] и Александр Защук [10], писатели Михаил Когэлничану [11] и Павел Крушеван [12], академик Лев Берг [13]. Заглянув в прошлое, мы убеждаемся, что история цыганского населения постсоветского пространства постоянно вызывала интерес у многих местных исследователей. Отдельные сведения по истории, демографии и миграции, социальному положению цыган мы обнаруживаем в середине прошлого века у этнографов И. Крыжановской и В. Зеленчука [14], пытавшихся восполнить пробелы по истории извечно гонимого народа. Уже в наше время, в конце XX – начале XXI века в рамках академических исследований по истории и культуре местных ромов увидели свет отдельные работы Б. Трубецкого [15], И. Дрона, И. Анцупова, Т. Сырбу, Н. Салий, И. Думиники и др. [16].

Предпринятое исследование – попытка включения весьма скромной, но убедительной по содержанию цыганской литературы Республики Молдова в общий литературный европейский контекст, известный с незапамятных времен своим богатым этническим разнообразием.



Одним из первых имен, прозвучавших в контексте цыганской литературы бывшего Союза, было имя Григория Канти (род. в 1940 г.).

В 70-е годы прошлого века в Кишиневе увидел свет сборник «Фолклорос Романо» этого автора, включающий не только песни молдавских цыган, но и стихи, сказки. Небезынтересно отметить, что произведения Г. Канти, инженера-садовода, поэта и переводчика из Молдовы, написанные на его родном диалекте урсари, главным образом отражают историческую судьбу молдавских цыган. Записанные им фольклорные произведения на цыганском языке и включенные в сборник, послужили текстами для многих песен, что принесло определенную известность их автору в литературных кругах.

В те далекие семидесятые, когда Георгий Кантя заявил о себе, как литератор, он, будучи по профессии агрономом, работал в Кишиневском тресте по озеленению. На протяжении многих лет он собирает цыганский фольклор – сказки, пословицы, поговорки своего народа. До того как издательство «Картя молдовеняскэ» издало отдельной книжкой (на диалекте урсарь) собранные Г. Кантей произведения, из-



вестный в республике литературно-художественный журнал на русском языке «Кодры» публикует стихи автора и сказки в переводе на русский язык.

Нельзя не заметить, что стихи, написанные автором в те годы, вошедшие затем в отдельный сборник поэзии и песен, отмечены определенными идеологическими нотами. Таково было то время, и стихи, посвященные «русскому брату», тематически выбиваются из ряда фольклорных и сказочных произведений. Вместе с тем, они незаурядны и отчетливо несут на себе печать цыганской вольности и любви к свободе:

Цыган всегда свободой дорожил:
Хоть мерз в мороз, хоть
под дождями мок.
Пусть в нищете кочевий вечно жил,
Но стать рабом, холуем
он не мог!
Был белый свет ему совсем не бел.
Он на восток глядел – на свет зари.
Под рокот струн кочевник
грустно пел,
Молил судьбу – ты счастье
подари.
И час настал!
Весь род цыганский рад:
Сбылись мечты, цветет родной
простор!
Пришел солдат, могучий русский
брат,
С лица земли бесправья сумрак
стер!

(Перевод с диалекта урсарь на русский – Максима Кравчука)
(Кантя, 1970, 52)

И пусть сегодня ромы Молдовы с надеждой смотрят не на Восток, а на Запад, извечное стремление к счаçтью, признание кочевой жизни и страсть к музыке, просматриваемые в данном стихотворение, остаются важными составляющими цыганской жизни.

В одной из сказок, «Кошка» (перевод Ю. Грекова), (Кантя, 1969, 118-120), отразился не только цыганский менталитет, но и традиции, обычаи и многовековой жизненный уклад молдавского ромá. Несмотря на свою оригинальность, так называемый цыганский дух, эта сказка несет на себе отпечаток русских сказок, в особенности про Ивана-царевича и лягушку. Только в этом случае роль лягушки в ней исполняет кошка. Два года спустя автор публикует в журнале «Кодры» и «Оду матери» (Кантя, 1972, 33-34).

Сегодня писатель Гр. Кантя продолжает жить и трудиться в нашей республике, наполняя свою творческую копилку новыми стихами и песнями, рассказами и легендами, которые ждут своего выхода в свет.

Другой автор, Владимир Лупашку, известный молдавский журналист и публицист, долгое время работавший в качестве собственного корреспондента газеты «Независимая Молдова», с детства приближенный к цыганской жизни, в повести для детей и о цыганских детях «Хадимурга – судьба цыганская» (Кишинев, 1992) описывает историю мальчика, подружившегося с цыганами. Вступительное слово к книге написал Михай Волонтир, известный в республике и за ее пределами актер, Доктор Honoris Causa Академии наук РМ (2009), сыгравший не одну роль в фильмах о жизни цыган.

Повесть В. Лупашку включает стихи, слова из цыганских легенд и песен. Она начинается с легенды о цыганской лошади, ускакавшей по Млечному пути. Сравнение Млечного пути с цыганской дорогой, по которой бежит цыганская лошадь, знаменательно и подтверждает трепетное отношение цыган к лошадям. «По древнему цыганскому преданию, в этих местах (г. Сороки [17], уточнение наше – С. П.) проходила когда-то цыганская лошадь. Такая она была огромная, что голова в облаках скрывалась, а хвостом леса расчесывала, словно бы расческой. Красивая лошадь и сильная – настоящая мечта цыгана. И остались, дружок, отпечатки ее копыт – вот эти озера, да подкова – русло Днестра, выгнутое круто. А ложбину, где она отдыхала от битв, заселили потом люди. Здесь-то и расположился наш городок, где я жил в детстве. Предание это рассказала бабушка моего друга в один из теплых вечеров, покуривая свою трубку и поглядывая на звезды. Мы тогда спросили:



ХАДИМУРГА-СУДЬБА ЦЫГАНСКАЯ

– А где сейчас эта лошадь?– Ускакала по Млечному пути, дети. Ведь недаром его зовут цыганской дорогой! – И в бабушкиных ушах закачались золотые серьги, громадные, как тележные колеса» (Лупашку, 1992, 5).

Образы, выписанные автором, вполне укладываются в стереотип представлений об этом загадочном и закрытом от чужих глаз народе. Бабушка, поглядывая на звезды, покуривает трубку в один из теплых вечеров и рассказывает легенду о городе, в котором живет главный герой – мальчик, заглядывающий со старой черешни в соседский двор и невольно подсматривающий за жизнью цыган: «там живут люди, непохожие на нас, они и одеваются иначе – мужчины перевязывают лоб ремешком, женщины носят цветные юбки, а в центре цыганского подворья – наковальня… А вокруг них, укрощая металл, не просто работают, а прямо-таки священнодействуют ковали, так зовут кузнецов в городке» (Лупашку, 1992, 6). В повести цыгане характеризуются как трудолюбивый народ, мастера, без продукции которых не обходилась ни одна ярмарка. В каждом цыганском дворе была наковальня; упряжь и подковы делали только цыгане. Каждый второй в городе Сороки был кузнецом. Недаром, считает автор, иголки с большим ушком называют «цыганскими».

Повесть Лупашку интересна тем, что в ней показана современная городская жизнь цыганского этноса. Несмотря на то, что автор в ходе повествования говорит о таборе, речь идет о жизни оседлых городских цыган, описывая которую, он фактически

доносит до читателя основы обычного права цыган. Так, к примеру, он пишет: «В таборе нет различия между малышами и взрослыми – каждый отвечает за свою работу и делает то, что может, и никто ничего не запрещает. Вот только главного цыгана – ромбарона, или «булибаша» по-местному, слушаются все беспрекословно» (Лупашку, 1992, 13).

Трепетное отношение к мистике, ко всему потустороннему проявляется в повести в том, что автор весь свой сюжет строит на истории о талисмане, определившем судьбу молодой цыганки, потеря которого становится для нее роковой. «Потеряла Лучика талисман, что отец на ее день рождения смастерил. Цыгане придают таким вещам большое значение…Талисман потерять – у цыган дурная примета. Это как ключ от замка потерять. Ключом от судьбы зовут часто цыгане талисманы» (Лупашку, 1992, 22-23).

В ходе повествования автор рассказывает о традициях и обычаях цыган проводить свой досуг. «Цыгане, – пишет он, – жгут всегда по вечерам костры в своем подворье. В этой большой компании никто никому не навязывает своей воли, никто не одергивает детей, делай, что хочешь. И до чего же все любят здесь музыку, даже самые маленькие! Кажется, цыганята петь и плясать начинают с первого дня своего рождения. Это душа у них поет, как ветер в долине, когда проносится на лихом коне» (Лупашку, 1992, 26).

Воспоминания П. Андрейченко, бывшего разведчика, участника партизанского движения, обрели самостоятельную жизнь, в которой реальность переплетается с фантастикой, гордость и одновременно боль за своих собратьев выражается в ярких, запоминающихся сценах цыганской судьбы. Временная и пространственная протяженность повествования, а также многообразие сюжетов-текстов «Десяти тетрадей в клеточку» – свидетельство безграничного замысла его автора, простирающегося далеко за пределы небольшой книжки.

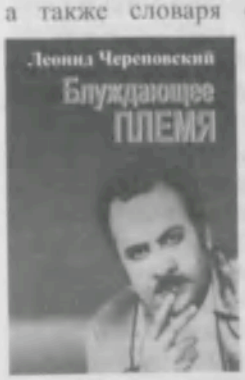


Не стоит забывать, что у Павла Андрейченко (1931–2001) была необычная судьба. Уже в раннем детстве он познал ужасы фашистской оккупации, принимал участие в партизанском движении на Украине, был разведчиком. После окончания в 1948 году Днепропетровской хореографической школы стал солистом академического ансамбля «Жок». Был балетмейстером в хореографических коллективах: «Миорица» и «Ляна», художественным руководителем детского танцевального ансамбля «Сперанца». Он проявил себя и как талантливый актер, в памяти и сердцах зрителей навсегда останутся роли, созданные им в фильмах «Лэутарий», «Табор уходит в небо» и др. Гражданин и патриот, Павел Андрейченко способствовал развитию хореографического искусства Молдовы, его популяризации в разных странах мира. Огромная общественная деятельность не казалась П. Андрейченко обузой, с 1990 года он был бессменным президентом общественно-культурного общества «Romii Moldovei». За участие во Второй мировой войне, за достижения в творческой деятельности был отмечен орденами и медалями. В 1999 году награжден орденом правительства Республики Молдова «Gloria muncii». П. Андрейченко является автором одной единственной книги, «Десять тетрадей в клеточку», принесшей ему известность и в литературных кругах.

Повествование книги «Десять тетрадей в клеточку» начинается со сцены массового расстрела людей, среди которых были, в основном, цыгане. Зверски расстреляны на краю огромного рва десятки людей – целый табор: дети и старики, женщины и мужчины. В живых остается лишь одна девочка. Хитроумные сплетения событий, широта охвата и неожиданный финал повести свидетельствуют о парадоксальности авторского замысла. Основная сюжетная канва книги так и осталась незавершенной. Однако оставшиеся после внезапной кончины автора десять тетрадей в клеточку богаты литературным и этнографическим материалом, расширяющим наше представление о внутреннем укладе и жизни цыган, которые достаточно закрыты для общества, о его менталитете и духовности.



Автор книги «Ghilea ai chălibă romani» (2002), а также словаря «Romano rumunikano vorba» (2003), ныне здравствующий Л. Череповский, в своей новой книге «Блуждающее племя» (Кишинев, 2003) проявил себя и как литератор.



В 2003 году Леонид Череповский был награжден правительственным орденом «Meritul Civic» «за весомый вклад в дело сохранения и распространения культурного наследия, утверждение духовных ценностей и активное участие в благотворительных и культурно-образовательных акциях».



С 1972 по 1980 годы он являлся руководителем ансамбля «Цыганы Молдовы» при Молдавской Филармонии, Председателем кишиневского Центра культуры и искусства цыган «Amă Roma».

Автор текстов цыганских романсов и песен, известных не только у нас в республике, но и далеко за ее пределами, до сих пор Л. Череповский активно занимается собиранием цыганского фольклора.

На первый взгляд жанр, в котором написана его новая книга (Блуждающее племя. Повесть. Сказ-



ки. Притчи. Кишинев, 2003), – не поддается жанровому определению. Эссе, мемуары, рассказ, очерк, включающий 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 – весь этот огромный материал, насыщенный фактами и художественными событиями и собранный под одной обложкой, представляет интерес не только для исследователя филолога – лингвиста и литературоведа, но и этнолога.

Однако с художественной точки зрения в повести Леонида Череповского «Судьба цыгана» красной нитью пронизана 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 маленьких братьев, оставшихся без родителей, ужасает своей беспросветностью. Все самое человеческое, сконцентрированное в маленьком Мирче, пытается бороться с тем, что изначально предопределено в мире, с некоей кармой, с заданной злой судьбой цыганенка, потерявшего в результате не только маленького брата, мать и отца, но и самое главное – веру в справедливость. Не случайно поэтому особое место в книге уделяется понятию «цыганское счастье». В чем оно – основной вопрос, который пытается решить для себя главный герой книги.

Таким образом, тема судьбы отдельного человека плавно переходит в книге в тему геноцида, трагической судьбы всего цыганского народа. Выстроив историю отдельной цыганской семьи, автор показывает преемственность в этих семьях, извечные нравственные ценности, передаваемые от поколения к поколению: уважение к своим корням, бережное отношение к самому институту семьи, трогательное отношение к детям как продолжателям рода.

Методы исследования цыганской литературы

Существует ли одна цыганская литература на всех цыган мира или в каждом государстве своя цыганская литература? На фоне закономерности включения литератур различных этносов в европейский и мировой литературный контекст следует, на наш взгляд, разработать схему, методику и, шире, методологию вопроса, не исключающую, а выделяющую отдельным звеном прежде всего этнический фактор. Поскольку каждая из рассматриваемых нами литератур проходила в своем историческом развитии разные этапы, отличающие цыганскую литературу одной страны от другой, есть смысл анализировать эти литературы, особенно на первоначальном этапе их развития, не только сквозь призму эстетических канонов, но и с точки зрения этнологии, на стыке двух или нескольких дисциплинарных плоскостей. Зачастую, чтобы показать так называемую «картину мира» – определенную модель представлений о мире, специфическую для каждого этноса, этнической группы или народа, необходимо выявить законы и этапы, в соответствии с которыми развивалась литература отдельно взятого этноса. Это позволит обнаружить «устойчивые культурные модели», которые нередко сосуществуют в одной и той же стране. Подтверждение этой мысли автор обнаружил в работе известного российского этнолога Михаила Губогло, рассмотревшего гагаузскую литературу Молдовы в свете последних междисциплинарных исследований. Подчеркнув историческое значение появления гагаузской письменности в 1957 году, ученый в очерках об этнокультурной и этнополитической истории гагаузов фактически продемонстрировал новую модель изучения национальных литератур, сочетающую в себе этнологический, общегуманитарный и культурологический методы исследования. Появление письменности, а вслед за ней – художественной литературы, роль русского языка в распространении этой литературы, зарождение творческой элиты, пишущей на родном языке, зачастую отсутствие массового читателя и, в целом, «инфантильность» литературного процесса, в котором литературные критики заняты поисками «национальных Мандельштамов и Пастернаков», – верно подмеченная этнокультурная модель, распространяемая в перспективе и на другие национальные или младописьменные литературы. Признаки этой модели мы обнаруживаем и в отношении к местной цыганской литературе [18].

При исследовании современной цыганской литературы необходимо учитывать и принцип историзма, о котором писал в свое время Д. Лихачев в работе «Принцип историзма в изучении литературы»: «…неверно вырывать памятник литературы из истории, и истории литературы в частности, предполагая, что историческая интерпретация памятника заключается только в том, что он внешне "окутывается" некоей исторической, биографической и прочей "атмосферой". Памятник сам по себе, в своем существе является фактом истории, истории культуры, истории литературы и биографии автора… Во всякой биографии в той или иной мере присутствует эпоха» (Лихачев, 1966, 142-169).

Исторически цыгане Молдовы находились достаточно долгий период в составе Союза, объединившего на протяжении 70 лет цыган различных групп. В каждой из этих групп была своя художественная литература и свой цыганский диалект. Современная художественная литература цыган Молдовы еще несет на себе этот исторический отпечаток, он проявляется в том, что часть ее представлена на русском языке. В Республике Молдова, где наряду с мажоритарным большинством проживают представители различных этносов и народов: русские, украинцы, гагаузы, болгары, евреи, цыгане, армяне, белорусы и др., вопрос о толерантности и диалоге культур остается актуальным.

Таким образом, цыганская литература, на наш взгляд, должна изучаться комплексно. При иссле-

довании цыганской литературы правомерен междисциплинарный подход, позволяющий включать в исследовательскую базу произведения, на первый взгляд не представляющие интереса с точки зрения эстетики. Также необходимо помнить, что цыганская художественная литература зачастую несет в себе информацию о жизни и деятельности закрытого сообщества, которая привлекает внимание этнолога и антрополога. К цыганской художественной литературе необходимо относиться не как к застывшему раз и навсегда литературному явлению, а как к живому организму, как к диалогу писателя с окружающей его литературой и фольклором этноса, представителем которого он является.

Михаил Эпштейн, рассуждая о будущем гуманитарных наук, открывает читателю понятие «белой дыры», которая, в отличие от «черной дыры», безвозвратно поглощающей вещи, по мнению физиков, выбрасывает новые. Выражение «белая дыра» используется в физике для обозначения чего-то мнимого, в отличие от черных дыр, предполагаемых вполне реальными. С точки зрения гуманитариев, белые дыры, – считает автор, – все-таки существуют – не в природе, а в культуре. «Белые дыры – это такие пробелы в системе знаков, из которых рождаются новые знаки», поиск "белых дыр", которые "выплевывают" из себя ранее неизвестные, небывалые знаки, идеи, концепты, и составляет задачу гуманитария» (Эпштейн, 2004, 63). На данном этапе такой "белой дырой" нам представляется цыганская литература, которая "рождает" все больше и больше вопросов, новых идей и концептов. Изучение цыганской литературы, написанной самими цыганами, поможет, на наш взгляд, приблизиться к решению очень важного для всего цыганского народа вопроса: соотношение представлений цыган о себе с представлениями, сформировавшимися о цыганах у гаджé (чужих), которые отражены в художественной литературе. Результаты такого исследования могут быть самыми неожиданными.

Выводы

Таким образом, ценность цыганской художественной литературы в том, что она может быть рассмотрена не только с точки зрения литературоведения, но и этнологии как литература цыганского этноса, как литература, расширяющая наши познания и представления о традициях и обычаях цыганской этнической группы, проживающей испокон веков на территории современной Республики Молдовы. Нельзя не согласиться, в связи с этим, с автором Е. Рацеевой, согласно которой «Литературное произведение, признанное ценностным в своей культурной традиции, является источником этнокультурной информации, так как оно отражает этническую картину мира…» (Рацеева, 2004, 155).

Описываемые в рассмотренных произведениях события, так или иначе, связаны с прошлым нашей республики, которое неотделимо от прошлого всего постсоветского пространства, где были стерты государственные границы и протекали общие процессы, тем более – для цыганских этнических групп, которые колесили по всему бывшему Советскому Союзу. Именно поэтому, вероятно, авторы повествований с такой легкостью переносят своих героев на Украину, в Сибирь, Бессарабию или даже в Германию. На данном этапе исследования смеем предположить, что традиции и обычаи многих цыганских этнических групп, разбросанных почти по всей территории СНГ, существенно не отличаются. Подтвердить данную мысль может лишь специальное разыскание на эту тему. Все это наводит на мысль, что различия в обычном праве региональных цыганских этнических групп – еще одна интересная тема, ждущая своего исследователя.

На примере цыганской литературы автор предпринимает попытку продемонстрировать, как в рассматриваемой художественной литературе отразились не столько обычаи и традиции цыган, сколько их менталитет, духовность, что само по себе интересно по ряду причин. Прежде всего, потому что наличие менталитета, основ духовности позволяет идентифицировать вышеозначенный этнос как народ, имеющий право претендовать на написание как своей истории, так и своей истории литературы.

Изучение цыганской литературы под этим углом зрения послужит основой для последующих исследований в рамках Академии наук Молдовы. Так, например, с точки зрения компаративистики возникает необходимость изучить представления о цыганах, отраженные как в художественных произведениях местных цыганских писателей, так и в творчестве писателей нецыганской национальности. Все это может послужить материалом для выявления ложных и истинных представлений (так называемых современных мифов об этносах), автосереотипов и гетеростереотипов. Подобные исследования можно провести, взяв за основу обычное право, традиции и представления других этносов, проживающих на территории современной Республики Молдова.

Примечания

[1] Об этом пишут и Калинин В., Русаков А. Обзор цыганской литературы бывшего Советского Союза, стран СНГ и Балтии: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A6%D1%8B%D0%B3%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9_%D1%8F%D0%B7%D1%8B%D0%BA (См. в рубрике Словари и ссылки).

[2] Об этом подробнее см.: http://en.wikipedia.org/wiki/Constantin_S._Nicol%C4%83escu-Plop%C5%9 For (на англ.яз.).

[3] О жизни и творчестве Брониславы Вайс подробнее см.: http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D0%B9%D1%81_%D0%91.

[4] Более детально о деятельности организации и ее членах можно ознакомиться здесь: http://www.romaniwriters.com/members.htm (на англ.яз.).

[5] «… язык – сердце идентичности, идентичность – сердце языка. Что касается литературы, она создается языком, который не может существовать без идентичности» (перевод наш – С. П.).

[6] См.: Бахтин М. Эстетика словесного творчества. К методологии гуманитарных наук. М.: Искусство, 1986.

[7] Об этом авторе пишет академик Константин Попович в своей книге «Нариси украинского фольклору та художньої литературы Молдови». (Кишинев, 2007. С. 258, 262, 263, 283,285–286).

[8] О нем писал Иван Дрон в статье: Anatol Radiţă // Lecturi filologice (ediţia a I-a). Chişinău: ULIM, Catedra Limba şi Literatura Română, 2001. P. 68,69–73. В конце статьи дана подборка стихов и переводов на цыганский язык этого автора.

[9] Константин Ханацкий (1826–1889). Историк, этнограф, журналист, редактор Бессарабских губернских ведомостей (издавались с 17 июля 1854 г. по 1917г.). Автор этнографического очерка: Цыгане // Бессарабские областные ведомости, 1865, № 33–52. 1866, № 1–3.

[10] Александр Защук (1828–1905). Писатель, историк, этнограф. Составил военно-статистические очерки Херсонской губернии и Бессарабской области, напечатанные в 1862 г. Автор работы: Цыгане // Бессарабская область. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами генерального штаба. СПб, 1862.

[11] Михаил Когэлничану (1817–1891). Государственный и политический деятель, премьер-министр и министр иностранных дел Румынии, историк, писатель, публицист. В 1837 году вышла брошюра Когэлничану на французском языке «Очерк о цыганах», явившаяся первым протестом в румынской литературе против рабства цыган. Автор работы: Очерк истории, нравов и языка цыган // Северная пчела. СПб., 1838, № 75, 77.

[12] Павел Крушеван Автор работы: Цыгане // Бессарабія. Географический, исторический, статистический, экономический, этнографический, литературный и справочный сборникъ, Москва: Газета «Бессарабецъ», 1903. С. 187-193.

[13] Лев Берг (1876–1950). Родился в Бессарабии. Русский и советский зоолог и географ. Член-корреспондент, действительный член АН СССР, президент Географического общества СССР. Автор работы: Цыгане // Бессарабия. Страна-Люди-Хозяйство, Chişinău: Universitas, 1993. С. 127–128.

[14] Крыжановская К. Из истории крепостных цыган Бессарабии в первой половине XIX в. // Труды Центрального Государственного Архива МССР. Том 1, Chişinău: Ştiinţa, 1962. С. 221–241; Зеленчук В. С. Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. Кишинев, 1979; Мануш Л. О нескольких инновациях в балкано-цыганском диалекте Молдавии // Лимба ши литература молдовеняскэ. Кишинев, 1982, № 3.

[15] Трубецкой Б. Цыгане шумною толпой по Бессарабии кочуют // Пушкин в Молдавии, Chişinău: Literatura artistică, 1990. С. 345–354.

[16] Дрон И. К истории этнонимии молдавских цыган // Ономастика. Типология. Стратиграфия. М., 1988; Дрон И. Цыгане Молдовы: численность и расселение // Независимая Молдова, 1993; Дрон И. В истории цыган остаются белые пятна // Дневной экспресс, 1994, 22 марта, 7 июля; Dron I. Romii în Republica Moldova // Tineretul, 1994, nr. 10 (iunie); Анцупов И. Миграция цыган в города в XIX в. // Ежегодник Института межэтнических исследований АНМ. Т. I. Кишинев, 2000; Сырбу Т. Высылка цыган в Транснистрию // Коллаж – Молдова, № 11, 2002; Sîrbu T. Roma Village of Ursari // The Collage. Moldova, nr. 12 autumn 2003. P. 8–9; Sîrbu T. Impactul factorilor istorici asupra situaţiei actuale a romilor din Moldova // The Collage. Moldova, nr. 12 autumn 2003. P. 10–11; Sîrbu T. Statistics on deportation of bessarabian gzpsies to transnistria 1942–1944 // The Collage. Moldova, nr.12 autumn 2003. P. 12–13; Sîrbu T. Deportation of Roma to Transnistria // The Collage. Moldova, nr. 11 autumn 2002. P. 22–25; Sîrbu T. Roma in present-day Moldova // The Collage. Moldova, nr. 11 autumn 2002. P. 13–14; Salii N., Drosu V., Etnia Roma în Republica Moldova, Chişinău: Asociaţia Obştească «Juvlia Romani», 2002; Duminica I. Geneza etnonimului «Ţigan» şi endonimului «Rom» // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice, vol. IV. Chişinău, 2003. P. 170–176; Duminica I. Romii basarabeni în perioada interbelică (1918-1938) // Anuarul Institutului de Cercetări Interetnice, vol. V. Chişinău, 2004. P. 61–66; Duminica I. Contribuţiuni istorice privind cauzele exodului romilor din India // Symposia Professorum. Seria: Istorie şi Ştiinţe Politice. Materialele sesiunii ştiinţifice din 15-16 octombrie 2004. Chişinău: ULIM, 2005. P. 121–126; Duminica I. Romii din Republica Moldova în contextul integrării europene // Interconexiuni în contextul globalizării europene. Materialele conferinţei ştiinţifice internaţionale. Chişinău, 20-21 noiembrie 2004. Iaşi, 2005. P. 110–115; Duminica I. Romii lingurari din satul Parcani (comuna Răciula, raionul Călăraşi). Aspecte istorico-etnologice // Diversitatea expresiilor culturale ale habitatului tradiţional din Republica Moldova. Materialele conferinţei ştiinţifice internaţionale, 2–4 august 2007. Chişinău: Cartdidact, 2007. P. 294–303.

[17] «Сороки стали столицей цыган, что кочуют по Бессарабии с XIV в. Считается, что цыгане получили эту землю от молдавского господаря Штефана чел Маре (в русской традиции – Стефан III Великий, он правил в 1457–1504 гг.), знаменитого полководца, который отстаивал независимость своей маленькой страны в войнах с грозной в ту пору Османской империей. Легенда гласит, что однажды, будучи в этих местах, Штефан столкнулся с численно превосходящими его отряд вражескими силами. Он набрал в свое войско местных жителей, но им не хватило оружия. И тогда на помощь господарю пришли цыгане, известные кузнецы и мастера изготовления мечей. В короткий срок, вооружив новобранцев, Штефан одержал очередную победу и в благодарность наделил цыган постоянной землей у живописной излучины Днестра. С тех пор часть из них так и живет в этом месте. Действительно, город Сороки отличается тем, что здесь уже долгое время, в отличие от многих своих соплеменников, цыгане живут оседло. Уже во времена Пушкина в Сороках проживала постоянная община цыган-горожан, занимавшаяся в основном кузнечным делом. На протяжении нескольких сотен лет у цыган здесь встречаются одни и те же фамилии – Черарь, Прейда, Чеботарь, Груя, маркирующие принадлежность к одному из крупных родов. К сорокским цыганам часто приезжали погостить кочующие таборы. Постепенно город получил славу цыганской столицы, а сейчас он фактически стал главным цыганским центром для всего пространства СНГ, а также стран Южной и Центральной Европы. Считается, что каждый представитель цыганского народа, обитающего на огромной территории, должен обязательно появиться здесь хотя бы раз в жизни. В настоящее время в городе прописаны около 10 тыс. цыган (все население Сорок составляет около 30 тыс. человек), однако большая их часть, около 80%, перманентно находится в отъезде, возвращаясь к своим семьям лишь дважды в год – на Рождество и на Пасху». См. подробнее: http://geo.1september.ru/2006/01/31.htm

[18] Губогло М. Н. Именем языка: очерки этнокультурной и этнополитической истории гагаузов, М., 2006; Губогло М. Н. Русский язык в этнополитической истории гагаузов. М.: Наука, 2004.

Литература

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

Краткая история ромов // The Collage. Moldova, nr. 11,autumn 2002.

Лихачев Д. Принцип историзма в изучении единства содержания и формы литературного произведения // Вопросы методологии литературоведения. М., Л., 1966.

Рацеева Е. В. К проблеме изучения образа другого через литературу (на материале болгарской главы в учебнике «Узнаем друг друга лучше») // Educaţie interculturală în Republica Moldova. Chişinău, Editura: ARC, 2004.

Черенков Л. Н. Цыганская литература. // Литературная энциклопедия. Т. 8. М.: Советская энциклопедия, 1975.

Эпштейн М. Знак_пробела. О будущем гуманитарных наук. М.: Новое литературное обозрение, 2004.

Morel P. A pays nouveau, nouvelle litterature? L'emergence de la litterature quebecoise // Lecturi filologice. Revistă ştiinţifică, № 4, 2006, octombrie–decembrie.

Художественная литература

Андрейченко П. А. Десять тетрадей в клеточку. Повесть. Кишинев, 2002.

Кантя Г. Кошка // Журнал «Кодры», № 8, 1969.

Кантя Г. Ода матери. Стихи // Журнал «Кодры», № 2, 1972.

Кантя Г. Стихи // Журнал «Кодры», № 6, 1970.

Кантя Г. Фолклорос Романо. Стихи и песни. Кишинев, 1970.

Лупашку В. Хадимурга – судьба цыганская. Повесть. Кишинев, 1992.

Радицэ А. Стихи и переводы // Lecturi filologice, 2001. P. 69–73.

Череповский Л. Блуждающее племя. Повесть. Сказки. Притчи. Кишинев, 2003.

Cerepovschi L. Ghilea ai chălibă romani, Chişinău, 2002.

Cerepovschi L. Rromano-rumunikano vorba (cip). Chişinău, 2002.

Rezumat

În acest articol, autorul încearcă să prezinte o literatură tineri ţigani din Republica Moldova. Pentru o lungă perioadă de timp literatura de romi în procesul de locale literară nu este deosebit de s-au remarcat. Necesitatea de a studia literatura locale, ţigăneşti, ca parte a culturii romilor în mediul academic, a venit după ce decizia guvernului (2002) de sprijinire a populaţiei rome şi conservarea patrimoniului romilor. Studiul literaturii de ţigani va spori înţelegerea noastră cu privire la persoanele care trăiesc mult timp pe terenul nostru alături de numeroşi reprezentanţi ai altor minorităţi naţionale. Comunităţii de romi este relativ închisă pentru alte comunităţi. Din această perspectivă, literatura de specialitate pot fi de interes pentru cercetare interdisciplinară ca o sursă de cunoştinţe despre viaţa tabornoy romi, despre tradiţiile şi obiceiurile acestui popor. Pe de altă parte, dezvoltarea literaturii indică gradul de implicare a oamenilor în procesele de civilizaţie, dialogul cultural cu alte naţiuni. Toate acestea pot servi ca material pentru identificarea de reprezentări false şi adevărate (aşa-numite mituri moderne) a ţiganilor şi despre ţigani.

Cuvinte cheie: literatura romilor/ţiganilor, procesul literar local, investigaţii interdisciplinare, procese de civilizaţie, dialog cultural, scriitorii romi.

Резюме

В настоящей статье автор предпринимает попытку представить молодую цыганскую литературу Республики Молдова. На протяжении долгого времени цыганская литература в рамках местного литературного процесса особо не выделялась. Необходимость исследования местной цыганской литературы как части цыганской культуры, в рамках академической науки, возникла после решения правительства (2002 г.) по поддержке цыганского населения и сохранения цыганского наследия. Изучение цыганской художественной литературы позволит расширить наши представления о народе, проживающем с давних времен на нашей земле рядом с многочисленными представителями других национальных меньшинств. Цыганское сообщество является достаточно закрытым для других сообществ. С этой точки зрения художественная литература может представлять интерес для междисциплинарного исследования как источник знаний о таборной жизни цыган, о традициях и обычаях этого народа. С другой стороны, развитие художественной литературы свидетельствует о степени включенности этого народа в цивилизационные процессы, о культурном диалоге с другими народами. Все это может послужить материалом для выявления ложных и истинных представлений (так называемых современных мифов), авто-и гетеростереотипов.

Ключевые слова: цыганская художественная литература, местный литературный процесс, междисциплинарные исследования, цивилизационные процессы, культурный диалог, цыганские писатели.

Summary

In this article the author tries to present young gypsy literature of the Republic of Moldova. For a long time Roma literature in the local literary process did not particularly stand out. The need to study the local Romani literature as part of Gypsy culture in academic science arose after the decision of the Government (2002) to support the Roma population and the preservation of the Roma heritage. The study of Gypsy literature will enhance our understanding of the people for a long time living in our country side by side with numerous representatives of other national minorities. The Roma community is relatively closed to other communities. From this perspective, literature may be of interest for interdisciplinary research as a source of knowledge about camp-nomadic Roma life, about the traditions and customs of this people. On the other hand, the development of literature indicates the degree of inclusion of this people in the civilization processes, cultural dialogue with other nations. All this may serve as material for the identification of false and true representations (so-called modern myths) of Gypsies and non-Gypsies about Romany life.

Key words: Gypsy literature, local literary process, interdisciplinary research, camp-nomadic Roma life, civilization processes, cultural dialogue, Roma writers.

О. ГАРУСОВА

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В БЕССАРАБИИ. ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЖУРНАЛ «ЗОЛОТОЙ ПЕТУШОК»



Для изучения истории русской культуры Бессарабии, безусловно ценным, а в некоторых случаях – единственным, источником являются материалы периодической печати. Ежедневные газеты, еженедельные и ежемесячные журналы позволяют в деталях восстановить хронику культурной жизни межвоенных лет, важной особенностью которой была ее «эмигрантская» составляющая. В русскоязычных изданиях Кишинева и Бухареста активно сотрудничали литераторы и журналисты из Парижа, Праги, Белграда, Риги, Софии… На страницах газет «Бессарабия», «Бессарабское слово», «Наша речь», «Бессарабская почта» и других, не столь долговременных изданий, публиковались произведения писателей и поэтов, получивших широкую известность до революции и тех, чей талант раскрылся в изгнании. Кроме художественных произведений (рассказов, фельетонов, стихотворений, повестей и романов «с продолжением») печатались мемуары, эссе, очерки, публицистические статьи и статьи на темы литературы и искусства.

Обилие литературных материалов на страницах бессарабских газет возмещало отсутствие специальных литературных журналов, однако потребность в них, по свидетельствам современников, полностью не удовлетворяло. В 1920–1930-е годы издавались журналы по большей части юмористического направления, но были и освещавшие вопросы литературы и искусства. В 1920 году эмигрировавшие из революционной России писатель Леонид Добронравов, поэт-сатирик Жак Нуар, журналист Петр Пильский, поэт Петр Потемкин затеяли «Зарницы», затем «Наш Сатирикон». Последний, продержался несколько лет, как и «Ракета». Есть сведения о журнале «Жизнь и сцена». В 30-е годы выходил «Новый путь» и «Иллюстрированная неделя». Среди появлявшихся и исчезавших почти бесследно журналов и журнальчиков особое место занимает «Золотой петушок» (1934 г.).

Этот литературно-художественный журнал давно вызывает интерес специалистов, занимающихся творчеством Игоря Северянина, чье пребывание в Кишиневе в 1933 и 1934 годах оставило не только «поэтический» след. «Встречи и беседы кишиневских литераторов с Игорем Васильевичем вдохновили их на издание хорошо оформленного журнала «Золотой петушок». Северянин посоветовал подобрать название, связанное с творчеством Пушкина, указал, кого следует привлечь к сотрудничеству», – писал М. Хазин, ссылаясь на устные рассказы одного из литераторов, С. И. Стодульского [1]. Обозначивший сюжет Северянин – «Золотой петушок», кишиневский пушкинист потратил «не один год пока, наконец, удалось взять в руки этот тонкий журнал, перелистать его страницы… Сведениями об этом журнале информационно-библиографическая служба не располагает. А закон непреложен: издание, не зафиксированное библиографией, гибнет для потомства. И все же, благодаря старым книголюбам Кишинева, удалось напасть на след «Золотого петушка», чей век оказался совсем недолгим. В 1934 году в Кишиневе вышло всего три номера журнала (отдельно – первый, затем сдвоенный – второй и третий). Из наиболее известных писателей в журнале успели выступить Бунин, Бальмонт, Северянин» (Хазин, 1987, 238-239). В недавних по времени публикациях «Золотой петушок», слывя «большой библиографической редкостью», остается в тени «короля поэтов» [2].

«Антикварная» репутация «Золотого петушка» поддерживается и историками. «Единственная попытка издания литературно-художественного журнала на русском языке была предпринята в 1934 году, – утверждает исследователь межвоенного периода. – Судить о его качестве мы можем лишь по отклику на его первые номера, помещенному в журнале «Viaţa Basarabiei». <...> Однако журнал просуществовал недолго, и нам не удалось найти ни одного его номера» (Скворцова, 2002, 257-258).

Между тем оба номера «Золотого петушка» хранятся в разных фондах Национального архива РМ [3]. К подробному разговору о нем побуждает не только естественное исследовательское желание включить в научный оборот уникальное издание. Его материалы представляют интерес не только для историков периодической печати, но и для литературоведов, искусствоведов, культурологов. Яркий факт культуры межвоенных лет, «Золотой петушок» поныне сохраняет свое познавательное и культурное значение.

Первый номер журнала вышел в Кишиневе в январе 1934 года, а второй (сдвоенный) в августе того же года – в Бухаресте, куда перебралась редакция. По всей видимости, это – полный журнальный комплект. Косвенное тому подтверждение – отсутствие анонсов и откликов в прессе на последующие выпуски.

«Золотой петушок» издавался под редакцией кишиневского поэта Леонида Евицкого, чьи стихи

часто появлялись на страницах местной русскоязычной прессы, переводились на румынский язык, в частности в журнале «Viaţa Basarabiei". Очевидно, Игорь Северянин не только заручился постоянным сотрудничеством, но и способствовал кишиневскому издателю в установлении контактов с русскими «зарубежниками», как можно предположить – с проживавшими в Белграде молодыми поэтами. Заметим, что многие авторы «Золотого петушка» имели давние дружеские и творческие отношения с кишиневскими журналистами и литераторами.

Название журнала, отсылавшее к написанной ровно за сто лет до его выхода «Сказке о золотом петушке», разумеется, было не случайным. Дело не только в Северянине, ощущавшим себя прямым наследником пушкинской поэтической традиции. Название являлось ассоциативно выразительной эмблемой. Напоминало о связи великого поэта с Бессарабией годами ссылки. Говорило о культе Пушкина в эмиграции: его имя стало для русских изгнанников символом родины, символом национальной культуры. День русской культуры в зарубежье отмечался в день рождения А. С. Пушкина. Отмечался он и в Бессарабии. Глубокое воздействие Пушкина на эмигрантское мышление прослеживается в различных материалах «Золотого петушка». Образ Петербурга, города, неотделимого от имени Пушкина, возникал в стихотворении И. Северянина «Могло быть так...». «Заветы Пушкина» осмыслялись в статье В. Недзельского о Бунине. В стихотворении «Кишиневское» О. Мими-Вноровской возникал силуэт «влюбленного поэта». С Пушкиным было связано в эмигрантском сознании понятие духовной свободы. Эту свободу ощутил один из рецензентов, который писал о связи «Золотого петушка» с «литературной и художественной традицией, порожденной и сохраняемой славянским гением», о том, что «трезвоны» этой сказочной птицы, звучат в мире, где не существует духовной тюрьмы» (Cronica, 1934, 575).

Новый журнал ориентировался на дореволюционные литературные, иллюстрированные издания. О стремлении следовать прежним принципам свидетельствовали «старая», досоветская орфография и авторские факсимиле. Вместе с тем угадывается и более близкий по времени образец – литературно-художественный иллюстрированный журнал «Перезвоны», издававшийся в Риге с 1925 по 1928 г. и достаточно хорошо известный в русском зарубежье.

Задуманный и посвященный исключительно литературе и искусству, «Золотой петушок» являлся одним из немногих в эмиграции периодических изданий, не занимавшихся политикой. В обращении к читателям и подписчикам говорилось: «Журнал будет выходить большими ежемесячными выпусками, с художественными иллюстрациями на меловой бумаге, с участием лучших местных и заграничных литературных сил. В каждом номере – рассказы, очерки, стихи, критические статьи; обзоры художественной, музыкальной и театральной жизни; художественные портреты современных писателей, поэтов, художников и артистов. Для каждого номера специальная художественная обложка в красках, работы известных художников. Все произведения, помещаемые в журнале, печатаются впервые с рукописей, присланных редакции авторами». Был назван довольно широкий круг авторов, зарубежных и местных.

Обещания были выполнены и даже, как следует из восторженных отзывов современников, превзошли возможные ожидания. «Такого журнала по внешнему исполнению в Кишиневе еще не было. И в прежние времена «Золотой петушок» по типу подходил бы к роскошным изданиям, а сейчас, несомненно, имеет все права на звание «роскошного издания. <...> И, зная технические, типографские и литографские трудности печатания в Кишиневе, надо сказать, что вряд ли можно было издать в данных условиях лучше». (Библиофил, 1934) «Взяв журнал в руки, не веришь, что это издание напечатано в нашей стране. Сравнивать его с местными журналами рискованно и опасно, если не наивно. «Золотой петушок» – вызывающий щелчок, который получили обильные наши издания того же рода» (Cronica, 1934, 575). «Надо прямо сказать, такого другого художественного журнала у нас в Румынии нет» (В. Н., 1934) Кроме великолепной бумаги, качественной полиграфии и «западной техники» поражали «изысканная внешность», лежащая на всем «печать изящества вкуса». По-видимому, редакция нашла типографии, которые располагали наилучшими полиграфическими возможностями [4].

Поскольку журнал был иллюстрированным, его внешнему облику изначально придавалось очень большое значение. К сотрудничеству были привлечены бессарабские и бухарестские художники: Н. Брагалия, В. Иванов, Е. Ивановская, Н. Калядич, Ш. Коган, Б. Несведов, В. Поляков, М. Старчевская, В. Федоров. Иллюстрации, заставки, виньетки, рисунки были выполнены со вкусом и фантазией. «Каждая страница журнала – маленькая художественная пьеса, сделанная подлинно артистичной рукой», – отмечал рецензент единое целое текста и графики (Cronica, 1934, 575). Отличного качества были фотографии известных деятелей культуры, среди которых – связанные с Бессарабией гастрольной практикой Ф. Шаляпин и И. Северянин; выступавшие на румынской сцене певицы Л. Липковская и М. Снежина, балерина В. Каралли.

Обложка первого номера – фольклорная стилизация, сочетавшая голубой и золотистый цвета, была сделана по рисунку художницы Е. Ивановской, в то время проживавшей в Брюсселе. Второй номер вышел в черно-золотом оформлении М. Старчевской – модернистской вариации мотива пушкинской сказки.

По составу авторов и содержанию «Золотой петушок» был преимущественно эмигрантским. На его страницах представлены имена, особо значимые в культуре русского зарубежья; писатели и поэты, печатавшиеся во многих эмигрантских изданиях – И. Бунин, К. Бальмонт, А. Ремизов, Л. Столица, И. Лукаш, А. Федоров и молодые – Г. Кузнецова, Е. Тауберг, И. Голенищев-Кутузов, Е. Кискевич...

Некоторые имена были «реабилитированы» лишь в 1990-е годы; а некоторые из печатавшихся в «Золотом петушке» авторов, известные в литературном мире 20–30х гг., до сего времени отсутствуют в энциклопедиях русского зарубежья. К сотрудничеству в журнале были привлечены местные литераторы и журналисты, представители творческой интеллигенции. В анонсах журнала были объявлены не успевшие опубликоваться профессор А. Д. Коцовский, журналист В. Мончинский, литератор Е. Черкес. Особый акцент журналу придавали материалы румынских авторов. Совершенно отсутствовал жанр фельетона, очень популярного в те годы. «Золотой петушок» принципиально ориентировался на «высокую литературу» и на серьезный разговор с читателем.

Каждый номер задумывался со своим центральным сюжетом. Первый, «бунинский», строился вокруг крупнейшего события в культурной жизни русской эмиграции – присуждения И. А. Бунину Нобелевской премии 1933 года. Номер открывался большим фотопортретом первого русского нобелевского лауреата и чествующей его статьей В. О. Недзельского. Уроженец Бессарабии, журналист и театральный критик, Владимир Осипович Недзельский, многие годы живший в Одессе, был с Буниными знаком; писал им часто из Кишинева, где обосновался в 1921 г. В статье, озаглавленной «Ивану Алексеевичу Бунину», выразилось общее для эмигрантов восторженно – символическое восприятие присвоения премии. «Увенчание Бунина более наш праздник, нежели праздник самого писателя, – писал Недзельский. – Это праздник русской мысли, русского творчества. Это торжество тех начал, которые создали великую русскую литературу, торжество могучей и многоструйной реки русской мысли, русской правды и русской поэзии. Увенчание Бунина – праздник всех унесших и всех сохранивших на чужбине заветы Пушкина, ибо творчество Бунина есть прекраснейшее и совершеннейшее завершение этих заветов. И мировое признание Бунина есть признание этих заветов, а значит и утверждение необходимости тех страданий, которые мы приняли во имя этих заветов, правды, красоты, свободы и неугашения духа. В своем тяжком пути мы никогда не сомневались в его правильности. Но все же, в долгие годы лишений и борьбы, даже самые непреклонные сердца, даже самые сильные духом жаждали чудесных знамений поддержки и одобрений. И таким чудесным знамением явилось для нас увенчание Бунина всемирной премией. В нашей трудной доле это праздник и чудесная радость, могучее утверждение нашего подвига». Пронизанная глубоко личным чувством причастности к «России вне России», сообществу русских изгнанников, к выпавшей на долю эмиграции задаче пропаганды и сохранения русской культуры, статья Недзельского была программной для «Золотого петушка».

Тема эмиграции была продолжена в рубрике «Литературные заметки». Ее ведущий, Владимир Шмидт [5], сопоставляя «Жизнь Арсеньева» И. Бунина и автобиографические книги С. Аксакова, размышлял о судьбе современного русского писателя, оказавшегося «бездомным странником, погорельцем, изгнанником, твердо знающим, что ему уже нет возврата на родину, да что и самой его родины уже нет», создавшего «волнующее» произведение, в каждой строке которого «звучит неизбывная щемящая тоска по родине». Акцентируя образы и темы, поразившие его в «самой современной книгой о современности» неразлучность прошлого с настоящим, обретшие новый смысл, кишиневский корреспондент явно полемизировал с некоторыми критиками, полагавшими, что в эмиграции оскудевает творчество прославленных до революции писателей. В «Жизни Арсеньева», – писал Шмидт, – «по-новому затрагиваются вечные глубочайшие темы бунинского творчества: Бог, Мир, Смерть. И еще один мотив, раньше звучавший главным образом в стихах Бунина, звучит в нем с новой силой: жажда последней слитности, конечного достижения, жажда возвращенного рая». «Чрезвычайно ценная, взволнованная статья» Шмидта была особо отмечена рецензентом, обнаружившего «под скромным заглавием <...> глубокие мысли, интересные суждения, переданные в прекрасной литературной форме» (Библиофил, 1934).

В небольшом очерке «Из воспоминаний» Елена Боскович [6] описала лето 1918 года на Большом Фонтане в Одессе, прошедшее в « близком и тесном» дачном соседстве с Буниными. Автор передавала масштаб личности писателя в бытовом ракурсе: через отношение к нему неграмотной старой няни с незамутненной детской душой, которой «было дано почувствовать, что тот, кого она любовно окрестила турецким святым – человек необыкновенный».

И. Северянин «переводил» образные знаки поэтического мира Бунина на иной стихотворный язык.

В его стихах – веселая капель,
Откосы гор, блестящие слюдою,
И спетая березой молодою
Песнь солнышку и вешних вод купель.
Прозрачен стих, как северный апрель.
То он бежит проточною водою,
То теплится студеною звездою.
В нем есть какой-то бодрый трезвый хмель,
Уют усадеб в пору листопада.
Благая одиночества отрада.
Ружье. Собака. Серая Ока.
Душа и воздух скованы в кристалл.
Камин. Вино. Перо из мягкой стали.
По отчужденной женщине тоска.

Сам Бунин дал новый вариант «Третьего класса». Рассказ, который был написан и опубликован еще в 1921 году, но писатель неоднократно возвращался к нему. Журнальный текст отличался от напечатанных к тому времени в гельсингфорской и парижской газетах [7]. «Если бы страницы журнала украшал бы только один этот рассказ, то и тогда журнал был бы событием литературного дня, да еще в Кишиневе. Всем известно, как мало пишет

Бунин и как скупо отдает свои вещи в печать» (Библиофил, 1934). В «Городоке» Галины Кузнецовой, представительницы «школы Бунина», сухо, сдержанно рассказывалось о русских беженцах в первые годы устройства на чужбине. За будничной историей приезда молодой жены поручика Андреевского, «еще носившего защитную гимнастерку со значком одного из лучших военных училищ России», рождалась томительная атмосфера неприкаянной, нескладной, плохо устроенной жизни бывших военных в захолустном болгарском городке, « маленьком, пыльном, с длинными улицами, обсаженными низкими акациями».

Кроме Бунина, украшением журнала рецензент счел имя «такого крупного писателя как Иван Лукаш», который начал печататься еще в дореволюционных газетах, но получил широкую известность в зарубежье, прежде всего, благодаря своим историческим романам. Элегический по настроению рассказ «Отец» был воспринят как «трогательный, проникновенный и не могущий не взволновать всякое сердце, знавшее утраты» (Библиофил, 1934). Лирико-биографический мотив в рассказе осложнялся поэтической трактовкой темы «утраты». Описание «необычайно-легкого, сквозного, полного солнца и воздуха» Парижа контрапунктно рифмовалось с воспоминаниями о родном городе, «грустном шуме петербургского ветра», «прохладном свете петербургского неба». Ежевечерний путь писателя домой в предместье превращался в ритуал возвращения в прошлое, освященное прикосновением к вечным ценностям жизни. Наблюдаемые по пути обыденные уличные сценки, простые вещи – «хлеб к ужину и вино, старуха с хворостом, кошка, переходящая улицу, швея, Богоматерь в нише» – служили ступенями к переживанию «таинства возвращения времени». Сохранившийся в памяти автора в мельчайших бытовых подробностях образ отца вставал перед ним как образ «самой вечности». Ключевая тема эмигрантской литературы – воспоминания о прошлом в рассказе Лукаша трактовалась как светлая память, дающая надежду на бессмертие: «бесплотное воспоминание есть самое главное, самое тайное, – может быть, знак бессмертия – которое течет во всех нас, и во мне, и в моем ребенке, – бессмертия, прекрасного, как июньский вечер».

Борис Зайцев так характеризовал особенности литературы конца 20–30х гг., вобравшей эмигрантский опыт и после всего пережитого выше всего ценившей жизнь. «В прозе художественной, да и в стихах того времени очень мало обличения, противоборства. Мирное и поэтическое в прошлом гораздо более привлекало, чем война, кровь, насилие, страдание. <...> Основным являлась плоть прежней жизни, овеянная ли лиризмом – даже у писателей не сентиментальных, или с оттенком автобиографичности» (Зайцев, 1972, 4).

Образ «возвращенного времени» многогранно преломлялся в поэзии, представленной на страницах «Золотого петушка», по словам рецензента, «необыкновенно пышно». Северянин воскрешал Петербург двадцатипятилетней давности с «воспетой Пушкиным» Невой, желтеющим Летним садом, плющом Мраморного дворца, «полем марсовых потех», памятником Крылову… («Могло быть так…») О российских просторах напоминал «Дух жизни» К. Д. Бальмонта: «Вам любы-ли алые зори, / И лист, что беззвучно плеснул? / И звезды в немом разговоре, / И мельницы рокот и гул?». В сонете А. М. Федорова «Что древности до наших жалких дней…» современности противопоставляется «счастливый мир» исчезнувшей цивилизации. Популярный до революции романист, поэт и драматург А. М. Федоров в эмиграции жил в Софии, много печатался в русских газетах Кишинева и Бухареста. Его сын Виктор Федоров был сценографом Бухарестского Национального театра, участвовал в оформлении второго номера «Золотой петушок».

Природа и быт ушедшей России – главная тема творчества Любови Столицы (Болгария), активно публиковавшейся до революции и в эмиграции. Из поэтического цикла «Волжский альбом» – ностальгии о времени, которое никогда не вернется, написанного в песенно-фольклорной традиции, с живописными обильными деталями было выбрано стихотворение о Нижнем Новгороде.

Буксиры, пароходы, теплоходы,
И радужные ль, вспененные ль воды,
И дымы – что пушистый волчий хвост… <...>
Между двух рек златыя сливших косы
В зеленой епанче садов Откоса
В кирпично-красном поясе Кремля
Занесся Нижний град – ушкуйник ухарь,
Чей полный русскаго – в гульбе и деле – духа
Роскошный размах так любила я… <...>
Ах, морок Нижняго… Без парусов и весел
Повлек ты жизнь мою Бог весть куда!

Имена опубликованных в журнале поэтов дореволюционного поколения были хорошо знакомы бессарабскому читателю. Произведения молодых зарубежников, не знавших так, как «старшие писатели», российской жизни, почти не появлялись на страницах газет. «Золотой петушок» открыл несколько новых авторов, в «интимной» поэзии которых переплавился собственный эмигрантский опыт. В первом номере журнала было напечатано стихотворение талантливой Екатерины Таубер (Белград). Глубоко личные переживания слиты у поэтессы с внутренней темой приятия жизни: «А душа, / К себе присматриваясь зорко, / Живет не плача, не спеша, / Весь мир смеющийся вмещая»…. («Как я люблю свою свободу») Другой молодой белградский поэт, Евгений Кискевич описывал родной северный пейзаж, не похожий ни на какой иной.

Здесь все кругом необычайно.
Цветок несеянный, ничей,
Благоухающий случайно,
Глядит, как девушка, в ручей.

Бессарабская поэтесса Аллы Разу выражала характерное для нее настроение душевного разлада,

усталости от жизни: «Как хорошо когда окно раскрыто! / Пусть смерть в душе и нечего желать, / И молодость и радость позабыты, / Весной легко и жить, и умирать». В популярном жанре «дневниковой» лирики было написано стихотворение Л. Евицкого «Отчего, Вы, милая ничего не пишете?».

Издатели привлекли в журнал известных румынских литераторов старшего поколения. Были напечатаны стихотворение Д. Ангела «Волшебный стакан», где возникал призрак прошлого века, вызванный мечтательным воображением поэта – «игрой огней» в «стекле прозрачном»; рассказ И. Братеску-Войнешть «Соловей» о столкновении поэзии и жизненной прозы: нелепая гибель птицы от неосторожности одного из тех, кто наслаждался «божественными звуками».

Историческую рубрику, проиллюстрированную офортами художника-графика Ш. Когана, вел Ф. К. Инкулец, часто выступавший в печати на темы исторического прошлого Кишинева. Краевед знакомил читателей с историей создания церкви Рождества Богородицы, «так красиво поставленную на холме над «Фонталом», – над источниками, снабжающими водой весь город», по давней традиции называвшейся Мазаракиевской и считавшейся старейшей в городе. Споря с «некоторыми археологами», Инкулец приводил ряд аргументов подлинной древности церковного сооружения, и в частности, такой: «Знатоки старо-молдавской архитектуры находят, что некоторые архитектурные детали, в особенности украшения над входом, замечательные сами по себе в художественном отношении, говорят также о глубокой старине».

В статье «Театр и искусство в Кишиневе» В. Недзельский размышлял о парадоксе города, где имеется немало профессиональных и талантливых артистов, музыкантов, художников, есть много любящих искусство лиц, но – «художественная и театральная жизнь едва теплится». По мнению критика, такое положение вызвано «непреодолимым равнодушием не только широких масс кишиневской публики, но и кишиневской интеллигенции» к «художественным предприятиям». Выразительный тому пример – потерпевшая неудачу попытка известных актеров-эмигрантов В. Вронского, Е. Маршевой, М. Муратова создать постоянный русский театр на основе классического репертуара. Стойким успехом у публики пользовались лишь театры легкого жанра. Помимо «кишиневского непробудного сна», препятствием для развития искусства, по словам Недзельского, послужил тяжелый экономический кризис. В статье не были упомянуты другие сложные обстоятельства существования русского театра, политические и идеологические, однако она обращает внимание серьезной постановкой вопроса о расхождении эстетических вкусов массового зрителя и энтузиастов «художественных начинаний». (Бессарабская публика обычно служила мишенью для юмористических фельетонов.) Нечасто в местной прессе говорилось и о потребностях и надеждах просвещенной публики, от лица которой писал Недзельский.

Второй номер «Золотого петушка» вышел на 62-х страницах, с новыми, подписанными бухарестскими сотрудниками, рубриками. Посвящен он был символизму. Перекликались имена Серебрянного века, ушедшей литературной эпохи, и современников, связанных с символистской литературной традицией.

На первой странице был помещен фотопортрет К. Бальмонта. Романтизированный облик «могикана русского символизма» отсылал к истокам направления.

Одень мечту в скользящие снежинки,
Укутай мысль в летящий пламецвет,
Пророчествуй сквозь вдохновенный бред,
Тканья довольно – в малой паутинке,
Изящней ткани – в мире нет.

Были опубликованы два стихотворения дочери поэта, Мирры Бальмонт – «Молодость» и «О старости». О всероссийской славе Бальмонта, «в рифму» с названием его раннего сборника, напоминал Северянин: «Он тот поэт, который тусклым людям / Лученье дал, сказав: / «Как Солнце будем». (О стойкой любви к метру символизма между прочим говорит изданный в Кишиневе в 1927 году поэтический сборник Аллы Разу, эпиграфом к которому послужило стихотворение «Будем, как Солнце!») В традициях символизма – стихотворение «Голубое руно» молодого белградского поэта Ильи Голенищева-Кутузова: «Только боль, только сон. / И к чему все страдания эти. / Забываю себя, опускаюсь на самое дно. / Небывалых морей, где в томительно-призрачном свете Голубое руно». Влияние символистской эстетики ощутимо в стихотворении Иона Микулеску «В безмолвном храме» (пер. Б. Оксинойта). «Три пламени мерцают бледных / И ниши огненные их / По стенам храма мусульман / До свода поднялись в тумане / И чертят из Корана стих.

Автор «Литературных заметок», подводя итог исторической эпохи «символистов», утверждал, что «каковы бы ни были их частные заслуги, прямые пути к будущему русской литературы идут не от них и не через них». В. Шмидт откликнулся на опубликованный в парижской газете «Возрождение» мемуарный очерк В. Ходасевича об Андрее Белом, одном из самых громких в истории русского символизма имен, статьей личной и пристрастной. «Очень интересные» воспоминания у бессарабского поклонника Ходасевича, тонкого и проницательного критика, «огромная ценность» работ которого общепризнанна и составляет по Шмидту «одно из лучших и самых прочных достояний русской литературы наших дней», вызвали «некоторое недоумение». Автор «заметок» предлагал читателям свое восприятие А. Белого, «лживого» в жизни и творчестве человека, принявшего революцию, а затем, порвав с эмиграцией благополучного вернувшегося в Москву. В духе героев Достоевского, предъявлялся суровый счет Белому и вместе с ним творческой интеллигенции, верившей, что «Россия выстра-

дает новую правду». «В роковой, решающий час эти мудрецы, пророки, ясновидцы, ученики Канта, Владимира Соловьева, Штейнера – оказались в понимании смысла происходящего на одном уровне с буйной и пьяной солдатней. <...> Речь идет о неслыханных страданиях 150 миллионного народа». Страстно написанная статья подключалась к неутихающей в эмиграции полемике о том, что привело Россию к катастрофе. Авторская точка зрения была разделена рецензентом журнала, утверждавшего, что в статье Шмидта «резко и сильно формулирована литературная правда, которая еще, к сожалению, не скоро докатится до нашей костной провинции» (В. Н., 1934).

С символистской прозой начала века было связано творчество А. М. Ремизова, одного из самых плодовитых и много печатавшихся в эмигрантской периодике писателей. «Золотой петушок» опубликовал отрывок «Узлы» из создававшегося в те годы писателем автобиографического цикла «Подстриженными глазами», в котором мир раскрывался не в фантасмагорических, а в осязаемо чувственных образах. Ремизовские воспоминания сконцентрированы на самом важном, на тех моментах, что воздействовали на духовное формирование личности. «В человеческой памяти есть узлы и в этих узлах «жизнь человека» и узлы эти на всю жизнь я никогда не мог забыть», – предваряет автор рассказ о том, что «прошло на путях жизни духа». Мать, ушедшая к вселощной зеленым весенним вечером в Москве, и мать из «Подростка» Достоевского; Блок, вызванный «напряженная мыслью» писателя; звон воскресного колокола в Андрониевом монастыре, возбуждавшим «какое-то мучительное воспоминание» о протопопе Аввакуме и искусстве Андрея Рублева; арестанты на тульском вокзале, среди которых на всю жизнь запомнился «худенький, запыленный мальчик-гимназист»… И парижские «узлы»: нищенка, птичка, свившая гнездо под окном квартиры. «Эту птичку нам кто-то послал – тот, кто думает о нас». Щемящую боль от вида чужих страданий, тоску по непостижимому, страх перед окружающим, и чувство связи с «другим миром», любовь к земле, цветам, животным тугими неразрывными узлами сплетала «медитативная» ремизовская проза.

С главными эмигрантскими темами была связана бытовая линия в литературе русского зарубежья. А. М. Федоров повествовал о наполненной воспоминаниями жизни вдовы известного художника («Очки»). Е. Боскович обращалась к, казалось бы, недавнему времени, когда человек еще не потерял чувство живого Бога, и совершенный грех жаждал искупления («Преступление Елены Михайловны»). Белградский беллетрист В. Эккердорф рассказывал историю дворянского отпрыска, после революции оказавшегося в нищей, грубой, страшной деревенской среде, а чудом попав в Париж, в «родной» аристократической обстановке, чувствующего «гнет цивилизации». («Ванька»)

«Макарьевск» Л. Столицы – сопровождался некрологом, в котором сообщались подробные биографические сведения о поэтессе. «Русская колония в София горячо отозвалась на ея кончину и церковь во время отпевания была полна молящимися. Красочность и богатство образов, тонкое знание быта, живое чувство русского языка и широкий, вольный, как вспоившие ее степи размах фраз, тяжелая тоска по далеким, синеющим родным просторам, западающая от ея стихов в душу читателя – слишком ярко говорят о значительности понесенной нами утраты». «Золотой петушок» отозвался на смерть своего автора стихотворением Северянина, написанным в Кишиневе 1 марта 1934 года, в котором поэтический язык Столицы сравнивался с живописью Малявина («Воистину – «Я красками бушую!» / Могла бы о себе она сказать»…).

1930-е годы отмечены многими заметными потерями в литературе русского зарубежья. Наверное, потому столь эмоционально – прочувствованно написан текст «от редакции» по случаю выздоровления Вас. И. Немирович-Данченко старейшего писателя эмиграции. «Кто из русских не знает и не любит Василия Ивановича Немирович-Данченко? Кто не читал его увлекательных романов, путевых очерков, рассказов и его блестящих корреспонденций с театра военных действий? Василий Иванович сам принимал участие в русско-турецкой войне и получил солдатский Георгиевский крест. Само собой понятно, какой болью отозвалось во всех русских сердцах известие о постигшей его тяжелой болезни».

Из младшего поколения «зарубежников», кроме уже знакомого Е. Кискевича, давшего в журнал новое стихотворение «Америка», было напечатано «Свидание» Ал. Стоянова (София), посвященное России, «далекому краю», о котором рассказать невозможно: «Как вложу в безсильный лепет слов / То, что в детстве было мне рассказано / Свистом птиц и топотом подков!» Близкие к эмигрантской поэзии мотивы – прошлое, любовь, одиночество, природа – звучали в стихах бессарабских авторов: Л. Евицкого, С. Соловьева-Добржанского, О. Мими-Виноровской.

Историческая рубрика была посвящена главной достопримечательности Кишинева – Кафедральному собору, заложенному 11 мая 1930 года. «По словам современников, Кишиневский собор был построен «на горе, над городом». Так оно и было в те времена. Тогда Николаевская улица, идущая вдоль нижней части бульвара, была верхней улицей города. Выше ее шли сады, пустыри, митрополичий монастырь, кое-где отдельно стоящие загородные усадьбы богачей и некоторые казенные здания, – описывал Ф. Инкулец отдаленное прошлое.

Большая статья В. Булычева «Механизация музыки» особо выделялась рецензентами журнала. Известный музыкальный и общественный деятель, организатор Московской симфонической капеллы, сыгравший видную роль в развитии хорового исполнительства в России, после революции приехал в Кишинев. Его инициативы по пропаганде музыкальной культуры не всегда находили понимание даже среди коллег. В острополемичной статье Булычева чувствуются отголоски его противостояния

тем, кто видел в музыке лишь легкое развлечение. Автор писал об обратной, неутешительной стороне «механизации»: «Благодаря радио, граммофону и говорящему фильму отпала надобность в огромной армии певцов и музыкантов. Благодаря научным открытиям мир лишится огромных кадров музыкантов, отрезывая себе путь к дальнейшему успешному развитию музыкального искусства. А в мало рассуждающем общественном большинстве создается течение не слушать местной музыки и даже не учиться ей, раз явилась возможность в граммофоне и по радио слушать всяких знаменитостей. Пока всех этих научных достижений не было, всякий, по мере сил и способностей, старался учиться музыке, всякий город стремился иметь свою оперу, консерваторию, симфонический оркестр. Родители учили детей музыке. Теперь, как будто, нужда в этом отпадает». Поставленная Булычевым проблема понижения эстетических вкусов широкой аудитории, осознавалась в то время многими как реальная опасность для музыкальной культуры. «Статья о механизации полная дум и размышлений, ставит во главу угла серьезную проблему современного музыкального воспитания» (Cronica, 11934, 575).

Второй журнальный номер расширил диалог с румынской творческой интеллигенцией. В журнале приняли участие известные бухарестские литераторы Октавиан Гога, Ион Минулеску, Цезарь Петреску, чьи произведения, переведенные с румынского на французский язык Ольгой Крушеван, придали журналу некоторую «элитарность». / «Золотой петушок» предназначался для распространения во Франции и других странах русского рассеянья. / Были помещены репродукции картин лучших бухарестских художников: Г. Петрашку, Н. Григореску, И. Изера, Д. Миря.

На нескольких страницах освещалась спортивная жизнь Румынии. В числе авторов – бессарабец инженер Н. Кодрян. Елена Арцыбашева, вдова популярного до революции писателя М. Арцыбашева, после смерти мужа переехавшая из Варшавы в Бухарест, опубликовала материал «Гигиена и красота».

Появился довольно обширный рекламный отдел – в первом номере печатались анонсы об открытии подписки на местные газеты и реклама «первого бессарабского книгоиздательства Б. В. Либероля» и рижского издательства «Аргонавты». Из рекламных объявлений, опубликованных во втором номере можно узнать о некоторых деталях бытовой жизни русских в Бухаресте.

«Золотой петушок» вызвал живые, весьма прочувствованные отклики. Коллеги из «Viaţa Basarabiei» появление нового журнала расценили как проявление духовной энергии «меньшинства, нашедшего пристанище на окраине румынской страны» и желали успеха в «борьбе за духовное развитие в полное скудости и деградации время». «Бессарабское слово» выражало надежду на то, что «Петушок», несомненно, всколыхнет нашу сонную заводь». Рецензент первого номера «Золотого петушка», на памяти которого возник и угас не один журнал: «И на этот раз нас охватывает оптимистическое сомнение: – а может быть, выживет?»

Издание «Золотого петушка» оборвалось внезапно. Весной 1935 года он еще существовал, судя по объявлению о «вечере русской и цыганской песни и пляски», который устраивала редакция с участием артистов Лидии Бабич, Аллы Баяновой, Олимпии Грозовской, Тамары Громада (студия Веры Карали), М. В. Изар, Е. Н. Козыревой, К. Прозоровой-Атанасиу, М. Снежиной, Г. Ипсиланти, П. Лещенко и пианиста К. Романова (Бухарест, 1935).

Причиной ранней смерти журнала очевидно являлся недостаток средств. Из-за непреодолимых финансовых проблем редко кому удавалось выдержать заявленную периодичность. Изначально рискованным было издание по тем временам чисто литературного, иллюстрированного журнала с высокой себестоимостью [8]. Не располагая конкретными данными о количестве подписчиков, можно с уверенностью предположить, что их было, да и не могло быть достаточным. Обратившись к читателям, проявлявшим серьезный интерес к культуре, «Золотой петушок» был обречен на малочисленную аудиторию. Главный адресат журнала – интеллигенция принадлежала к наиболее бедной социальной группе и не могла поддержать подобное издание.

«Богатый и роскошный» журнал в кризисные времена, в провинции с ограниченными литературными возможностями, из которой постоянно шел отток интеллигенции, оказался возможным поскольку, по словам современников, был «спрос на отображение жизни в литературно-художественном плане». «Золотой петушок» был одной из многих инициатив, направленных на преодоление провинциальной замкнутости Бессарабии.

Журнальные материалы вполне внятно отражают своеобразие культурной ситуации конца 20-х – начала 30-х годов XX в.: более тесные, сравнительно с предыдущим периодом, связи с центрами русского рассеяния, осознание русской культуры Бессарабии, как части культуры русского зарубежья. В этом отношении «Золотой петушок», вовсе не являвшийся «беззаконной кометой» в бессарабской журналистике, явно корректирует сложившееся мнение об оторванности бессарабского литературного процесса от культурных центров эмиграции (Скворцова, Раев).

Первый обозреватель эмигрантской литературы, Глеб Струве предупреждал о том, что «будущему историку русской журналистики придется отметить еще ряд журналов. В некоторых из них могут отыскаться и какие-нибудь, провороненные критиками литературные перлы» (Струве, 1956, 80). С того времени в анналы зарубежной русской литературы и журналистики внесено множество, не учтенных в классическом труде Струве, газет, еженедельных и ежемесячных журналов, альманахов. Однако среди них мы не найдем тех, что издавались в Бессарабии и Королевской Румынии (Литература.., 2004, 3) .

Примечания

[1] С. И. Стодульский также уверял, что он «вместе с поэтом наладил в Бессарабии выпуск журнала с «пушкинским» названием» (Хазин, 1987, 238).

[2] Изложенный Хазиным сюжет Северянин – «Золотой петушок» почти дословно повторен в статье «Поэт и брат! Мы двое многих стоим…» (газета «Молодежь Эстонии»), где Стодульский отрекомендован в качестве редактора журнала «Наша речь», а также сообщается, что один из экземпляров «Золотого петушка», «был в доме Игоря Северянина в Тойла а сейчас находится у племянницы его жены – Нины Георгиевны Аршас, живущей в Таллинне. Журнал по содержанию был чрезвычайно интересен» (Иванченко, 2002). В числе сотрудников «Золотого петушка», как и бухарестской эмигрантской газеты (а не журнала) «Наша речь», С. И. Стодульский не значился. На титульном листе журнала указан редактор Леонид Евицкий.

Кишиневский журналист Марьяш внес поправку: Северянин «вдохновил на издание журнала «Золотой петушок», который редактировал Леонид Евицкий, друживший с Игорем Васильевичем и выступавший вместе с ним на вечерах поэзии» (Марьяш, 2002). Эти дружеские отношениях возникли вероятно в Кишиневе, продолжились в переписке. Северянин находился в Кишиневе с 9 марта по 5 мая 1933 г . и с 5 января до 22 мая 1934 г.

[3] НАРМ. Ф. 2983, оп. 1, д. 60; НАРМ. Ф. 3281, оп. 1, д. 10.

[4] Первый номер «Золотого петушка» был отпечатан в кишиневской типографии Б. В. Либероля. Помещенная в том же номере журнала реклама сообщала о том, что типография, открытая в 1923 году «вновь обогатилась изящными и разнообразными шрифтами всех европейских алфавитов, а также последними усовершенствованиями графического искусства, что дает ей возможность выполнять самые сложные типографские работы быстро, изящно и безукоризненно». Второй номер - в бухарестском «художественном ателье G. Naghi».

[5] В. К. Шмидт – сын бывшего кишиневского головы Карла Александровича Шмидта. Его сестра Мария также сотрудничала в журнале в качестве переводчицы.

[6] Елена Васильевна Боскович, жена В. О. Недзельского. Писала рассказы и статьи на театральные темы для газеты «Бессарабское слово».

[7] Ср: «Третий класс» // И.А.Бунин. Собр. соч. в девяти томах. Т. 5. 1966.

[8] Первый номер стоил в розничной продаже в Кишиневе 22 лея, а в остальных городах страны 25 лей. Подписка на 1934 год – 200 лей. На 1935 год цена подписки повысилась до 300 лей.

Литература

Библиофил. «Золотой петушок» // Бессарабское слово. 1934, 19 февр.

Бухарест // Наша речь. 1935, 16 марта.

В.Н. «Золотой петушок» // Бессарабское слово. 1934, 8 августа.

Иванченко И. «Поэт и брат мы двое многих стоим…» А. С. Пушкин и И. Северянин // Молодежь Эстонии. 2002, 7 июня.

Марьяш И. «Под пряным небом Кишинева» // Русское слово. 2002, № 16.

Зайцев Б. Изгнание // Русская литература в эмиграции. Питтсбург. 1972.

Литература русского зарубежья. Т. 3. М., 2004.

Раев М. Россия за рубежом. М., 1994.

Скворцова А. Русские Бессарабии: опыт жизни в диаспоре. 1918–1940. Кишинев, 2002.

Струве Г. Русская литература в изгнании. Нью-Йорк, 1956.

Северянин И. Письма из Словении И. Борман // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 2001.

Хазин М. «Твоей молвой наполнен сей предел…». Кишинев, 1987.

Cronica // Viata Basarabiei. 1934, № 9.

Rezumat

În articol sunt analizate diverse materiale din almanahul „Zolotoi Petuşoc", două numere al căruia au apărut, în 1934, la Chişinău şi Bucureşti. Această ediţie literar-artistică, adresată intelectualităţii, include poezia şi proza atât a scriitorilor emigraţi din Rusia, cât şi celor baştinaşi, basarabeni şi români. Reprezentând un eveniment deosebit în istoria periodicii din Basarabia, această ediţie reflectă în acelaşi timp şi tradiţia almanahului rus, ce apărea de dinainte de revoluţie. Două numere de almanahul „Zolotoi Petuşoc", descoperite de autor în fondurile Arhivei Naţionale din Republica Moldova, contribuie la o conştientizare mai temeinică a fenomenului ambianţei culturale ruse din Basarabia interbelică.

Cuvinte-cheie: almanahul literar-artistic „Zolotoi Petuşoc", presa basarabeană, literatura emigranţilor ruşi, poezia, proza, scriitor, revista, intelectualitatea, societatea culturală rusă.

Резюме

Статья посвящена уникальному изданию в истории русской периодической печати Бессарабии межвоенных лет – литературно-художественному журналу «Золотой петушок». В журнале были опубликованы произведения известных русских писателей и поэтов, оказавшихся после революции в эмиграции; кишиневских и бухарестских литераторов, художников, критиков. Разнообразные материалы «Золотого петушка» отражают многие важные тенденции литературы русского зарубежья, а также проблемы русской культуры Бессарабии начала 1930-х годов.

Ключевые слова: эмигрантские издания, литература русского зарубежья, культура Бессарабии.

Summary

The author is analyzing different materials, published in 1934 in the magazine "Zolotoi Petushok" ("Golden Cock"), among them being works, written by the Russian poets and writers, who emigrated to Bessarabia after the October Revolution, as well as by Bessarabian and Romanian authors. Being the unique case of edition of the literary and artistic almanac in the history of Bessarabian press, it represents an old tradition of the Russian editions that used to appear before the revolution and were addressed to the intellectual readers. The two issues of the almanac "Zolotoi Petushok" found in the National Archives of the Republic of Moldova give a possibility to reveal some peculiarities of the Russian cultural society in Bessarabia of the interwar period.

Key-words: literary almanac "Zolotoi Petushok" ("Golden Cock"), Bessarabian press, literature of the Russian emigrants, poetry, prose, writer, magazine, the intellectuals, Russian cultural society.

ISTORIA ŞI RELAŢIILE INTERETNICE
ИСТОРИЯ И МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ ОТНОШЕНИЯ

М. К. КОШЕЛЕВ, Т. А. ПОПОВСКАЯ

ИСТОРИЯ БЕЛОРУССКОЙ ДИАСПОРЫ В МОЛДОВЕ

Сравнительно небольшая по численности (порядка 20 тыс. чел.) современная белорусская диаспора в Республике Молдова, является одной из наиболее активных, хорошо структурированных и консолидированных среди разбросанных по свету белорусских национальных общин.

Хотя связи белорусских земель в составе Великого Княжества Литовского и Речи Посполитой с Молдовой имеют давнюю и довольно богатую историю, присутствие там этнических белорусов реально фиксируется лишь с 1-й половины XIX в., что однако отнюдь не исключает вероятности более раннего их появления на молдавских землях. Данное обстоятельство во многом обусловлено тем фактом, что этноним «белорусы» появляется сравнительно поздно, а термин «Беларусь» закреплялся за всей ее этнической территорией на протяжении всего XIX в. Более того, о своей национальной принадлежности заявляли далеко не все переселенцы. Свою национальность они, как правило, тщательно скрывали, поскольку опасались преследований со стороны властей и русской армии, находившейся в молдавских землях во время русско-турецких войн (Русские в Евразии, 2008, 244). Поэтому прямых указаний о численности собственно белорусов и выходцев из белорусских земель, проживавших в XVIII в. на территориях ныне входящих в пределы Республики Молдова, не имеется и опираться можно лишь на косвенные сведения. Так, в материалах переписи населения Молдовы 1772–1773 и 1774 гг. (См.: Молдавия в эпоху феодализма, 1975), где отразились данные о национальной и конфессиональной принадлежности респондентов, их прежнем месте обитания, присутствуют такие названия податных категорий лиц (глав семейств), как «леху», «лешану» (поляки), «рус», «русул» (русские), «касап», «касапу», «кэсапул» (русские раскольники). Однако они не являются достаточно конкретными для того, чтобы локализовать точно их былую историческую родину. Кроме того, в переписях упоминаются «казаки», среди которых могли быть представители различных национальностей. В графах, относящихся к «беженар» (то есть к проживающим в городах мигрантам из других краев) употребляется термин «дин Цара Лешаскэ», относящийся в целом к выходцам из Речи Посполитой, в состав которой до конца XVIII в. входили и белорусские земли Великого Княжества Литовского. Причем среди «беженарей» указывается как число еврейских семей, так и иных, о конфессиональной или этнической принадлежности умалчивается. Наряду с мнением, что это были украинцы, мигрировавшие в Молдову с целью избавления от крепостного гнета в родных краях (Хайдарлы, 2007, 55, 57), можно также гипотетически предположить наличие среди отмеченных лиц в населенных пунктах Пруто-Днестровского междуречья в XVIII в. выходцев из белорусских земель.

Что касается русских раскольников-старообрядцев, то известно, что спасаясь от преследований царских властей с середины XVII в. они стали активно переселяться на территорию находящейся в составе Речи Посполитой Беларуси, общество которой традиционно отличалось толерантностью. Это, однако, не спасало их от «выгонок», которые осуществлялись военными отрядами России, не взирая на то, что староверы укрывались за границей империи. Преследования продолжались и после ликвидации Речи Посполитой, разделов ее в 1772, 1793, 1795 гг. между Россией, Пруссией, и Австрией, что принуждало староверов массово покидать насиженные многими десятилетиями места в Беларуси. Это же относится к еврейскому населению белорусских городов и местечек, оказавшихся под властью России и вынужденных искать себе новое пристанище, в том числе в Молдове. Такие предположения отчасти подтверждаются материалами, содержащимися в списках жителей Килии, Аккермана, Измаила и Жебриян 1808–1813 гг., в аналогичных сведениях 1819–1820 гг., а также в результатах VIII (1835 г.) и IX (1850 г.) ревизий в Бессарабии, где отражены данные о населении региона на том этапе его освоения. В них имеются сведения о беглых русских старообрядцах – крестьянах и мещанах, ранее проживавших на землях бывшей Речи Посполитой (Пригарин, 2007, 76). Таким образом, среди всех указанных выше категорий мигрантов, зафиксированных в населенных пунктах Молдовы в XVIII в., можно предположить наличие как этнических белорусов, так и иных выходцев из белорусских земель.

Если раньше переселение происходило стихийно, за счет беглых крепостных и других категорий жителей Беларуси, то в период господства Российской империи оно регулировалось властями, определялось политикой царизма, проводимой на присоединенных землях. Объективно переселение крестьян из Беларуси было вызвано недостатком в крае пригодной для обработки земли. Крестьяне из Могилевской, Витебской и других губерний, переселялись, в частности, на казенные земли Южной Украины и Молдовы. Цифры официальных ревизий свидетельствуют об участии белорусов в освоении степной зоны юга империи. С 1814 по 1830 гг. в Херсонскую и Екатеринославскую губернии переселилось из Беларуси 166 ревизских

душ, в основном помещичьих крестьян (Кабузан, 1976, 299–301; 304–305). Попадали белорусы и на территорию современной Молдовы. Имела место и высылка, носившая репрессивный характер. Так, после национально-освободительного восстания в Польше, Беларуси и Литве 1830–1831 гг. царскими властями на юг Украины были выселены тысячи т. наз. белорусских однодворцев [1], которые составляли активную протестную группу населения Беларуси. Есть сведения, что некоторые из них поселились в Молдове.

После отмены крепостного права мобильность белорусского крестьянства увеличилась, она ускорялась неурожаями в Беларуси 1865, 1867, 1869 гг. Установлено, что наибольшее число переселенцев из пяти западных губерний (Могилевской, Виленской, Минской, Витебской, Гродненской) на момент переписи 1897 г. зафиксировано в Украине (147,6 тыс.), особенно Екатеринославской, Херсонской и Киевской губерниях (Филяков, 1987, 24). С началом столыпинской аграрной реформы переселенчество стало свободным, что содействовало возрастанию числа выходцев из Беларуси и в Молдове. Это подтверждают официальные сведения конца XIX в. Согласно всероссийской переписи населения 1897 г. в Бессарабии проживало около 2 млн. человек, из которых молдаване составляли 47,6 %; украинцы (19,6); евреи (11,8); русские (8,1); значительную часть населения составляли болгары, немцы, гагаузы, а также поляки, армяне, цыгане, греки. Перепись также засвидетельствовала проживание в Бессарабской губернии 2471 белорусов, что составляло 0,13 % от всего количества населения губернии. В городах проживало 0,12 % белорусов, в сельской местности – 0,13 %. В основном белорусы (16 тыс. чел.) проживали в Хотинском уезде (Зеленчук, 1979, 225). В Бессарабии и в Новороссийском крае (в 1828 г. Бессарабия стала его частью) в целом на белорусском языке разговаривал 0,1 % населения (Первая перепись населения, 1905, XXI).

Если учитывать то, что многие этнические белорусы православного вероисповедания часто называли себя русскими, а католического – поляками, то согласно переписи 1897 г. среди 24,45 % респондентов соответствующего региона, назвавших свой язык русским и 22,1 % – польским, с большой степенью вероятности насчитывалось много белорусов. В этом отношении, на наш взгляд, следует согласиться с мнением исследователей о том, что численность русских в Бессарабии в 1897 г. была завышена, так как к великороссам была причислена часть православных украинцев и белорусов, считавших свой язык «русским». Так, по расчетам В. Зеленчука, реальная численность из зафиксированных переписью 155,7 тыс. «русских» равнялась 123,1 тыс. чел. (Зеленчук, 1979, 138), а И. Табак приводит цифру 100 тыс. чел. (Табак, 1990, 59). Однако, в свою очередь, трудно согласиться с предположением, что в число белорусов было включено много русских старообрядцев из Беларуси и Литвы (Бутович, 1916, 11). Известно, что сведения в материалах переписи 1897 г. фиксировались согласно слов самих респондентов, по которым и можно определить их национальную принадлежность. При этом в вопросах переписи был предусмотрен не показатель «национальность», а индикатор «родной язык». Поэтому маловероятно, чтобы российские беглые старообрядцы, которые ранее имели пристанище в Беларуси, но жили там отдельно, практически никогда не смешивались с местным населением, не утрачивали языка, традиций и национальных чувств, попадая потом в иные регионы империи, почему-то начинали считать себя белорусами по языку основного населения, места былого проживания. В то же время, источники в целом не позволяют дать однозначного ответа на вопрос, кем считать белорусов – постоянными жителями тех мест, где они зафиксированы переписью, или временными отходниками (Гістарыяграфія гісторыі Беларусі, 2006, 52). Но с учетом того, что перепись проходила зимой, а значительных предприятий или строительств на территориях, которые сейчас входят в состав Молдовы, тогда не было, выходцев из Беларуси, учтенных переписью в Молдове, можно с уверенностью рассматривать как постоянных переселенцев.

Понятно, что в отличие от считанного количества представителей образованных слоев белорусского общества, которые попадали в Молдову, белорусы, – выходцы из крестьянской среды, – оставались в новых условиях простыми земледельцами, чье присутствие не оставило заметных следов. Они быстро ассимилировались, утрачивали свои отличительные национальные черты. Что касается выходцев из белорусских земель, представляющих более привилегированные классы, то они пополняли ряды русских (русскоязычных), в основном городских жителей дореволюционной Молдовы. Известно, что согласно данным переписи 1897 г. русские в Молдове играли заметную роль в сферах, связанных с деятельностью государственной администрации, суда, полиции, юридической, общественной и сословной службы, где они составляли более 60%. Представительство русских было сравнительно весомым и среди медицинской (37%), художественно-творческой (36%), педагогической (20%) интеллигенции. В известной мере это объясняется сравнительно значительной долей горожан среди русских, их высоким образовательным уровнем и доминированием русского языка в управлении и образовании на протяжении десятилетий (Молдавия: современные тенденции, 2004, 273).

Среди белорусов, которые внесли вклад в развитие культуры Молдовы конца XIX – начала XX в. можно выделить фигуру В. Окушко (1862–1919 гг.), который родился в Ошмянах Виленской губернии (ныне г. Ошмяны, центр Ошмянского р-на Гродненской обл.) в семье обедневшего шляхтича. Владимир Фульгентьевич, окончил реальное училище в г. Вильно (теперь г. Вильнюс, Литва), поступил в Санкт-Петербургскую академию искусств. Материальные трудности и проблемы со здоровьем не позволили ему завершить обучение в Академии. По приглашению городской управы и дирекции народных училищ он приезжает в Кишинев, где с 1897 по 1919 гг. работает учителем, а затем – директором школы искусств. В. Окушко был не только педагогом, воспитателем и просветителем, но и художником, мастером живописи и рисунка. Его деятельность стала значительным явлением в культурной жизни Молдовы. Известной личностью, достойным

продолжателем дела своего отца стал его сын заслуженный деятель искусств Молдовы Ростислав Окушко, жизнь и творчество которого также были отданы служению молдавской культуре (См.: Роднин, Окушко, 1963; Шалагинова, 2002, 6–9).

Политика властей по отношению к молдавским землям предусматривала вовлечение коренного населения в сферу общероссийской культуры, расширение функционирования русского языка. В этом отношении в XIX – 1-ой четверти XX в. оставили свой след и белорусы, среди которых в первую очередь следует назвать Александра Никифоровича Шимановского, родившегося 1850 г. в семье священника Чернинской церкви Бобруйского уезда (ныне Бобруйский р-н Могилевской обл.). После окончания историко-философского факультета Санкт-Петербургского университета в 1874 г. он был назначен учителем русского и латинского языков и литературы в Кишиневскую 1-ю мужскую гимназию, преподавал в женской гимназии и в училище при лютеранской церкви, активно участвовал в общественной жизни города. А. Шимановский занимался литературной и научной деятельностью, написал книгу «Александр Сергеевич Пушкин. О пребывании его в Кишиневе в связи с предыдущей и последующей жизнью» (Кишинев, 1890). Из архивных материалов следует, что он не порывал связей с родиной, подготовил рукопись научной работы «Материалы по этнографии Минской губернии», которая в 1899 г. Императорским русским географическим обществом была отмечена именной серебряной медалью. Награждение высокими императорскими орденами, присвоение чина действительного статского советника в 1914 г. явилось основанием для пожалования ему и его семье дворянства (Чуприняк, Чуприняк, 2002, 10–11).

В XX в. мирная жизнь молдавских земель была нарушена Первой мировой войной. В августе 1916 г. после неудачного выступления Румынии на стороне Антанты, поражения от австрийско-германских войск и оккупации ее большей части, территорию Молдовы прикрывал российский Румынский фронт, в составе войск которого было около 100 тыс. белорусов. Революционные события, выход России из войны привели к распаду русской армии. Белорусские военнослужащие возвратились на родину. Временное пребывание в Молдове столь значительного числа белорусов способствовало непосредственному ознакомлению их с краем и его обитателями. Передаваемые родным и близким, детям и внукам впечатления вернувшихся домой солдат служили своеобразной информационной основой для создания определенных стереотипов восприятия Молдовы среди широких масс белорусского населения.

Ситуация, которая возникла в результате краха Российской империи, много в чем определила подобие судеб белорусского и молдавского народов. Мучительными были поиски путей возрождения государственности на их исконных землях. Попытки самостоятельного независимого национально-государственного устройства на демократических принципах существования столкнулись с новоимперскими коммунистическими идеями и практикой большевиков. В результате Западная Беларусь (площадь более 122 тыс. кв. км, население 4,6 млн. чел.) оказалась в составе Польши, а Бессарабия – в Румынии. В этих условиях в 1920 – 1930-х гг. БССР поддерживала связи только с левобережной Молдовой (МАССР). В соответствии с переписью населения, которая проводилась в декабре 1926 г. в Молдавской Автономной Советской Социалистической Республике проживало 365 белорусов (Молдавия. Статистические материалы, 1928, 221).

В 1940 г. после присоединения Бессарабии к Советскому Союзу, создания Молдавской ССР возникли предпосылки для расширения связей между регионами СССР, в том числе Молдовой и Беларусью, в состав которой в 1939 г. были включены земли Западной Беларуси. По данным Всесоюзной переписи 1939 г. в МАССР в то время находилось 964 белоруса, что составляло 0,16 % от общего количества населения автономии (308 белорусов жили в городах, 656 чел. – в сельской местности). Вероятно, что в эту перепись попали также военнослужащие, которые были призваны из Беларуси, проходили службу в Молдове. Интересным, на наш взгляд, является отношение к родному языку, также отраженное в этой переписи. Большинство заявило родным языком русский. Белорусский язык родным признали только 461 чел., или 47,8 % всех белорусов. При этом 89 чел. (19,3 %) из них проживало в городах, а 372 (80,7 %) – в сельской местности (Галущенко, 2001, 45–46). Можно предположить, что низкий процент белорусов, назвавших белорусский язык родным в городах, объясняется тем, что именно там размещалось командование, штабные работники вооруженных сил, спецорганы СССР и другие структуры, в которых служили достаточно русифицированные выходцы из Беларуси. В то же время, в сельской местности, где дислоцировалась основная масса рядовых военных, белорусский язык родным признали 80,7 % опрошенных. Понятно, что в тех военно-политических условиях временное довольно значительное увеличение количества белорусов среди населения Молдовы объясняется концентрацией военного контингента на территории республики, подготовкой к военной акции против Румынии. Это не оказало значительного влияния на формирование белорусской диаспоры в Молдове (Кошалеў, Папоўская, 2008, 321-324).

Наиболее выразительно стабильное присутствие белорусов в Молдове отмечается после Второй мировой войны, что было связано с направлением их туда с целью восстановления и развития разрушенного хозяйства. Большинство белорусов прибыло в Молдову по оргнаборам, обязательному распределению выпускников, в качестве специалистов, направляемых на строительство и обслуживание промышленных предприятий. К концу 1950-х гг. в народном хозяйстве Молдовы работало много белорусских высококвалифицированных рабочих, свыше 700 специалистов с высшим и средним специальным образованием. Приток кадров ежегодно возрастал. Часть прибывших оставалась в Молдове. Из общей численности прибывших в города и поселки городского типа Молдовы мигрантов в 1953 г., 1956–1957, 1960 гг. удельный вес белорусов составлял от 0,5 – до 1,2% (Репида, 2000, 176), в 1979 г. – 14 тыс. а в 1989 г. – уже 19,6 тыс. человек (Население СССР, 1986, 78).

Белорусы активно трудились в различных отраслях экономики, культуры, науки, медицины и охраны здоровья, участвовали в подготовке кадров в Молдове послевоенного периода. Укрепление и развитие медицины, охраны здоровья было чрезвычайно важной и неотложной задачей, направленной на спасение сотен тысяч людей от смерти, на сохранение генофонда молдавской нации, так как после освобождения республики в этом отношении Молдова очутилась в чрезвычайно тяжелом положении. Годы военного лихолетья, разруха обусловили низкий жизненный уровень, плохие медико-санитарные условия жизни населения. Широкое распространение приобрели массовые инфекционные и другие заболевания. Ситуацию обострили засухи и неурожаи 1945–1946 гг., принудительные «хлебозаготовки» и поставки продуктов продовольствия в фонд Красной Армии. Потребовались срочные меры. К их осуществлению привлекались воинские медицинские работники, специалисты из других республик. Хотя количество врачей в Беларуси было одним из самых низких среди республик европейской части СССР (в 1940 г. – 4,6 чел. на 10 тыс. населения БССР; в Молдавской ССР – 4,0; Украинской ССР – 8,1; по СССР в целом – 7,9) (Страна Советов, 1967, 255), белорусские специалисты-медики также направлялись в Молдову. Готовились и местные кадры.

Одними из первых белорусов, которые посвятили себя делу подготовки медицинских кадров в Молдове, были доктора медицинских наук Е. П. Кучинский (род. в г. Мозыре Гомельской обл.) и Ф. Е. Агейченко (род. в г. Глуск Могилевской обл.), стоявшие у истоков создания Кишиневского государственного медицинского института. Свой вклад внесли белорусы доктора медицинских наук, профессора В. А. Еренков и И. Е. Архипенко. Достойное место в этой когорте занимает военврач В. Ф. Дзержицкий, родившийся в д. Борзовка Оршанского р-на Витебской обл. Участник советско-финской и Великой Отечественной войн он в 1959 г. был направлен на преподавательскую работу в Кишиневский медицинский институт, которую успешно совмещал с должностью главного токсиколога республики.

Много усилий требовалось для возрождения разрушенного войной сельского хозяйства Молдовы. Необходимо было создание научной, учебной и практической базы для исследовательских работ по повышению плодородности почвы, механизации труда, выведению новых, высокоурожайных сортов сельскохозяйственных культур, проведению селекции животных для увеличения их продуктивности. Главным звеном в этом процессе являлась подготовка высококвалифицированных кадров: ученых-агрономов, зоотехников, инженеров-механиков, других специалистов сельского хозяйства. В сложной послевоенной обстановке пришлось возобновлять деятельность Кишиневскому сельскохозяйственному институту. В 1945 г. его возглавил уроженец г. Узда Минской обл., выпускник Белорусской сельскохозяйственной академии, доктор сельскохозяйственных наук, профессор П. П. Герасимович. Во многом благодаря ему в республике был создан целый ряд объектов для научных исследований и обучения (учхозов), что позволило ученым-аграрникам развивать сельскохозяйственную науку, насыщать ее практическими достижениями, совмещая теоретическую подготовку с практической, готовить молодые кадры (Войцехович, 2002, 34–35). Его дело с успехом продолжили другие ученые-аграрники, среди которых необходимо особо отметить уроженцев Беларуси, питомцев БСХА, докторов сельскохозяйственных наук В. С. Четыркина и Г. Н. Ваньковича. Второй родиной стала Молдова для белоруса И. С. Захарова, который родился в местечке Носовичи Гомельской обл. С середины 1930-х гг. будучи уже кандидатом биологических наук трудился в Молдове. После Великой Отечественной войны он был направлен на работу в аппарат ЦК КП Молдовы, являлся заместителем министра промышленности Молдовы. С 1953 г. жизнь доктора наук И. Захарова была тесно связана с научной деятельностью в МолдНИИ почвоведения, агрохимии и мелиорации, подготовкой научных кадров. В освобождении Кишинева принимал участие молодой офицер, белорус В. В. Войцехович. Окончив после демобилизации Кишиневский сельскохозяйственный институт, начал работать главным инженером учебно-опытного хозяйства «Кетросы». Став доктором технических наук, В. Войцехович внес весомый вклад в подготовку высококвалифицированных кадров (Новорождин, 2002, 53–54). С 1946 г. на протяжении многих лет работал в высших учебных заведениях Кишинева уроженец Беларуси доктор экономических наук, профессор И. Н. Заяц, автор ряда монографий, учебных пособий и научных статей, посвященных развитию винодельческого и свекольно-сахарного производства (Кец, 2002, 51-52).

В 1968 г. в Молдове была принята широкая программа по коренному улучшению ведения садоводства и виноградарства, был создан проектный институт «Молдвинсадпроект». Однако, поскольку таких специалистов, как инженер-землеустроитель в республике не готовилось, туда также начали приглашаться выпускники Белорусской сельскохозяйственной академии. В разные годы из Беларуси в Молдову приехали Л. Т. Бех, В. И. Бех, А. Е. Хмурович, Г. А. Кукишев, Л. К. Хотяновский, А. С. Кравцов, А. А. Кулешов, В. Г. Кругликов, А. Ф. Локтев, А. С. Мелехов, И. И. Заяц, А. Р. Сивец, В. Н. Сивец, А. П. Космачевская, И. П. Стаскевич, Б. С. Григорцевич, Н. Н. Землякова, А. П. Давыденко и другие.

После освобождения Молдовы активно обновлялась система просвещения, образования и культуры. В связи со значительным увеличением количества школ, острым недостатком педагогических кадров приглашались специалисты из других республик. Одним из них был Виктор Васильевич Рыбаков, родившийся в д. Углы Шкловского р-на Могилевской обл. Эвакуированный подростком из Беларуси в начале войны, он в 1952 г. окончил исторический факультет Кишиневского госуниверситета и получил направление в г. Рыбницу, где проработал 34 года директором средней школы, был награжден орденом Трудового Красного Знамени (Рыбакова, 2002, 14-15).

Быстрыми темпами в МССР восстанавливалась и развивалась система среднего специального и высшего образования, что обусловило необходи-

мость резкого увеличения числа преподавателей. За счет местных кадров эта задача оперативно не могла быть решена. Молдове отдали свои знания и способности белорусы, муж и жена Ковзуны. В 1950-е гг. К. К. Ковзун закончил в Кишиневе автомобильно-дорожный техникум, более 30 лет являлся его директором. Его жена В. Л. Ковзун, выпускница Белорусского государственного университета, более 20 лет работала в техникуме преподавателем русского языка и литературы.

В 1951 г. молодой филолог Татьяна Николаевна Васильева приехала в Кишинев. За плечами учеба в Минском пединституте, потом – в Ленинградском государственном педагогическом институте. Доктор филологических наук, профессор, литературовед, специалист в области английской поэзии XIX–XX вв., педагог, она вырастила не одно поколение молдавских специалистов, создала научную школу.

В целях укрепления кадрового состава народного хозяйства Молдовы по планам межреспубликанского распределения в 1959–1965 гг. сюда было направлено 5578 выпускников высших учебных заведений и техникумов из различных республик, в том числе – из Беларуси (Топузлу, 1981, 95). Такая практика продолжалась и в последующие годы. Например, Витебский технологический институт готовил специалистов для легкой промышленности Молдовы, которая не имела ВУЗов соответствующего профиля. С 1970 по 1989 гг. институт направил в республику свыше 40 чел. В основном они были распределены на трикотажные и швейные фабрики (Исак, 2001, 112–113). Среди них Н. Бурдюжа, Л. Исак, В. Питоленко, В. Сидоренко Л. Магер, Р. Булавская, Н. Булавский, А. Чабану, И. Митяева, Т. Мороз, В. Бабуч, Н. Дударенок, Ф. Яковенко, Г. Берекеля, В. Скрябина, О. Звонова, Н. Соколова, Л. Боронецкая, Т. Кульчицкая, С. Ильинская, З. Шелехова и др. Многие из них являются известными в Молдове людьми. В качестве примера можно назвать белоруску Г. П. Тарасевич. Она родилась в д. Засекли Оршанского р-на Витебской обл., закончила Оршанский текстильный техникум и в 1962 г. была распределена на текстильно-галантерейную фабрику в г. Орхей в качестве мастера смены, работала инженером. В 1972 г. закончила без отрыва от производства Московский всесоюзный институт текстильной и легкой промышленности. С 1979 г. стала директором фабрики, на которой начинала свой трудовой путь. С 1987 по 1990 гг. Г. Тарасевич – заместитель министра местной промышленности МССР, работала председателем ассоциации «Мерфкансум», с 1997 г. – директор концерна «Индустрия локалэ». В рамках деятельности Белорусской общины в Молдове Г. Тарасевич проводит активную общественную работу, награждена медалью "Meritul civic" (Шляпо, 2002, 59–60).

Свой яркий след оставили белорусы в развитии культуры Молдовы. Это такие известные деятели культуры как Народный художник Беларуси, заслуженный деятель искусств, профессор Г.Ващенко; заслуженная артистка Молдавской ССР С. Стрезева; заслуженный артист Республики Молдова В. Казаченко; талантливый художник В. Игнатенко, другие белорусы, многие из которых продолжают свою плодотворную деятельность по сей день.

Примеров активного участия белорусов в разных отраслях жизни Молдовы можно привести много. Внук упомянутого выше художника и педагога В. Ф. Окушко Владимир Ростиславович, избрав иную сферу деятельности – медицину, продолжает эстафету плодотворного служения людям Молдовы. Научная и педагогическая деятельность доктора медицинских наук В. Р. Окушко получила известность далеко за пределами Молдовы. Династией Сенокосовых называют семейство белорусов, которые на протяжении многих лет жизни в Молдове отдавали свои силы, знания и талант на благо развития республики. Это Э. А. Сенокосов, доктор физико-математических наук, профессор, Лауреат государственной премии в области науки и техники Молдовы, профессор Кишиневского сельскохозяйственного института Л. Г. Сенокосова, другие члены семейства.

Распад СССР, провозглашение бывших его республик независимыми государствами вызвал известные перемены в положении и самоощущении проживавших на их территориях национальных меньшинств. Часть представителей «некоренных» наций возвращалась на историческую родину. Это движение охватило и белорусов, которых на момент распада СССР в составе новых независимых государств за пределами отечества очутилось более 2,1 млн. чел. Пик реэмиграции белорусов наблюдался в 1992 г. В этот год из постсоветских стран в Республику Беларусь переехало 117,7 тыс. чел. (Белорусский рынок, 1996). Поток международной миграции в 1995 г. был значительно меньшим – 33 тыс. чел. прибыло в Беларусь из других государств бывшего СССР и 21,1 тыс. чел. выбыло в обратном направлении. В последующие годы миграционный оборот Республики Беларусь со странами бывшего СССР постоянно снижался (Шахотько, 1996, 121). В 1992–2000 гг. Беларусь приняла на проживание из бывших республик Советского Союза 432 тыс. чел., в том числе 200,6 тыс. белорусов (46%). В то же время из Беларуси за этот же период в постсоветские государства выбыло 217 тыс. чел., в том числе в Молдову – 2 тыс. (Эміграцыя, 2003, 261).

Динамика миграционных потоков с «ближним зарубежьем» была обусловлена рядом причин. На местах постоянного проживания население, которое ранее свободно мигрировало по территории бывшего СССР, сдерживают не только экономические факторы (разделение денежных систем, недостаточность средств для переезда, отсутствие перспектив приобретения жилья, опасения насчет возможных трудностей с трудоустройством), но и административные. Люди опасались менять место жительства из-за проблем с гражданством, в связи с возможным возникновением вопросов о начислении трудового стажа и получения пенсий и т.д. В свою очередь миграцию активизировали такие причины, как военные конфликты, которые возникали на территориях ряда бывших республик, нежелание людей жить в положении, когда их родные очутились в другой стране и т.д. Абсолютное большинство тех, кто прибыл в Беларусь из государств СНГ в 1995 г. указали в качестве мотивов своего переезда следующие причины: приезд к родственникам (31,4%), приезд на работу (25,9%), возвращение на бывшее место

жительства (22,2%). Остальные 20,4%, которые приехали в Беларусь и прошли регистрацию, назвали такие причины, как получение, обмен, дарение или приобретение жилья (5,3%), возвращение военнослужащих (4,1%), приезд на учебу (2,1%) и др. (Шахотько, 1996, 126). Реэмиграция белорусов была вызвана незнанием (недостаточным знанием) языка страны проживания, обострением конкуренции на рынке труда с представителями титульных национальностей, появлением «горячих точек» в странах бывшего СССР. Лица всех других национальностей, кроме белорусов, русских, украинцев, поляков в общем потоке зарегистрированной иммиграции составляли всего 5–6% (Абрамова, 1999, 173). Для миграционных потоков, которые направлялись в Беларусь из стран постсоветского пространства, были характерны те же причины, которые стимулировали выезд русскоязычного населения в Россию и Украину из неславянских государств. Значительное влияние оказывало ухудшение социально-экономического положения в странах проживания, политическая нестабильность. Та часть белорусов, которые приняли решение остаться за пределами исторической родины, начала активно искать пути адаптации в новых условиях жизни, стремилась к объединению. Необходимо отметить, что в отличие от многих других республик постсоветского пространства реэмиграция белорусов из Молдовы в 1-ой половине 1990-х гг. не носила массовый характер. По данным Министерства статистики и анализа Республики Беларусь, белорусская диаспора в Молдове сократилась приблизительно на 10–12%. Так, из общей численности граждан Молдовы (6194 чел.), которые переехали в 1991–2000 гг. в Беларусь, этнических белорусов было 2398 чел. (38,7%). В свою очередь из Беларуси в Молдову переселилось 2626 чел, из которых белорусов было 177 чел. (Поповская, 2001, 39).

Около половины этнического белорусского населения Молдовы проживало на востоке республики. В соответствии с теорией «сближения народов», проводившейся в СССР, белорусы, как и другие национальные группы, не имели в Молдове собственных организаций, культурно-национальных объединений и других структур, которые способствовали бы сохранению национальных особенностей. Создание независимого государства – Республики Беларусь активизировало национальное сознание белорусов Молдовы, стремление к организованной национально-культурной жизни. В начале 1990-х гг. в Молдове начинают возникать объединения белорусов. Первое белорусское объединение было создано в Кишиневе в 1992 г. по инициативе уроженца г. Жлобина А. Гизатулина. В 1993 г. объединение было зарегистрировано как «Белорусская громада в Республике Молдова» («Беларуская грамада ў Рэспубліцы Малдова»). Руководителем ее стал В. Дзержицкий, который возглавлял ее до 2001 г. (на этом посту его сменил И. Кец). Организации белорусов возникают также в г. Бендер (Товарищество белорусской культуры, председатель – А. Лопатьева, 793 чел.); г. Тирасполь (Товарищество белорусской культуры, председатель – Т. Ломтева, 671 чел.); г. Бэлць (Белорусская община, председатель – Ф. Жуковский, 117 чел.); Григориополь (Товарищество белорусской культуры, председатель – А. Софончик, 68 чел.); Рыбница (Товарищество белорусской культуры, председатель – О. Пилецкая, 83 чел.); Комрат (Белорусская община Гагаузии, председатель – И. Кирович, 40 чел.) (Беларуская дыяспара, 2006, 38). Общая численность белорусов, объединенных в такие общественные организации, составила около 2300 чел. (Карачун, 2004, 130). Высшим органом этих объединений является основанный в 2000 г. Координационный национальный совет («Каардынацыйная нацыянальная рада») руководителей белорусских общин Молдовы, который утверждает планы мероприятий и организовывает работу на местах. Председатель Координационного совета избирается ежегодно по очереди из числа руководителей общин. Важными целями организаций белорусской диаспоры в Молдове является укрепление связей с Отечеством, формирование национальных чувств белорусов за пределами родины. Многих привлекает перспектива получения детьми и внуками образования в высших учебных заведениях Беларуси. Для этого детей из белорусских (или смешанных) семей обучают белорусскому языку, истории и литературе. Поскольку белорусы в Молдове не имеют компактного местожительства, получить основы таких знаний им помогают в воскресных белорусских школах. Так, в Кишиневе в 2000 г. работала воскресная школа, которую посещали около 40 чел. (Голас Радзімы, 2000). В результате определенное количество белорусских детей из Молдовы поступило в различные вузы Беларуси. Школьники направлялись в летние оздоровительные лагеря на оз. Нарочь. В свою очередь, в санатории, дома отдыха и юношеские лагеря Молдовы приезжали дети из районов Беларуси, пострадавших в результате катастрофы на Чернобыльской АС.

Координационная национальная рада руководителей белорусских общин Молдовы в мае 2004 г. провела в Кишиневе I-й Конгресс белорусов Молдовы. С приветственным словом на конгрессе выступил Президент Республики Молдова В. Воронин. В работе конгресса приняли участие более 150 делегатов – представителей белорусской диаспоры в Молдове. В своих выступлениях белорусы Молдовы отмечали, что в стране, где они живут, созданы одинаковые с коренными жителями условия, позволяющие пользоваться всеми гражданскими правами. Делегаты Конгресса приняли резолюцию, в которой высказали мнение о необходимости сохранения белорусского языка, традиций, укрепления культурных и экономических связей с исторической родиной (Сыс, 2004). Деятельность диаспоры проявляется в организации национальных культурно-просветительных и образовательных мероприятий. Белорусы Молдовы отмечают памятные даты белорусской истории, традиционные белорусские праздники, проводят художественные выставки, концерты, литературно-художественные вечера. Значительное внимание уделяется сохранению памяти о событиях Великой Отечественной войны. Белорусские общины издали сборники стихов «Белорусская мысль» («Беларуская думка»), «Белорусская душа» («Беларуская душа») 1999 г. и «Беларусь моя» («Беларусь мая») 2006 г. В последнем сборнике опубликованы произведения 13 белорусских поэтов Мол-

довы. В 2003 г. в Кишиневе был издан литературно-публицистический альманах «Ларец» под названием «Белорусы в культуре и науке Молдавии».

Конструктивное сотрудничество белорусские организации Молдовы осуществляют с государственными структурами Республики Молдова, в особенности с Бюро межэтнических отношений Республики Молдова, активно участвуют в проведении межэтнических фестивалей. Хорошей традицией стало ежегодное проведение фестивалей белорусов Молдовы. Такой фестиваль под названием «Беларусь – моя Родина» («Беларусь – мая Радзіма») прошел в 2006 г. и был приурочен к традиционному празднику Беларуси – Дню белорусской письменности. Очередной фестиваль, посвященный 125-летию со дня рождения классиков белоррусской литературы Янки Купалы и Якуба Коласа, прошел в Молдове 21–23 сентября 2007 г. (Посольство, 2008). Тесная связь налажена между белорусскими организациями и Посольством Республики Беларусь в Молдове.

Правовую основу для сотрудничества между государственными структурами Беларуси и белорусской диаспорой в Молдове создает ряд подписанных межправительственных соглашений, которые призваны обеспечивать права своих граждан на территориях этих стран, регламентируют вопросы трудовой деятельности и социальной защиты граждан Республики Беларусь, работающих на территории Молдовы и граждан Республики Молдова, которые работают в Беларуси. Они касаются также белорусов или молдаван, имеющих постоянное место жительства на территории Молдовы, или соответственно – Беларуси, предусматривают вопросы начисления трудового стажа, временной нетрудоспособности в связи с беременностью и родами, профессиональными заболеваниями и другими подобными ситуациями. Между Фондом социальной защиты населения Министерства социальной защиты Республики Беларусь и Национальной кассой социального страхования Республики Молдова заключено Соглашение о порядке перевода и выплаты пенсий (Веснік, 2001, 128–131). Соглашения также предусматривают создание условий для сохранения и развития этнической самобытности белорусов в Молдове и молдаван в Беларуси, оказание правовой и организационно-методической помощи в организации национально-культурных объединений и религиозных организаций, содержат обязательства способствовать контактам между представителями национальности на территории государства проживания, а также в установлении и развитии связей с соотечественниками за границей, помогать сохранению и развитию культурного наследия, исторических и культурных памятников, создавать необходимые условия для изучения родного языка, истории и географии государств, к которым этнически принадлежат нацменьшинства. Установлено право национальных меньшинств пользоваться родным языком, национальными именами и фамилиями, создавать средства массовой информации.

Создана Белорусско-Молдавская межведомственная согласительная комиссия по обеспечению прав личностей, принадлежащих к национальным меньшинствам, которая призвана разрабатывать планы совместной деятельности, а также анализировать исполнение принятых ранее программ и предлагать необходимые рекомендации; разрабатывать приемлемые организационные механизмы для успешного претворения в жизнь соответствующих соглашений и договоренностей, обсуждать проблемы финансирования совместных программ, мероприятий и т.д. (Пушкін, 2007, 29–30). В 1999 г. прошло первое заседание комиссии (г. Минск). В дальнейшем она собиралась поочередно в столицах обоих государств. В феврале 2007 г. в Кишиневе в ходе шестого заседания комиссии была подписана Программа мероприятий между Уполномоченным по делам религий и национальностей Совета Министров Республики Беларусь и Бюро межэтнических отношений Молдовы, которая предусматривала развитие взаимодействия между общественными организациями белорусов в Молдове и молдаван в Беларуси (Веснік, 2007, 61).

Таким образом, забота о соотечественниках, которые проживают за границей, является одним из важных элементов политики Республики Беларусь. Имеющаяся законодательная база призвана содействовать решению многих проблем белорусов зарубежья. Соотечественники, которые живут в других странах мира, могут рассчитывать на поддержку Республики Беларусь в осуществлении своих гражданских, политических и экономических прав, а также в деле сохранения самобытности. Успешное функционирование, сохранение и деятельность белорусской диаспоры в Молдове, как и в других странах, органически связаны с укреплением государственности Беларуси, процессами национального возрождения, установлением добрососедских отношений в семье государств европейского и мирового сообщества. Присущие Беларуси и Молдове процессы демократизации, развитие взаимовыгодных межгосударственных интеграционных связей, безусловно, будут служить прочной основой благосостояния и комфортного существования белорусской общины в Молдове.

Примечания

[1] Однодворцы – податная категория сельского населения в Беларуси. Создана царскими властями в соответствии с политическими и фискальными целями из числа мелкой шляхты западных районов Беларуси в связи с участием в восстании 1830-1831 гг. Вначале были лично свободными, до 2-й половины 1840-х гг. имели право владения крепостными.

[2] Известно, например, что национально-освободительное восстание 1863 – 1864 гг. староверы Беларуси встретили крайне враждебно, выступали на стороне царских властей.

[3] Белорусская сельскохозяйственная академия (БСХА), первая в Беларуси и в России высшая сельскохозяйственная школа. Основана в 1836 г. в поместье Горы-Горки Могилевской губернии.

[4] Сегодня количество этнических молдаван в Беларуси достигает приблизительно 5 тыс. чел. Действует общественная национально-культурная организация «Община Молдовы» (руководитель Антонина Валько) с филиалами в Гомеле и Молодечно. Молдавские организации проводят работу по сохранению культурных традиций своей исторической родины, устраивают праздничные мероприятия. Участие в них белорусов способствует ознаком-

лению с богатым историческим и культурным наследием молдавского народа.

Литература

Абрамова О. М. Проблемы миграции и мигрантов в Республике Беларусь // Национально-государственные интересы Республики Беларусь. Минск, 1999.

Беларуская дыяспара. Нарысы гісторыі і сучаснага стану. Мінск, 2006.

Белорусский рынок. 1996, № 22.

Бутович В. Н. Материалы для этнографической карта Бессарабской губернии. Киев, 1916.

Веснік Міністэрства замежных спраў Рэспублікі Беларусь, 2001. № 3.

Веснік Міністэрства замежных спраў Рэспублікі Беларусь, 2007, № 1.

Войцехович В.В. Первопроходец // Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

Галущенко О. Население Молдавской ССР (1924–1940). Кишинев, 2001.

Гістарыяграфія гісторыі Беларусі канца XVIII–пачатку XX ст.: праблемы, здабыткі, перспектывы. Мінск, 2006.

Голас Радзімы. 2000, 18 кастрычніка.

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

Исак Л.В. Выпускники белорусских вузов в становлении и развитии лёгкой промышленности Молдовы // Белорусы в Молдове / Материалы международной научно-практической конференции, г. Кишинев, 6-8 октября 2001 года. Минск, 2001.

Кобузан В.М. Заселение Новороссии в XVII–первой половине XIX века. М., 1976.

Карачун М. Современные белорусско-молдавские отношения: достижения и проблемы // Беларусь–Молдова: взгляд молодежи в третье тысячелетие / Материалы международной научно-практической конференции, г. Кишинев, 28-29 апреля 2004 года. Кишинев, 2004.

Кец И. Сын белорусского крестьянина Иван Николаевич Заяц в Молдове.// Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

Кошалеў М., Папоўская Т. Да пытання фарміравання беларускай дыяспары ў Малдове // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фальклярыстыкі. Вып. 4. Мінск, 2008.

Молдавия в эпоху феодализма. Т. VII., Ч. 1, 2. Кишинев, 1975.

Молдавия: современные тенденции развития. М., 2004.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

Население СССР за 70 лет. М, 1986.

Новорождин Д. Д. Ветеран войны и труда всегда в строю // Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

Первая перепись населения Российской империи, 1897 г. III. Бессарабская губерния. 1905.

Пригарин А. А. Этнодемографические исследования населения Буджака по массовым источникам: половозрастные характеристики русских старообрядцев первой половины XIX в. // Журнал этнологии и культурологии. Т. II. Кишинев, 2007.

Поповская Т. А. Белорусы в Молдове: из истории формирования белорусской диаспоры // Белорусы в Молдове / Материалы международной научно-практической конференции, г. Кишинев, 6-8 октября 2001 года. Минск, 2001.

Посольство Республики Беларусь в Республике Молдова. Сотрудничество в сфере культуры, образования и науки // http://www.belembassy.org/moldova/index.php?id=2&d=economy 02.09.2008.

Пушкін І. А. Нацыянальныя супольнасці Беларусі: грамадска-палітычная і культурна-асветніцкая дзейнасць (1990–2005 гг.). Мінск, 2007.

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

Роднин К., Окушко Р. В. Ф. Окушко – педагог и художник. Кишинев, 1963.

Русские в Евразии XVIII – XIX вв. Миграции и социокультурная адаптация в иноэтничной среде. Тула, 2008.

Страна Советов за 50 лет: Сборник статистических материалов. М., 1967.

Сыс В. Беларусаў Малдовы і Прыднястроўя аб'яднаў І Кангрэс // Голас Радзімы. 2004, 17 чэрвеня.

Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи. Кишинев, 1990.

Топузлу Г. Н. Помощь братских союзных республик сельскому хозяйству Молдавской ССР (1940 – 1958 гг.). Кишинев, 1981.

Филяков В. Г. Революционные связи рабочих Беларуси и России в конце XIX–начале XX в. Минск, 1987.

Хайдарлы Д. И. Города молдавских цинутов Пруто-Днестровского междуречья в XVIII в. Муниципальный статус, численность и этнический состав населения. // Журнал этнологии и культурологии. Т. II. Кишинев, 2007.

Чуприняк Ф. Э., Чуприняк К. Л. Александр Никифорович Шимановский // Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

Шалагинова К. Любящим справедливость, благочестие и веру. // Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

Шахотько Л. П. Население Республики Беларусь в конце XX века. Минск, 1996.

Шляпо Н. И. Жизнь, отданная Молдове // Ларец: Альманах. Вып. 15. Белорусы в культуре и науке Молдавии. Кишинев, 2002.

[Ціхаміраў А., Папоўская Т., Сяргеева Г. і інш.] Эміграцыя // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі: У 6 т. Т. 6. Кн. 2. Мінск, 2003.

Резюме

В статье на фоне событий многовековой истории белорусско-молдавских связей анализируются этапы формирования белорусской диаспоры в Молдове. Большое внимание уделяется конкретным представителям белорусской диаспоры, внесшим вклад в экономическое, научное и культурное развитие Молдовы.

Ключевые слова: история, белорусская диаспора, Молдова.

Rezumat

În articol pe fundalul evenimentelor istorice şi a relaţiilor bieloruso-moldoveneşti sunt analizate etapele formării diasporei bieloruse în Moldova. Accentul este concentrat asupra reprezentanţilor bieloruşi din diasporă, care şi-au adus aportul în economia, ştiinţa şi cultura Moldovei.

Cuvinte-cheie: istorie, diaspora bielorusă, Moldova.

Summary

The article is devoted to the history of Belarusian community in Moldova. The authors describe ways of the some persons who contribute to the economic, scientific and cultural development of Moldova.

Key words: history, Belarusian Diaspora, Moldova.

Посвещава се на 170-годишнината
на Свято-Преображенския събор в гр. Болград

С. З. НОВАКОВ

КЪМ ИСТОРИЯТА НА ОСВЕЩАВАНЕТО НА ТРИПРЕСТОЛНА ЦЪРКВА НА ПРЕОБРАЖЕНИЕ ГОСПОДНЕ, ПРЕДТЕЧА КРЪСТИТЕЛ ЙОАН И АРХАНГЕЛ МИХАИЛ В КОЛОНИЯ БОЛГРАД (БЕСАРАБИЯ, 15 ОКТОМВРИ 1838 Г.)

За изучаването на историята и културата на българската диаспора в Бесарабия през 20-те – 30-те години на XIX век извънредно важно значение има представеният от автора на тези редове документ от Националния архив на Република Молдова. Става дума за «Рапорт на старши на българските колонии (в Бесарабия – С. Н.) протоиерей Александър Савицки до архиепископ Кишиневски и Хотински Димитрий за завършване строителството на каменна трипрестолна църква в името на Преображение Господне, Събора на Предтеча Йоан и Събора на Архангел Михаил в колония Болград и готовността й към освещаването». Документът е датиран от 12 октомври 1838 г. [1]

Заробването на балканските страни от турските завоеватели (II половина на XIV в.) и установяването на жестоко политическо, национално и религиозно потисничество са сложили началото на бягството от своите родни земи и принуденото преселване на хиляди семейства на българи, сърби, гърци и други православни християни. Най-заплашителни мащаби то е придобило през първата третина на XIX в. по време на руско-турските войни 1806—1812 и 1828—1829 г. и след тях, когато от българските земи на Османската империя в границите на югозападните краища на Руската империя нахлуват две големи вълни от бежанци и принудени преселници (българи, гагаузи и други). Царското правителство е заселило бежанците, спасяващи се от жестоки насилия на Портата, в присъединената неотдавна към Руската империя Бесарабия.

Тук, в южната част на междуречието на Прут и Днестър, в Буджакската степ, съвсем обезлюдена след изселването оттук през 1807 г. на остатъците от татарските орди в Турската империя (на българските земе), през 1808–1813 и 1828–1831 г. са били настанени повече от 9 хиляди семейства, или над 50 хиляди човека.

Със специален указ «За поселването на българи и други преселници отвъд Дунава в Бесарабска област, с приложената ведомост на окръзи, отредени за поселването им» от 29 декември 1819 г. правата и привилегиите, които дотогава са били предоставени на чуждестранните колонисти, поселени в Новоруските губернии и в Бесарабия, сега са се разпространили и върху българските бежанци и другите православни преселници отвъд Дунава.

Тази царска грамота е била обнародвана на 12 май 1820 г. от попечителя на българските преселници С. Малевински в присъствие на кметове и представители на всички създаващи се 57 селища. Ето как описва А. Скалковски това забележително събитие в живота на вчерашните бежанци, извършено в дървената църквичка на с. Табаки: «Българското общество, трогнато чак до сълзи, желаейки да докаже своята искрена радост, а също така благоговение пред царската милост, е решило: на мястото на бедния храм, в който то е получило своята грамота, да се изгради събор за сметка на българския народ, поселен в Бесарабия, в който те, техните деца и внуци винаги биха могли да благодарят Бога за спасението си от окончателно разоряване и унижение и да се молят за щастието на Русия...» Било взето решение този ценен документ да се пази вечно в олтара на същата църква.

Преселниците, изтръгнали се от робската неволя отвъд Дунава, в течение на 10-15 години след настаняването им в Бесарабия построили 82 добре планирани и благоустроени селища, превърнали пустинните Буджакски степи в плодородна житница, обзавели се с прекрасни лозя, овощни и зеленчукови градини и горски плантации, сложили основите на съвременното земеделие.

На живописния бряг на езеро Ялпуг, на три версти от с. Табаки, те основали централно българско поселение, г. Болград, което станало административен, търговско-занаятчийски и културен център на цялото Бесарабско българско въдворение.

Тъй като са дали клетва да построят великолепен събор, българските преселници в Бесарабия още от първия ден пристъпили към събирането на парични средства и други пожертвувания за неговото изграждане. В това начинание взели участие и 11 молдавски поселения и 1 украинско, получили същите права на колонисти и влезли в състава на Бесарабското българско въдворение.

В резултат на разораване вековната целина, разширяване на земеделието и животновъдството, развитие на традиционните български занаяти все повече продукти и изделия на поселниците започват да постъпват на бесарабския пазар и извън него. Материалните възможности на българските преселници нарастват. Към началото на 30-те години на XIX век били събрани достатъчни парични средства и материали за изграждането на събора.

Обществеността на българските колонии активно е обсъждала въпроса за построяването на своята главна църква.

Председателят на Попечителния комитет за чуждестранните преселници в южните краища на Русия Иван Никитич Инзов (главен «виновник на тяхното благоденствие», «който бе дал на преселниците новия живот в тяхното ново отечество») и управителят на бесарабските български колонии Михаил Бутков взели под внимание пожеланието на българите да построят не обикновена църква (такива били вече изградени или пък се изграждали във всички колонии на въдворението), а величествен храм-паметник, който пред целия свят би свидетелствал за тяхната

благодарност към Русия за настаняването им по свободните земи в Бесарабска област и в който те биха могли да благодарят Бога за освобождението си от чуждоземно иго. Можем само да предполагаме, че някои от българските търговци и свещеници, преселили се в Кишинев, Одеса, Болград и Комрат, са били в Цариград, преименуван от османците на Истанбул, и са видели величествения храм на Света София. Пък висшите граждански и духовни сановници от Бесарабия и Новоруския край, вероятно, също са имали представа за събора на Света София в Киев и Исаакиевския събор в Санкт-Петербург. Тъй или иначе, и тези храмове-паметници са имали предвид хората, които решавали въпроса за това, на кого да поръчат проекта на Болградския катедрален събор. Изборът паднал върху известния руски архитект Аврам Иванович Мелников [2].

За наблюдение върху изграждането на събора е била образувана Строителна комисия, в състава на която бил въведен и 17-годишният Димитър Кирилович Минков, син на кишиневския българин Кирил Минков, търговец от II гилдия [3].

Към лятото на 1833 г. проектът на храма Христа Спасителя е бил доставен в Кишинев. Старши на българските колонии, протоиерей Василий Пуришкевич запознал архиепископ Кишиневски и Хотински Димитрий с проекта. Бесарабският владика с резолюция благословил началото на строителството.

На 29 юни 1833 г. в центъра на младия град Болград на голям (14,5 хил. кв. м) квадратен площад И. Н. Инзов и протоиерей Василий Пуришкевич положили първите камъни във фундамента на трипрестолна каменна църква на Преображение Господне, Събора на Предтеча Йоан Кръстител и Събора на Архангел Михаил.

Строителството траяло малко повече от 5 години. В работите по изграждането на храма взели участие над 10 хил. работници от преселниците. Материалите за строежа (варовик, ломен камък, алабастър, вар) доставяли от кариерите, открити в българските колонии Девлет Агач, Ташбунар и наблизо до Болград. Цветни мраморни плочи били закупени в чужбина, а метални решетки, варак, цветно стъкло, кръстове, камбани – в Москва, Тула и други места на вътрешни руски губернии.

Върху мощен фундамент след 5 години се издигнала величествена, грандиозна постройка. Изграждането на храма в завършен вид е струвало българските преселници 750 хиляди рубли на асигнации.

На 12 октомври 1838 г. старши на българските колонии Александър Савицки, сменил на този пост В. Пуришкевич, изпратил до архиепископ Кишиневски и Хотински Димитрий (Сулима) рапорт, в който докладвал за завършването на църквата и го молил да я освети. При това той съобщавал, че в енорията на тази църква има 598 селски домакинства и в тях 2395 души от мъжки пол и 2230 от женски; при нея служат 1 протоиерей, 2 свещеника, 1 дякон, 2 псалта и 2 клисаря, от които 2 свещеника и 1 псалт живеят в собствените им къщи, а другите – в отредените за тях квартири. Към църквата са били прикрепени 240 десетини орна земя и пасбища.

Към рапорта бил приложен опис на църковните принадлежности и всичкия имот на тази църква. Смятаме, че за всеки православен християнин ще бъде интересно да узнае, как е изглеждала църквата отвътре и отвън преди освещаването ѝ. Ето какво научаваме от този опис.

Църквата е трипрестолна, каменна, със също такъв купол и две кулови камбанарии от западната страна; покрита е с ламарина и боядисана в зелено, върху купола и камбанариите са издигнати три железни кръста, покрити с варак. От външната страна църквата е измазана и белосана, а вътре хубаво изписана с бои; тя има 4 врати за влизане и под камбанарията още 3; в долния кат са 20 големи прозорци с железни решетки, в купола – 12, а пък в камбанариите – 2 малки кръгли прозорчета.

В църквата има три странични олтара: първият – в името на Преображение Господне, вторият – в името на Събора на Йоан Предтеча и третият – в името на Събора на Архангел Михаил. Във всеки страничен олтар е направен Престол, украсен с полуброкатни цветни индитии с газови кръстове, а трапезите – със свилени пелени от малинов и светлосин адамаск.

За всеки Престол е имало Евангелие в червено кадифе и в сребърна рамка, позлатена с финифти с Московския (1) и Киевския (2) печат; кръст напрестолен сребърен и позлатен в подножието с финифти; сребърен и позлатен ръчен кръст; сребърна и позлатена гробница с финифти; сребърни свещници (4, 2, 2); памучни покривала за Престола.

Жертвеници. За всеки от тях: облекло полуброкатно (атлазно, виолетово, жълто), полукадифена цветна пелена за тяхното покриване; сребърна позлатена чаша; сребърен позлатен дискос; сребърна позлатена звезда; сребърна позлатена лъжица; стоманено копие с дръжка от слонова кост; тенекиена посребрена дароносица (в първия страничен олтар); сребърна чинийка за подаване на топлота (в първия и втория страничен олтар); на стената до жертвениците проскомидия – лист в рамка под стъкло; аналогии за служебника при Престолите, облечени в полуброкатна и свилена тъкан, а при тях – служебник с Киевски печат от голям и малък формат. На стената, вляво от жертвеника (в първия олтар) – икона върху платно Разпятието на Спасителя, а вдясно от него – икона Покривалото на Света Богородица; във втория олтар срещу Престола от източната страна – образът на Света Богородица, над жертвеника – икона Възкресението Христово, а от дясната страна – икона Тримата Светители; в третия олтар срещу Престола към изток (от южната страна) – Успението на Богородица и Отсекновението на Главата на Предтеча. От северната страна на средния олтар е разположена клисарня. В нея има: сребърни кадилници – 3; бакърени кадилници – 2; сребърен, позлатен отвътре съд за топлотата; кафеник; щипци за почистване на свещи; казан за подаване на топлотата и друг дребен инвентар.

От южната страна на средния олтар е наредена ризница. В нея се намира скрин с четири отделения, в които са пазили ризи; фелон от златния брокат, обграден с газ и имащ кръст и звезда като апликация; полуброкатен фелон със златни цветя по зелена тъкан, гарниран със златен газ с пришит по раменета кръст, а също така още 10 ризи – брокатни, полуброкатни и кадифени с жълти, червени и други цветя, обградени със златен газ, със също такъв кръст и звезда.

За облеклото на свещенослужителите също така е имало: 7 подризника от коприна и памучно кадифе (бели, тъмносини, червени), обточени с цветни галуни; 6 разноцветни епитрахила – от златен брокат, от памучно кадифе и полуброкатни, обшити със златни и бели галуни, със също такива кръстове. Освен това, тук е имало 19 двойки поръчи за свещеници от златен брокат, полуброкатни, от кадифе и черно памучно кадифе – за дякони; 10 колана (полуброкатни бели, жълти, виолетови, черни с цветя по тях); 5 набедреника (от златен брокат, полуброкатни, от памучно кадифе със златен газ и галуни); 10 стихара с орари (полуброкатни); 15 покривки (от златен брокат, от червена материя, от черно памучно кадифе и полуброкатни).

Също тук се е намирал шкаф за пазене на различни църковни принадлежности (блюдо за вечерия, чаша и кръст за освещаване на вода, ръсило – всички изделия са посребрени, бронзови венци с финифти и др.). В тенекиена кутия са се пазили кристални съдове за свето миро и елей, сребърни табли за поднасяне на просфори по време на проскомидии. За молебен са се използвали два киевски килима и един турски.

В книжния шкаф са се пазили метрически книги (1825–1838 г.), подвързани в 14 тетрадки, а също така изповедални списъци (1825–1838 г.) в 14 тетрадки. Сред 137 названия на книги се намирали тълкувания на Евангелието, беседи, поучения, проповеди, псалтири, служби, молитви, месецеслови, катехизиси, кратки помагала по четене на Свещеното писание, наставления, поучителни слова, християнски книги за първоначалния превод на Свещеното писание на славянски език и много други.

В църквата се намира дървен иконостас, великолепно украсен с позлатена резба, с такива също ангелски ликове в трите отделения, в които има три Царски врати, четири отворени и една южна. В първия му ред са иконите с изображенията на Спасителя, Богородица, Преображението Господне, Константин и Елена, Покривалото на Богородицата, Александър Невски, Възкресението Господне, Сергий Радонежки, Светителя Митрофан, Светия Спиридон, Рождеството Господне, Великомъченика Георги, Събора на Архистратиг Михаил; по вратите са иконите на Архангелите Михаил, Гавриил, Рафаил и Уриил. Общо взето, на иконостаса са 18 икони.

В горния ред са разположени 24 икони с изображенията на Влизането в Ерусалим, Молението във Вертоград, Обрязването Господне, Богоявлението Господне, Неръкотворния Образ на Спасителя, Усекновението на Главата на Предтеча, апостолите Петър и Павел, Тайната Вечеря, Светата Троица, Влизането на Богородицата в Храм, Въздигането на Честния Кръст, Срещането Господне, Събора на Архангел Гавриил, Сошествието на Светия Дух и четири икони, изобразяващи страстите Христови; в страничните киоти са иконите 40-те мъченици, Обретението на Главата на Предтеча, Тримата Светители, Йоан Богослов, Симеон и Ана. При първите Царски врати и катаметасмите са от малинов адамаск (1), а в страничните олтари при вратите те са от светлосин адамаск (2).

При тези врати са закачени 6 икони, а пред тях в долния ред има 14 сребърни кандила, пък в горния ред пред Тайната Вечеря – 1 кандило и в олтара пред иконите – 5 кандила.

Пред иконостаса са наредени 12 големи бакърени посребрени свещника и в олтарите – още 3. За 24 храмови и празнични икони, подредени на стената към северната и южната страна от иконостаса са разположени 3 дървени тетрапода, украсени с позлатена резба. За четене на Евангелието аналоят е бил покрит с полуброкат по раиран атлаз, а за четене на псалтирите – със свилена тъкан. Първият полилей е за 27 свещи, пък вторият, третият и четвъртият – за 18 свещи всяки от тях.

В църквата има два дървени боядисани клироса. В първия са се пазили книги – 52 наименования, сред които са дяконски служебници на руски език – 2, на молдавски език – 2; Нови Завет на руски език – 1 и на молдавски – 1; часослов – 3; акатистници с Киевски печат в 4 книги – 4; Църковния устав – 1; Поучения с Киевски печат – 2; молебници на руски език – 1; на молдавски – 1; книжици за поминовение на войници, убити на бойното поле – 1, на молдавски – 3; книжици за служба във Великден; минеи – 8; октоикс – 1; Апостол – 1; триоди – 2; требници – 2; служба на Йоан Войник; Ермолай потни; редица на служби, молебени книжици, молебени песнопения и др.

До десния клирос е стояла дървена маса за благословение на питите, покрита с цветно памучно кадифе; кръст дървен за церемонии, хубаво изписан; хоругви от червено сукно, обградено с ресни и пискюл – 1 и с изписани върху платно икони – 5; бакърче на кръстилница; Пореден списък на високотържествени и Викториални дни в рамка под стъкло – 1. В предната част на църквата са разположени три големи икони: Атанасий и Кирила и Антони Печерски; Св. Пророк Илия – и трите в позлатени рамки, а също така 6 малки икони от различен размер. Пред споменатите икони са наредени големи бакърени посребрени свещници и сребърни кандила.

При входа в църквата е била разположена масичка с 4 чаши върху нея: за парите, спечелени от продажбата на свещи, касийна, за доброволно подаяние и сирашка. Под камбанарията вляво от входа в църквата е имало килерче, в което стоял сандък за свещи, окован с желязо, с вътрешна брава.

В камбанарията е имало 5 камбани: теглото на първата – 61 пуд и 2 фунта (976 кг 800 г), на втората – 5 пуда и 4 фунта, на третата – 2 пуда и 26 фунта, на четвъртата – 1 пуд и 25 фунта, на петата – 29 фунта (2 кг 600 г).

Описът съдържа 328 наименования на църковните принадлежности и имущество, като общият им брой е 626 единици. Сред тях са 61 икони, 79 позлатени и посребрени предмети (гробници, кръстове, чаши, лъжици, свещници и др.), 223 книги – от Евангелието до Правилата за продажба на свещи, скъпоструващи одеяния за свещенослужители и др.

Тези сведения от описа впечатляват дори съвременния читател. По красотата и величието си съборът в Болград не е имал равни на себе си и не само в Бесарабската област, а и в цяла Южна Русия.

В началото на септември 1838 г. управителят на българските колонии в Бесарабия М. Бутков изпратил покана на архиепископ Кишиневски и Хотински

Димитрий с молба да освети току-що изградения храм Божи. В своя отговор от 22 септември владиката съобщил за своята готовност да задоволи убедителната молба на цялото българско общество.

Главният попечител на българските преселници, председателят на Попечителния комитет за чуждестранни преселници в южните краища на Русия генерал Иван Никитич Инзов, под чието ръководство руските архитекти и инженери заедно с българските работници издигнали този великолепен храм, живо се е интересувал от процеса на подготовката към неговото тържествено освещаване. Изпълнявайки неговите указания, М. Бутков предварително изпратил съобщения във всичките поселения на Бесарабското българско вдворение, където е бил посочен денят на освещаването на църквата. Известия за предстоящото събитие са били изпратени също така и на длъжностни чиновници от съседните градове. В гореспоменатия рапорт се е запазила приписка; направена с ръката на архиепископ Димитрий, със следното съдържание: «19 октомври 1838 г. Посочената тук църква на Преображението е осветена от мене на 15 октомври, а страничните й олтари – на Йоан Предтеча на 17 октомври и Михаиловския – на 18 октомври. Д. А. К. и Х.» [4].

Това тържество се е състояло при огромно стечение на болградското население и многочислени групи на богомолци от всички 82 български колонии в Бесарабия, голяма свита от високопоставени сановници, почетни гости от Кишинев, Измаил и Рени, при участието на И. Н. Инзов и в присъствие на знаменития арменски архиепископ, по-късно патриарх Нерсес. Празнуването по този повод, с почерпване и игри, толкова любими от българите, траяло четири дена.

След 100 години, през 1938 г., българският професор К. Иванов писал за това събитие: «Много други преселници бе приела Русия в Бесарабия и в Южна Русия – немци, французи, гърци, арменци и т. н. На много от тях са били дадени и повече блага, отколкото на българите. Обаче само българите са усетнали движение на душата да изразят голяма благодарност по отношението към Русия. И с това те са доказали, че чувството за благодарност, най-хубавото качество на човешката душа, те притежават в най-висока степен».

На 15 октомври 2008 г. се навършиха 170 години от деня на освещаването на Свято-Преображенския събор в гр. Болград (сега Одеска област, Украйна). На това събитие, важно за историята и културата на българския народ и неговата най-голяма общност извън пределите на България, бе посветена проведената на 22–25 октомври 2008 г. в бившия център на българското вдворение в Бесарабия гр. Болград Международна научна конференция, на която учени и специалисти от България, Украйна и Молдова изнесоха интересни доклади и съобщения, посветени на този забележителен юбилей.

Преображенският събор в Болград и Болградската гимназия, открита двадесетина години покъсно по инициатива и със средства на българските преселници, в миналото са имали огромно значение не само за бесарабските българи, но и за целия български народ, те изиграли изключително важна роля в културното му развитие.

Като е искал да изрази своята признателност на руския народ за освобождаването си от османско иго (1878 г.), българският народ през 1904–1912 г. издигнал в центъра на своята столица, г. София, величествен храм-паметник «Александър Невски», изграден по проект също така на руските архитекти А. Н. Смирнов и А. А. Яковлев, съвместно с българските архитекти П. Момчилов и И. Миланов.

Да пожелаем на тези храмове Божии още много десетилетия да дават подслон на духовно укрепващите българи както в метрополията, така и в Южна Бесарабия.

Бележки

[1] НАРМ. Ф. 208, оп. 2, д. 2459, л. 1-10.

[2] Аврам Иванович Мелников (1784-1854). През 1818 г. съвместно със скулптора И. П. Мартос е изпълнил паметник «Минин и Пожарски» в Москва, през 1830-1834 г. в Нижни Новгород е построил Преображенския събор «в древния стил», в г. Одеса – комплекс от сгради на булевард Приморски и паметник «Ришелие» (заедно с И. П. Мартос), в средата на 30-те години на XIX в. той построява събор в Кишинев, през 1840 г. – събор в Псков. От 1831 г. е ректор на Академията за изкуства.

[3] Синът на кишиневския българин, търговец от 1 и 2 гилдия Димитър Кирилович Минков се е занимавал с комерция, започвайки от 1837 г. При създаването на Строителната комисия за издигане на Преображенския събор в Болград той е бил включен в нейния състав и използван за изпълняване на различни поръчения, свързани със строителството на храма. След завършване на строителството Попечителният комитет му изразил своята признателност за неговото усърдие в работата. (Вж.: НАРМ. Ф. 75, оп. 1, д. 1976, л. 1-6).

[4] Д. А. К. и Х. — Димитрий, Архиепископ Кишиневски и Хотински.

Rezumat

În articol în baza izvoarelor documentare inedite se elucidează istoria colectării donaţiilor benevole pentru construirea Catedralei Schimbării la faţă din or. Bolgrad, centrul administrativ şi cultural al bulgarilor din Basarabia. Sunt reflectate detaliat mersul construcţiei şi sfinţirea solemnă a lăcaşului şi ornamentaţia sa bogată.

Cuvinte-cheie: donaţii benevole, bulgarii basarabeni, sfinţire, or. Bolgrad, Catedrala Schimbării la Faţă.

Резюме

В статье на основе документальных источников, впервые вводимых в научный оборот, воссоздается история собирания добровольных пожертвований на строительство величественного Свято-Преображенского храма в г. Болграде, главном административном и культурном центре бессарабских болгар. Подробно освещен ход строительства, торжественное освящение храма и его богатое убранство.

Ключевые слова: добровольные пожертвования, бессарабские болгары, освящение, г. Болград, Свято-Преображенский собор.

Summary

The history of collecting donations for the building of St Transfiguration Cathedral in Bolgrad City, the main administrative and cultural centre of Bessarabian Bulgarians is considered here on the basis of documentary sources, being mentioned for the first time in science. The process of building, solemn consecration of the temple and its rich interior are described in details.

Key words: free-will donations, Bessarabian Bulgarians, consecration, Bolgrad, St Transfiguration Cathedral.

О. С. ГАЛУЩЕНКО

НАЧАЛО ПРОВЕДЕНИЯ ПОЛИТИКИ МОЛДАВАНИЗАЦИИ В МОЛДАВСКОЙ АССР (1924–1928 гг.)

В 2009 году наша страна отпраздновала 650-летний юбилей своей государственности. Первые документальные сведения о расселении волохов к востоку от Днестра относятся к XIV в. Однако, по договору 1387 г., заключенному молдавским господарем П. Мушатом с польским королем и великим князем литовским Ягайло, за последним закреплялось Левобережье Днестра, а за Молдавским княжеством – Пруто-Днестровское междуречье. Южная часть Левобережья на протяжении ряда веков принадлежала крымскому хану. В 1672 г. Польша уступила Османской империи Подолию, а также части Волыни и Полесья. Первоначально султан поручил администрировать эту территорию сыну Богдана Хмельницкого Юрию. А, затем, господарю Молдовы Г. Дуке. В 1699 г. данная часть Левобережья Днестра вернулась в состав королевства. В конце следующего века все Приднестровье вошло в империю Романовых [1]. 12 октября 1924 г. в составе Украины была создана Автономная Молдавская Социалистическая Советская Республика (см. подробнее: Галущенко, 2010), которая со времени принятия второй Конституции автономии в 1938 г. стала официально называться Молдавская Автономная Советская Социалистическая Республика (Вехи.., 2000, 39, 77).

Национальная политика советского государства на протяжении периода его существования несколько раз менялась весьма значительно. В годы гражданской войны она осуществлялась, как правило, в виде принятия различных декретов, постановлений и на жизни простых людей не особенно сказывалась. Однако позволила привлечь на сторону большевиков не только отдельные отряды, но и целые армии, состоявшие из представителей национальных меньшинств бывшей Российской империи. Впоследствии П. Милюков с сожалением констатировал успех этой политики своих противников. В 1927 г. он писал: «Надо отдать справедливость той ловкости и беззастенчивости, с которой большевики использовали национальные стремления народностей для целей своей внутренней политики – создания унитарного государства...

Но не меньшую ловкость обнаружили большевики и в применении того же национального начала к целям внешней политики. И в данном случае их мероприятия отличаются свойственной им гибкостью беспринципности.

Большевики хотели подчеркнуть контраст между той свободой, которой национальности пользуются в пределах Союза ССР и тем гнетом, который существует на территории, присоединенной к Польше. Другая мера того же рода была принята 12-го октября 1924 года: украинский ЦИК выделил из своей территории небольшую автономную социалистическую республику Молдавию, на границе с аннексированной Румынией Бессарабией. Обе территории, белорусская и молдавская, очевидно, предназначены стать плацдармами в случае военного столкновения с Польшей и Румынией, к которому готовится советская власть» (Милюков, 1927, 256, 257) [2].

Быть может, предположения П. Милюкова и соответствовали действительности, но в жизни населения Молдавской АССР реально происходили позитивные перемены. В начале мая 1925 г. секретарь Молдавского обкома КП(б)У И.И. Бадеев подготовил доклад «Об итогах проведения национальной политики в АМССР» в первые месяцы существования автономной республики. В нем сообщались самые общие сведения о молдаванах, которых по предварительным данным насчитывалось 174 266 человек, или 32% населения. Абсолютное большинство из них проживало в сельской местности и занималось крестьянским трудом. Причем доля молдаван среди выращивавших виноград и владевших садами достигала 60%, что свидетельствует о стремлении к развитию интенсивных культур. По данным о национальном составе членов кооперативов бывшего Балтского округа молдаван в их числе было 30,3% [3].

Первой структурой, которая официально оформилась в автономной республике, стала партийная. В декабре 1924 г. в Балте состоялась I-я Всемолдавская областная партийная конференция, избравшая партийный комитет и областную Контрольную Комиссию (Очерки.., 1981, 136, 137).

К маю 1925 г. из 692-х партийцев молдаван было 34 человека, или почти 5%, а знающих молдавский язык – 80 человек. Из 11 секретарей районных партийных комитетов [парткомов] молдаван было 4, а говорило по-молдавски 6 человек. Избранный областной комитет [областком] насчитывал 38 членов и кандидатов в его члены. Из них молдаван было трое, владело молдавским языком 18 человек. Всего в селах автономной республики располагалось 30 первичных партийных ячеек [сельячейки]. Из них в молдавских селах насчитывалось 18 ячеек. В докладе отмечалось: «Нужно оговориться, что сельячейки в молдавских селах по большей части состоят из русских и украинцев, не знающих молдавский язык». Из секретарей этих ячеек молдаван было 3 человека. В городах имелось 13 партийных ячеек, из их секретарей один был молдаванином [4].

Всего за полтора десятилетия существования автономии ключевую должность первого секретаря Молдавского обкома партии занимало 11 человек. Из которых ни один не был уроженцем Приднестровья. Только двое были бессарабцами и знали молдавский язык. Из одиннадцати секретарей пятеро было евреями: И. И. Бадеев, Х. Б. Богополь-

ский, И. М. Ильин, З. О. Сидерский, В. З. Тодрес; трое – русскими: В. Н. Борисов, А. Н. Мельников, П. Г. Бородин; двое – украинцами: И. С. Плачинда, И. Н. Сирко и один – армянином: Г. О. Булат. Лишь П. Г. Бородин имел высшее образование. Молдаван на должности первого секретаря Молдавского обкома КП(б) Украины не было ни одного (Стратиевский, 2003, 108).

Создание новой республики обусловило необходимость проведения съезда советов Молдавии, чему предшествовали выборы в сельсоветы и районные исполнительные комитеты [РИКи]. В 165 новоизбранных сельсоветах насчитывалось 5 тыс. членов, из них молдаване составляли 31% [5]. Затем состоялись районные съезды советов, в работе которых участвовал 1 031 депутат, в т. ч. 225 молдаван, или 21,8%. В апреле 1925 г. состоялся первый Всемолдавский съезд советов. Из 272 делегатов съезда молдаван насчитывалось 116, или 42,9% (Роман, 1981, 40–42). Съезд одобрил первую Конституцию автономной республики, утвержденную в мае того же года IX Всеукраинским съездом советов. Конституция провозгласила молдавский язык одним из трех официальных, наиболее распространенных в МАССР языков (Начало.., 1964, 116, 134, 138).

Съезд также избрал Центральный Исполнительный Комитет Молдавской республики [ЦИК]. Его возгласил Г. И. Старый (Борисов). Отец Г. И. Старого был русским, а мать – молдаванкой. До создания МАССР Г. И. Старый считал себя по национальности русским, что зафиксировало его собственной рукой в многочисленных документах начала 20-х годов. В анкете делегата I-й Всемолдавской областной партконференции указано, что национальность смешанная – русский и молдаванин. Лишь во время II-й Всемолдавской партийной конференции в ноябре 1925 г. он самоопределился окончательно – молдаванин. Аналогично поступил глава исполнительной власти – председатель Совета Народных Комиссаров [СНК] МАССР А.И. Строев (Стражевский). В 1924 г. – русский, в 1925 г. – молдаванин. Бывший депутат Сфатул Цэрий, руководитель располагавшегося в Тирасполе в 1919 г. Временного правительства Бессарабской ССР И. Н. Криворуков стал заместителем председателя правительства, народным комиссаром [наркомом] земледелия. Он также сменил национальность с русского на молдаванина в ноябре 1925 г. [6]. Таким образом, первые результаты политики молдаванизации ярко проявились в смене своей национальной принадлежности рядом руководителей автономной республики.

Однако в более полной мере политика коренизации в Молдавии начала разворачиваться с осени 1925 г. (King, 1999, 70-79; Negru, 2003, 47-68). 29 сентября на совместном заседании Президиума ЦИК и СНК МАССР было принято постановление о создании Комиссии по молдаванизации и украинизации. Ее возглавил секретарь ЦИКа С. М. Бубновский. В состав комиссии вошли будущий генеральный секретарь ЦК Румынской компартии, в то время работавший заведующим отделом агитации и пропаганды [агитпроп] Молдавского обкома КП(б)У В. Я. Холостенко и бывший член Сфатул Цэрий, нарком просвещения МАССР Г. И. Бучушкану, а также от наркомата рабоче-крестьянской инспекции – М. П. Старченко и от Молдавского совета профсоюзов – А. И. Козуек. Комиссии было поручено, в течение месяца определить основной язык каждого из районов автономной республики, разработать план молдаванизации и украинизации различных учреждений и организаций, наметить сроки их перехода на родной язык местного населения (Politica.., 2004, 38).

12 октября 1925 г. названная комиссия провела свое первое заседание. Было решено, что в Дубоссарском, Григориопольском и Слободзейском районах следует проводить политику молдаванизации, а в остальных восьми районах – молдаванизацию и украинизацию. В столице г. Балте основными языками устанавливались русский и украинский [7]. В каждом районе предлагалось организовать соответствующие комиссии в составе заведующего отделом культуры РИКа (председатель), зав. агитпропом райкома партии и представителя профсоюзов. Этим комиссиям поручалось разработать мероприятия по переводу района на основные языки своего населения. Наркому просвещения было предложено в трехдневный срок представить сведения об имеющихся в Молдавии школах, языке преподавания, количестве учителей и их национальной принадлежности (Politica.., 2004, 39).

Известная в левом движении Европы Е. З. Арборе-Ралли писала своему отцу З. К. Арборе-Ралли в Бухарест 3 июня 1925 г. о планах руководства: «Не думай, что собираемся насаждать румынскую культуру [в МАССР – О.Г.], а думаем вырабатывать новую, молдавскую» (Бабилунга, 1998, 103, 104).

С 3 марта по 12 мая 1926 г. в Молдавской АССР было осуществлено обследование проведения национальной политики. Выяснилось, что к моменту создания республики аппарат Балтского округа уже в значительной мере был украинизирован. Затем, пока шел процесс реорганизации аппарата, его сотрудники не молдаванизировались или украинизировались, а, вновь, русифицировались (Politica.., 2004, 41). В отчете по итогам проверки подчеркнуто, что после создания МАССР: «...все учреждения перешли не на молдавский и украинский языки, а на русский. Это было своевременно отмечено, когда организационный период закончился. Конференция [II–я Молдавская областная партконференция – О. Г.] по докладу обкома отметила, что в дальнейшем необходимо принять все меры к тому, чтобы изжить создавшееся ненормальное положение» [8].

Проверочная комиссия разработала и разослала анкету с целью определения этнического состава и знания молдавского и украинского языков управленцами. Выяснилось, что: «Крайне слабо молдаванизированы аппараты наркоматов в смысле подбора работников-молдаван. Из общего количества – 377 человек, только 18 чел. молдаван, что составляет 4,8 %. Наибольшее количество составляют украинцы – 154 или 40,8 %, второе место занимают евреи – 122 человека или 32,4 %. Затем идут русские – 59 человек и другие национальности – 24 человека.

Таким образом, молдаване занимают последнее место в наркоматах. В дальнейшем необходимо обратить большее внимание на подбор работников-молдаван» [9].

По мнению комиссии, наиболее четко из всех организаций, вопрос проведения национальной политики был разрешен в комсомоле Молдавской АССР, который возглавлял П. И. Киор–Янаки: «Работа в обкоме ЛКСМ проводится на молдавском и на украинском языках. Районные и сельские организации ЛКСМ перевели свою работу на языки, соответственно национальному составу населения и организации: из 143 [первичных – О. Г.] организаций – 47 проводят работу на украинском языке, 29 – на молдавском, 30 – на русском, 7 – на еврейском и 30 – на смешанном русско-украинско-молдавском и др.» [10].

Следует отметить, что власти Молдавской АССР находились под сильным влиянием пролеткультовских идей отрицавших достижения молдавской культуры предшествующего времени (Negru, 2003, 25). К тому же, сложности в проведении политики молдаванизации явно недооценивались. К примеру, 9 февраля 1926 г. бюро Молдавского обкома КП(б) У постановило завершить молдаванизацию районного аппарата к 1 января 1927 г. Подобная задача не могла быть выполнена в столь короткие сроки, и они переносились (Politica.., 2004, 49, 50).

В мае 1926 г. II-й Всемолдавский съезд советов в своей резолюции по докладу правительства МАССР отметил: «в области национальной политики целый ряд достижений, в особенности в деле поднятия культурного уровня молдавского населения до уровня украинского. ...Одновременно с этим съезд находит необходимым, в целях большего приближения аппарата власти к массам, взять твердый курс на молдаванизацию и украинизацию государственного аппарата, с обеспечением прав национальных меньшинств». В соответствии с этим решением 8 июня 1926 г. ЦИК и СНК издали совместное постановление «О молдаванизации и украинизации советского аппарата» с требованием немедленного развертывания молдаванизации и украинизации (Культура Молдавии.., 1975, 109, 132, 173).

Наряду с неверной оценкой уровня культурного развития молдавского населения, существовало и стремление к завышению его численности. Так, в упомянутом ранее докладе И. И. Бадеева «Об итогах проведения национальной политики в АМССР» говорилось о 32 % молдаван в республике. Одновременно было подчеркнуто: «...процент молдаван гораздо выше, чем указано в таблице, ибо цифры взяты из старой царской переписи, когда молдаване по общеизвестным причинам скрывали свою национальность, выдавая себя за русских или украинцев. Селения бывают чисто национальные и смешанные. В смешанных селах трудно отличить национальный состав, ибо взаимная ассимиляция очень сильна. .... Бытовых особенностей, которые отличали бы молдаван от украинцев или великороссов не имеется.

Что таких отличительных особенностей нет, доказывается наличием несметного количества межнациональных браков. Нужно только отметить большую религиозность, отсталость и неграмотность молдаван, в особенности женщин, по сравнению с населением остальных национальностей АМССР» [11]. Несмотря на усилия руководства [12], перепись 1926 г. зафиксировала в республике только 30,1% молдавского населения (Молдавия.., 1928, 221.).

Уровень культурного развития трудно выразить в каких–либо количественных показателях. Поэтому приведем данные этой переписи по проценту грамотных: немцы – 68,2%, евреи – 61,6%, русские – 44,3%, украинцы – 36,6%, болгары – 36,3%, молдаване – 25,8%, другие – 53,5% (Молдавия.., 1928, 226, 227). Отметим, что из 44 399 грамотных молдаван в 1926 г. лишь 26 224 человека или 59% умели писать по-молдавски. Из них 7 261 – только по-молдавски. Более 15 тыс. молдаван владели дополнительно письменностью на русском языке. Среди молдаван 2 340 человек были грамотны на трех языках: молдавском, русском и украинском, а грамотных на молдавском и украинском языках насчитывалось 1 537 человек. Значительная часть грамотных молдаван была неграмотна на языке своей национальности. Их насчитывалось 18 175 человек (41%): на русском языке – 13 255, на украинском – 2 403 человека. Были грамотны на русском и украинском, но неграмотны на молдавском 1 604, а на других языках – 22 человека, не указывал язык неграмотности 891 человек (Всесоюзная перепись.., 1929, 39, 46, 47).

Еще хуже дело обстояло с книжным фондом. В 1926 г. по языкам он 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 языках – по 0,5% [13].

В этой ситуации проводить сбалансированную национальную политику было весьма трудно. С целью ускоренного развития молдавского населения предпринимались различные меры. Часть из них была настолько неприемлема для не молдаван, составлявших 70 % населения Молдавской республики, что их приходилось принимать в секретном порядке. Так, например, 3 июля 1926 г. секретариат обкома партии рассмотрел вопрос о наборе курсантов в областную партийную школу. Центральной отборочной комиссии разрешили в качестве исключения из общего правила принять: «...не только молдаван, но и знающих молдавский язык» [14].

С ноября 1926 г. активизировалась работа Центральной комиссии по молдаванизации и украинизации. В ее отчете о деятельности за период с ноября 1926 г. по середину июля 1927 г. были сформулированы главные задачи: «Эти задачи в основном сводятся: а) к установлению полного равенства молдавского языка с языками других национальностей республики во всех ее учреждениях и предприятиях; б) к установлению основного делопроизводства учреждений на молдавском языке в молдавских районах и обслуживания молдавского населения на его родном языке; в) к проведению молдаванизации во всех центральных учреждениях республики для непосредственного обслуживания широких молдавских масс крестьянства и письменного обслуживания периферии на ее родном языке, и г) к подготовке новых работников в советском аппарате из молдаван» (Politica.., 2004, 62).

Отметим, что в первые годы после образования Молдавской АССР основной упор в расширении молдавского актива делался на привлечении молдаван-управленцев и знающих молдавский язык из-за пределов республики. Как правило, это

были бессарабцы, а не румынские политэмигранты. Конечно, не всегда вопросы переезда работников, особенно из больших городов решались легко. Выступая на июльском (1925 г.) Пленуме ЦК КП(б) Украины И. И. Бадеев заявил: «На горьком опыте нашей Молдавской республики мы убедились в том, что, если нам нужно достать деньги для проведения национальной политики – то их дают, для борьбы с голодом – тоже дают, а когда стоит вопрос о том, что нам нужно достать двух работников, ...которые знают молдавский язык, то их нам не дают.

Мы просили одного товарища, который работает в ячейке Ленинградского финотдела секретарем. Кажется, Ленинградская организация может отказаться от него – она найдет себе секретаря; там имеется достаточно коммунаров, а нам он нужен для того, чтобы у нас был фининспектор, знающий молдавский язык; мы пишем в ЦК [КП(б)У – О. Г.] месяцев 8, ЦК пишет в ЦК РКП, я лично писал секретарю Ленинградской организации, и все же мы этого работника не получили.

Мы сейчас в районах собираем налог, а там сидит парень, который ни бельмеса не смыслит в молдавском языке. Мы проводим национальную политику, нам нужны люди грамотные» [15].

Все же постепенно многие грамотные бессарабцы, знавшие молдавский язык были сконцентрированы в МАССР. Этот источник пополнения к осени 1926 г. был в основном исчерпан. Состоявшийся 25 сентября пленум Молдавского обкома КП(б) рассмотрел вопрос о проведении политики молдаванизации в республике. С докладом выступил В.Я. Холостенко. Развернулась острая дискуссия. Все были согласны с тем, что результаты молдаванизации незначительны. Причины назывались разные: и борьба с ошибочной точкой зрения румынизаторов, и недостаточная численность и степень компактности проживания молдаван, особенно в столице и Балтском районе и другие. И. И. Бадеев заявил: «Легко устраивать курсы, школы на украинские деньги. Труднее создавать человеческий материал для молдаванизации учреждений, нашего аппарата. Если мы скажем, что берем исключительно ставку на молдаван из Бессарабии, то далеко не уйдем. Бессарабский, молдавско-русско-еврейский актив маленький и далеко выехать на нем нельзя. Наша организация имеет маленькую верхушку с партийно-советским опытом. Этот актив должен строить республику. Отдавать кому-нибудь, строить республику, исходя исключительно из нац[иональных] признаков, чего требуют здесь некоторые товарищи, – на это мы, большевики, никогда не пойдем. Актив должен помогать строить республику. Значит должен молдаванизироваться» [16].

Г. И. Старый придерживался другой точки зрения. Позднее он выразил ее предельно четко в письме секретарям ЦК КП(б)У. Он писал о том, что многие молдаване стремятся покинуть МАССР и уехать в большие города: «Научить же русских, украинцев, евреев и др. не только говорить, но и работать на молдавском языке не так-то легко. Легче коренизировать аппарат, чем заставить добиться такого совершенства в знании языка, какое требуется для работы от не молдаван» [17].

П. И. Киор-Янаки считал: «У нас есть всего 2 основных языка. Молдавский и украинский. Роль русского языка совершенно ничтожна. Русский язык нужен для связи с центром. Рядовой партиец должен изучить тот язык, который господствует в той местности, где он работает. В Приднестровье он должен молдаванизироваться, в степной полосе – украинизироваться. Что касается ответственного работника, от него мы должны требовать, чтобы он научился понимать основные языки. Только понимать. Научиться молдавскому языку в школьной обстановке весьма трудно. Я бы сказал – невозможно. Понимать язык, вот что мы должны требовать от центральных работников. Чтобы не было таких случаев, как в ЦИКе, – когда молдаване, обращаясь к Ткачу с просьбой, получили ответ: "Идите, поищите переводчика". Есть среди нас бессарабцы – подпольщики, но русские по происхождению. Они тесно связаны с Бессарабией, их задача – без всяких молдаванизироваться» [18].

Наметились на пленуме разногласия внутри группы самобытников. Тот же П. И. Киор-Янаки заявил, что основная сложность в проведении молдаванизации связана с языковыми проблемами: «Главная трудность в нахождении языка. Какой взять язык за основу? Молдавский язык имеет чрезвычайно много диалектов, три из которых являются основными в Бессарабии и у нас.

В дунайской полосе (Измаил, Рени) язык богаче и ближе к румынскому языку. Затем, мы имеем прутский и днестровский говоры, сходные в основном. Внутри МАССР мы имеем два диалекта: первый, сходный с днестровско-бессарабским языком (Слободзея, Тирасполь, Григориополь, Дубоссары, Каменка) и другой диалект (Рыбница, Алексеевка, Крутые).

Хорошо указывать в тезисах, что нужно придерживаться молдавского языка, но на практике это куда труднее. Я нахожу, что нужно будет взять в основу пруто-днестровский язык, как язык большинства молдавского народа. Грамматику нужно будет взять в основу румынскую, но выбросить из нее все ненародные формы» [19].

И. И. Бадеев в своем выступлении ответил на поставленный вопрос так: «В отношении языка. Мы с самого начала организации республики взяли правильный курс. Не прав Киор, когда требует от нас разрешения вопроса здесь на пленуме с филологической стороны. Мы даем общую линию, – дайте понятный язык населению, а Вы проведите в этом направлении работу, организуйте для этого центральный институт, коллегии и все прочее, но главное – язык дайте. Вопрос о молдаванизации можно будет полностью разрешить, когда мы сделаем следующий шаг вперед, когда возьмемся за молдаванизацию всего нашего аппарата» [20]. Пленум решил призвать: «всех членов партии энергично проводить в жизнь данное постановление» [21].

После пленума партийная организация МАССР взялась за реализацию политики молдаванизации по всем направлениям с присущей ей энергией и категоричностью. Это вызвало даже некоторые протесты. Так, на состоявшейся в конце сентября – начале октября 1926 г. второй сессии ЦИКа МАССР второго созыва был заслушан доклад наркома просвещения

И. Г. Бучушкану о развитии образования в автономии. Выступивший в прениях его член Дьяков заявил: «У наркомпроса не должна быть такая горячка в отношении языка, какую он проявлял до сих пор. Занимались по-русски, потом сразу по-украински, потом сразу перешли на молдавский язык. Это называется калечить детей. Если Вы хотите проводить нац[иональную] политику, то нужно так: начали по-русски – дайте кончить, начали по-молдавски – дайте кончить по-молдавски, а не ломайте, чуть ли не 7 раз в течение 7-ми лет детей» [22].

Уже в декабре 1926 г. только в Балте работало 12 курсов по изучению молдавского языка, где занималось 307 сотрудников центрального аппарата. К 1 июля следующего года эти курсы выполнили намеченную программу обучения, но экзамены не состоялись, т. к. начались отпуска. Работа курсов была продлена до начала сентября, занятия проводились один раз в неделю. Районные курсы были созданы в девяти районах. В Крутянском районе курсы не смогли организовать из-за отсутствия подготовленного учителя, а Балтский район, учитывая национальный состав населения, предполагалось только украинизировать. Кроме этого было создано несколько курсов, преподаватели которых оплачивались за счет самих учащихся (Politica.., 2004, 62).

При всех центральных учреждениях МАССР создавались ведомственные комиссии по молдаванизации своих сотрудников, но работали они слабо. Районные комиссии работали лучше. В отчете Центральной комиссии по молдаванизации было подчеркнуто, что летом 1927 г.: «Из центральных учреждений в настоящий момент полностью переводят делопроизводство на молдавский язык наркомпрос, частично – ЦИК и СНК, НКЮ, редакция газеты «Плугарул Рош». Другим центральным учреждениям было предложено принять меры по переводу делопроизводства на молдавский язык не позже декабря 1927 г. (Politica.., 2004, 63).

Надежды на эффективное усвоение языка на курсах оправдались далеко не полностью. Новый председатель Центральной комиссии по молдаванизации, секретарь ЦИКа МАССР Х. С. Руснак в упомянутом выше отчете выделил основные причины такого положения:

«а) Новизна языка для всех сотрудников ему обучающихся.

б) Отсутствие чисто молдавской литературы и соответствующей общей линии молдаванизации.

в) Отсутствие единства в правописании» (Politica.., 2004, 65).

В мае 1927 г. были предварительно проэкзаменованы люди, занимавшиеся изучением молдавского языка. Результаты оказались удручающими. Х. С. Руснак писал: « В г. Балте испытанию подверглись 345 работников центральных учреждений, причем результаты показали, что 12,5 % обучавшихся сотрудников отнесены к первой категории – это аккуратно посещавшие и удовлетворительно усвоившие курс; 15,5 % – ко второй категории – аккуратно посещавшие, но недостаточно удовлетворительно усвоившие курс. 30 % – к третьей категории, – неаккуратно посещавшие курсы и неудовлетворительно усвоившие курс и 42 % – к четвертой категории – вовсе не посещавшие курсы и совершенно не проходившие курс» (Politica.., 2004, 64).

В Тирасполе подверглись испытанию 49 работников. Из них к I-й категории было отнесено 5, ко II-й – 10, к III-й – 7 и к IV-й – 27 человек. Причем 12 из них, как указывал РИК, совершенно не желали изучать молдавский, а остальные 15 мало посещали и ничего не усвоили (Politica.., 2004, 65).

Х. С. Руснак назвал главные факторы такого положения:

«а) слабую деятельность ведомственных и районных комиссий;

б) отсутствие осознания неизбежности молдаванизации;

в) надежды на отдаленные сроки окончания молдаванизации;

г) неаккуратная посещаемость курсов;

д) разнообразный уровень общего развития;

е) в последнее время отпускная кампания» (Politica.., 2004, 65).

Центральная комиссия предложила с 1 октября, после проведения в сентябре официальных экзаменов, организовать в Балте за счет государства 10 групп со 120 часовой программой для I-й категории и 5 групп с 70 часовой программой для II-й категории, а также 3 группы для знающих разговорный молдавский язык. Аналогично было решено поступить и с организацией курсов в районах МАССР. Кроме этого, в сентябре было предложено провести семинар для лекторов молдавских курсов. А также отдельные курсы для секретарей и технических работников сельсоветов (Politica.., 2004, 66).

Одновременно получила незначительное распространение практика снятия с работы руководящих работников, которые по тем или иным причинам не молдаванизировались. Так, 14 декабря 1926 г. бюро Молдавского обкома КП(б)У рассмотрело вопрос об увольнении с работы зав. агитационно-пропагандистским отделом Слободзейского райкома партии. В постановлении сказано: «Указать т. Песчанскому, что основной причиной отзыва его с работы в Слободзейском районе является не знание им молдавского языка.

Предложить оргинстру [организационно-инструкторский отдел обкома партии – О. Г.] подыскать ему работу, одновременно запросив ЦК об откомандировании в его распоряжение т. Песчанского, согласно его [Песчанского – О. Г.] просьбы». В дальнейшем изредка бывали случаи, когда русскоязычных, не выучивших молдавский язык, объявляли "шовинистами" и требовали их увольнения, как, например, заместителя ректора института народного образования профессора Г. И. Иванова. Примечательно, что ректор, также не знавший и не изучавший молдавский язык, продолжал работать [23].

В мае 1927 г. преподаватель балтской совпартшколы А. Дымбул написал письмо в Молдавский обком КП(б)У по поводу проведения политики молдаванизации. «Объявить по всей МАССР, что первым условием для желающего поступить на госслужбу, – потребовал он, является знание молдавского языка, – …чтобы создать необходимые психологические предпосылки тяги к этому языку» (Negru, 2003, 152).

Однако желающих покинуть Молдавскую АССР, в т. ч. и по языковым причинам, оказалось слишком много. Поэтому Молдавский обком партии считал правильным добиться от руководящих работников изучения ими молдавского языка, а с работы снимать только в самых крайних случаях. К примеру, 24 мая 1928 г. бюро обсудило постановление коммунистической фракции Молдавского совета профсоюзов [МСПС] об увольнении секретаря одного из сельсоветов Крутянского района за незнание им молдавского языка и отменило это решение. Бюро отметило: «Считать, что постановление фракции МСПС по вопросу о снятии с работы секретаря сельсовета является бюрократическим». Оно предложило руководству профсоюзов способствовать проведению молдаванизации другими средствами [24].

В 1927 г. состоялись сразу две областные партконференции – III-я и IV-я. На первой из них в январе вопросы молдаванизации ставились хоть и остро, но наряду с другими. Отвечая на критические замечания о недостаточно активном проведении молдаванизации, И. И. Бадеев сказал: «Верно, что и места, и Центральная комиссия бездействуют в этой области работы. Почему с молдаванизацией так плохо обстоит дело? ...Тут мы забываем, что имеем дело с отсталой национальностью, с отсталой культурой. Что в наших учреждениях дело с молдаванизацией обстоит плохо, и нет желания, взяться за это дело, – это бессомненно. В наших центральных учреждениях нет ни украинизации, ни молдаванизации, а есть русификация. На этом следует заострить внимание» [25].

Критика существовавшей ситуации звучала с разных сторон. В частности, говорилось о незначительной численности самого молдавского населения в Молдавской республике, о наличии большинства украинцев, а также многих национальных меньшинств. По внешнеполитическим мотивам отпор подобным взглядам был дан в докладе представителя ЦК КП(б) Украины на III-й конференции А. Г. Шлихтера: «Вы знаете, что в АМССР имеется всего 32% молдаван и в таких условиях проводить молдаванизацию чрезвычайно трудно. Создание АМССР есть акт не только разрешения нашей национальной линии вообще, но и момент политический, момент, так сказать, бессарабский. Поэтому вопрос о молдаванизации, несмотря на то, что в АМССР только 32% молдаван – для нас очень большой вопрос» [26].

В отчетном докладе на этой конференции была названа еще одна трудность в проведении молдаванизации – нежелание части этнических молдаван посылать своих детей в молдавские школы. В нем подчеркивалось: «Недопонимание нашей национальной политики, а с другой стороны – многолетнее бесправие, наложившее свою печать на наше крестьянство, – приводит к такому странному отношению к молдаванизации и украинизации:

"Что там молдавский язык. Ничего он не даст нашим детям".

... В Перерытое и Дубоссарах молдаване отказываются посылать своих детей в [молдавские – О. Г.] школы:

"Наши дети, мол, не смогут продолжить свою учебу в высших школах"» [27].

В ноябре 1927 г. состоялась IV-я Молдавская областная партийная конференция. На рассмотрение ее делегатов был вынесен доклад В. Я. Холостенко «Итоги и перспективы проведения национальной политики в АМССР». К этому времени были достигнуты некоторые успехи в проведении молдаванизации, особенно в сфере народного образования, издания книг и газет на молдавском языке. Докладчик особо подчеркнул: «Занимаясь национальным строительством здесь, на нынешней территории Молдавской Республики, ни в коем случае нельзя забывать о тех перспективах, которые мы имеем в Бессарабии, ибо наша граница – не Днестр, а Прут. Поэтому вся наша работа в этой области должна быть построена таким образом, чтобы не замкнуться в той территории, которую мы сейчас имеем, а всегда помнить, что работа по национальному строительству в будущем будет проходить также и среди молдаван (и др. национальностей), населяющих Бессарабию. Когда мы разрешаем целый ряд практических вопросов молдаванизации, мы должны об этом помнить» (Культура Молдавии.., 1975, 147).

В. Я. Холостенко резко критиковал сторонников румынизации, но на практике это приводило к отрицанию всей предшествующей молдавской культуры, к господству пролеткультовских настроений. Выделив вопросы языка и шрифта, он сказал: «Давайте будем работать на том языке, на котором говорит молдавская народность, и вместе с поднятием ее культурного уровня, вместе с общим строительством нашего хозяйства будет развиваться и этот язык. Этот язык будет получать новые слова, новые корни, которые будут создаваться в условиях социалистического строительства, в условиях диктатуры пролетариата. Тут целый ряд новых понятий, новых слов создается. Ставился вопрос и о развитии поэзии, литературы и вообще молдавской культуры. Было бы правильно, если бы мы сказали: "Давайте сделаем так: имеется большая литература в Румынии, возьмем, привьем эту литературу и будем на ней воспитывать наших молдавских поэтов, журналистов и т.д."? Думаю, что это совершенно неправильно. Мы должны воспитывать нашу подрастающую молдавскую интеллигенцию на культуре русской, украинской, которая является культурой победоносного пролетариата и растет и развивается по мере нашего социалистического строительства. То же и с шрифтом: латинский шрифт труден для молдаванина, поэтому его применение затормозит работу. Мы взяли правильную линию в этом вопросе и три года работы подтвердили это» (Культура Молдавии.., 1975, 153).

Говоря о роли молдавской интеллигенции, докладчик отметил: «Без молдавской интеллигенции нам трудно проводить нацкультурное строительство. В первую очередь – это школы. ...Не трудно организовать быстро нужное количество школьных единиц. Но скажите, что будет, если у нас не хватит молдавских учителей для их обслуживания? Это будут комнаты, стены, но не будет работы в молдавской школе. Поэтому вопрос о создании молдавского учителя является вопросом очень серьезным и большим. У нас молдавские школы на селе работают, хотя многие из Вас скажут, что плохо работают, что учителя молдавские порой плохо владеют мол-

давским языком и есть такие учителя, которые настолько плохо знают молдавский язык, что сами не понимают, как следует учебников. Это говорит за то, что нам нужно создать нового учителя-молдаванина и я считаю, что наш педтехникум сможет это сделать. Мы должны выпустить новых учителей из крестьян, из батраков, которые будут проводить эту работу. А пока вопрос стоит так, что в процентном отношении молдавское население меньше охвачено школами, украинцы лучше охвачены, даже немцы лучше охвачены, евреи хорошо охвачены, а молдавская национальность в этом отношении отстает. Тут, безусловно, нужно поднажать, но эту работу мы сможем проделать, лишь увеличив количество молдавских учителей» (Культура Молдавии.., 1975, 155).

Отметим, что проведенная в конце 1927 г. Всесоюзная школьная перепись зафиксировала факт обучения 85% молдавских детей на родном языке. Из них большинство училось в молдавских школах, а 16% – в смешанных. Один процент молдавских детей обучался в русских школах и 14% – в украинских. Иным было положение молдаван во всей Украине: на родном языке обучалось 63,2% детей, в т. ч. 14,2% – в смешанных школах; на русском – 6,2%, на украинском и др. – 30,6%. В ВУЗах Советского Союза в 1927/28 учебном году обучалось 50 молдаван, из них 33 в УССР [28].

В. Я. Холостенко оценил работу различных курсов, кружков и школ для взрослых по изучению молдавского языка как неудовлетворительную. Из ведомств и организаций он выделил успехи в молдаванизации судебной системы: «Целый ряд народных судей ведут суд на молдавском языке. Это – достижение. Это показывает, что тут молдаванизация продвигается». Остановившись на вопросе выдвижения молдаван на руководящую советскую и хозяйственную работу, докладчик сказал: «В отношении втягивания молдаван мы отстаем. Советская общественность охватывает лучше украинцев и русских, молдаван она охватывает слабее. Нужно на это обратить самое серьезное внимание. ...Чем энергичнее мы будем работать, чем больше усилим темп нашей работы, – тем быстрее подтянем молдавскую национальность к хозяйственному и культурному уровню других, более развитых национальностей Советского Союза, тем успешнее молдавские трудящиеся массы будут участвовать в общем строительстве социализма в нашем великом союзе народов СССР» (Культура Молдавии.., 1975, 156, 157).

Принявший участие в дискуссии делегат Шрайбер с тревогой затронул вопрос о дальнейших планах румынской буржуазии: «Она сейчас не удовлетворяется захватом Бессарабии, она вопрос расширяет дальше, говорит о том, что нам нужно освободить румын за Днестром вплоть до Буга». Он отметил и специфику положения женщин: «...особенности молдавского народа таковы, что женщина является наиболее угнетенной. Само слово «муере» доказывает это (с места – ничего подобного, это значит женщина). Нет, для этого есть другое слово «фемея», а «муере» это значит нечто среднее между человеком и животным. Я был свидетелем, когда в сельсовете выступила женщина и сам председатель, ее встретил насмешкой» [29].

Г. И. Бучушкану считал, что все: «...работники, находящиеся на территории Молдавской республики, независимо от того, соприкасаются ли они с молдавским населением, должны изучить молдавский язык. ...Знающих молдавский язык у нас очень мало и нужно, чтобы на будущей молдавской конференции мы бы говорили по-молдавски и чтобы все понимали так же, как сейчас все понимают по-русски» [30]. Подобную трактовку молдаванизации было трудно реализовать на практике не только в украинских, русских, еврейских, немецких и других инонациональных селах, но даже применительно к центральному аппарату. Ведь, напомним, в столице МАССР того времени – г. Балте молдаване составляли всего 1,6 % населения (Молдавия.., 1928, 206).

Народный комиссар финансов автономной республики В. С. Меренер попытался взглянуть на ситуацию в Молдавии со своей профессиональной точки зрения: «Здесь было затрачено [на проведение национальной политики – О. Г.], примерно, в 2 раза больше средств, чем затрачивала Украина в таких округах, как наша территория. Значит, республика выиграла за 3 года 6½ миллионов, т. е. нужно сказать, что Советским Союзом было брошено 6½ миллионов рублей для создания Молдавской национальной республики, а, в общем нашем бюджете чисто национальные вопросы политики заняли около 3-х миллионов рублей. Это, несомненно, крупная цифра в нашем бюджете и говорит уже за то, насколько нашим областкомом проводилась верная национальная политика.

...Если бы можно было эти результаты ощущать материально, как мы можем ощущать их, например, в вопросах строительства, где мы можем сказать, что здесь воздвигнуто здание и т. д., то мы бы видели результаты, но в вопросах культуры и национальной культуры в частности трудно нащупать достижения» [31].

П. И. Киор-Янаки посвятил свое выступление сравнительному анализу проведения политики коренизации в Украине в целом и в автономии как ее части. Он отметил, что в Молдавии дело проведения национальной политики сразу оказалось в руках коммунистов, а мелкобуржуазное влияние практически не ощущается, хотя подобные обвинения иногда и высказываются. «Наши партийцы-молдаване даже рта не раскрывают по вопросам нацполитики, – заявил П. И. Киор-Янаки, – боясь подобного рода обвинений. Наоборот, их надо всячески активизировать. Огонь надо сейчас открыть по сопротивляющимся молдаванизации, а не по товарищам, стоящим за усиление темпа молдаванизации.

... Нам нужно усилить темп молдаванизации не только потому, что в связи с угрозой войны перспективы на Бессарабию стали более реальны, но и потому, что для разрешения **внутреннего национального вопроса** сроки сократились. То, что мы полагали сделать в области молдаванизации за 10 лет, теперь нужно уложить в ближайшие 2–3 года. Нам нужно, чтобы молдаванин, который, в старое время, приходя на военную службу, первым долгом спрашивал «Унди-й плену?» (где тут плен), теперь бы в случае войны, крепко дрался бы за свою землю и свою республику» (Politica.., 2004, 71).

Намекая на позицию Г. И. Старого, П. И. Киор-Янаки подчеркнул: «Надо прямо сказать, **что некоторые взгляды, некоторых даже видных товарищей, на судьбу нашей республики и возрождение молдавской культуры – не оправдались. Партия справилась с делом возрождения и развития языка отсталого народа.** За это время много молдаван выдвинуто на активную работу; растет количество молодых молдавских писателей, поэтов, селькоров, интеллигенции и т. д. из селянских рядов». Вместе с тем, он поддержал Г. И. Старого по вопросу о направлении дальнейшей молдаванизации аппарата: «... нам сейчас нужно сосредоточить свое внимание на подготовке кадров работников-молдаван для нашего советского, партийного и прочего аппарата. Курсы председателей сельсоветов, секретарей с/с [сельсоветов], выдвиженцев, кооперат[ивных] работников, Совпартшкола и т. д., набираемых из коренных молдаван и лиц, знающих молдавский язык – это гораздо реальнее будет, чем та затрата больших сумм на молдаванизацию служащих наших наркоматов, которые подчас злобно относятся к молдаванизации, не посещая школ» (Politica.., 2004, 71).

Делегат от Дубоссарского района Жосан, говоривший на молдавском языке, отметил: «Здесь выступало много молдаван, но я не слышал, чтобы они говорили по-молдавски. …Заявляют о том, что на конференции не учатся языку. Это неправильно. Это, значит, идти по линии наименьшего сопротивления. Если мы будем говорить только на русском языке, мы никогда не изучим [сами – О. Г.] молдавского и не поможем другим изучить» [52].

В то время этнический состав населения автономии далеко не адекватно был отражен в структуре руководящих кадров. Так, на 1 октября 1927 г. среди работников центральных учреждений молдаван насчитывалось 8%, а работников райисполкомов и подведомственных им учреждений – 13,1% (Negru, 2003, 153, 154).

Секретарь обкома И. И. Бадеев в выступлении на IV-й партконференции особое внимание уделил вопросу выдвижения молдаван на руководящую работу, помощи им со стороны коллег в освоении новых функциональных обязанностей: «У нас бывают и такие случаи: выдвинем, например украинца или русского, а он проваливается на этой работе, но никто ничего не скажет, что обком ошибся и если же молдаванин проваливается, то добрая часть говорит: вот плоды нашей политики.

(**Голос с места.** Это твое воображение).

Тов. Бадеев. Это не мое воображение, а кусок действительной жизни» (Politica.., 2004, 73, 74).

Он подчеркнул: «Мы должны понять, что более развитые и опытные работники должны помогать, показывать и учить наших выдвиженцев-молдаван. Только такая постановка будет правильная. Нужно понять, что национальная политика стоит денег, она, иногда, задерживает работу. Приходится, иногда, сознательно идти на то, чтобы платить деньги, поставить, иногда, менее сильного работника из молдаван» (Politica.., 2004, 74).

И. И. Бадеев назвал и дополнительную причину подобных льгот для молдаван, сверх обычных в рамках советской политики коренизации: «Здесь стоит вопрос: кто кого, румыны сюда или мы туда. Мы вполне уверены, что в будущих битвах мы выйдем победителями. Мы вполне уверены, что мы будем раньше в Кишиневе, чем они в Балте (аплодисменты). А если это так, то мы должны поставить следующий актуальный вопрос: готова ли наша парторганизация к тому, чтобы руководить не одним только уездом? Сумеем ли мы доказать, в первую очередь трудящимся молдавским массам Бессарабии, что советская власть дает им больше, чем какая бы то ни была другая власть, что советы являются их действительной властью, за которую нужно драться до конца? Только тогда, когда мы выполним все наши задачи в деле молдаванизации, победа будет на нашей стороне. Мы уже должны готовить работников не только для нашего "внутреннего употребления", которые могли бы в нужный момент заменить всю эту сволочь, которая засела и раздирает живое мясо у трудящихся масс Бессарабии (аплодисменты)» (Politica.., 2004, 74, 75).

В своей резолюции IV-я партконференция высказалась за ускорение темпов проведения политики молдаванизации, категорическое изжитие пассивности в ее реализации, в изучении членами партии молдавского языка и т. д. В решении конференции была особо подчеркнута необходимость: «энергично проводить и дальше начатую работу по более смелому выдвижению на руководящую районную и центральную работу молдаван.

Принять все меры к изучению молдавского языка руководящими и техническими работниками сов[етского] и хозяйственного аппаратов. В то же время широко вовлекать в аппарат молдаван» (Politica.., 2004, 80).

Один из пунктов резолюции гласил: «Учитывая особую отсталость селянки-молдаванки от общего уровня развития женщины других национальностей АМССР и крайне слабую активность ее в общественно-культурной жизни нашей Республики, следует специальное внимание обратить на этот вопрос.

В первую очередь необходимо энергично заняться ликвидацией неграмотности крестьянки-молдаванки и поднятием ее политического и культурного уровня. Наравне с этим парторганизация должна повести работу по втягиванию лучших и активных молдаванок из батрачек и беднячек в ряды партии и комсомольской организации. В целом стоит задача всемерного вовлечения селянки-молдаванки в наше социалистическое строительство путем втягивания ее в работу Советов, КНС [комитеты бедноты – О. Г.], кооперации, различных общественных организаций и т. д.» (Politica.., 2004, 79).

Конференция закрепила линию на развитие молдавского народного языка и молдавской народной культуры. В своем выступлении ее четко сформулировал П. И. Киор-Янаки: «В заключение хочу еще остановиться на группе товарищей, владеющих хорошо румынским языком. Таковых у нас много. Изучили они язык румынский по тюрьмам Бессарабии и Румынии за годы оккупации. Я не вижу, чтобы эти товарищи старались изучать молдавский язык, а ведь это нужно. И к тому же это очень легко, ибо основные законы языка одинаковы. Им нужно охватить лишь ряд фонетических особенностей и

известный ассортимент слов. Я полагаю, что этим товарищам пора спуститься с высот "академического" офранцуженного румынского языка – к народному молдавскому языку нашего села. (Аплодисменты)» (Politica.., 2004, 72).

Отзыв из республики Г. И. Старого ознаменовал полную победу самобытников в МАССР и завершил первый этап в проведении политики молдаванизации. Предвидя такой поворот событий, многие сторонники политики румынизации стали еще до конференции покидать Молдавию.

Самобытники отпраздновали свою победу на следующей, V-й Молдавской областной партийной конференции в конце декабря 1928 г. На ней выступил представитель руководства Украины В. П. Затонский. Хотя к этому времени результаты Всесоюзной переписи 1926 г. были не только обработаны, но и опубликованы, он заявил, что относительное большинство населения Молдавии составляют молдаване, а не украинцы: «У Вас в АМССР республика многонациональная, тут есть молдаване, украинцы, русские, евреи, имеются и немцы и немного болгар и кто угодно, но основных этих 4 больших основных национальностей. Республика Молдавская потому, что большинство населения, хотя и не абсолютное, но относительное большинство – молдаване, и потому что под боком у Вас Бессарабия, потому что нам надо вести соответствующую политику, мы создали АМССР. Но не только для демонстрации и торжественных деклараций, а для того, чтобы здесь, в АМССР создать надежный и крепкий кулак, чтобы здесь, мы, имели опору в молдавском населении, чтобы молдавское население тянуло к нам бессарабских, а через бессарабских и румынских крестьян, а не наоборот, чтобы они не тянулись через Бессарабию к Румынии» [33].

К концу 20-х годов политика молдаванизации дала свои как положительные, так и отрицательные результаты. В частности, произошло определенное обострение межнациональных отношений, в т. ч. и среди руководящих работников, особенно в среднем звене. Видимо поэтому, В. П. Затонский в своем докладе попытался упредить выражение протестов. Он сказал: «... по тем сведениям, которые имеются в ЦК партии, не видно, чтобы у Вас всех было совершенно ясное представление о задачах и целях молдаванизации, не видно, чтобы Вы особенно горели этим делом. Некоторые, надо прямо сказать, тянут лямку. Требуют от них, и они покорно слушают как тов. Бадеев говорит по-молдавски. Раньше было и так, что протестовали, когда начинали говорить по-молдавски, но и сейчас бывает, что из среды актива говорят, говорите по-русски, а не по-молдавски. Об остальных не приходится говорить (о рядовой массе). Правда, мы не собираемся молдаванизировать всю массу, но от парт. актива надо требовать, чтобы не только лояльно относились, а чтобы прикладывали руки. ...Ибо нельзя думать, что, возможно двинуть культурное строительство вперед, что, можно создать из него оплот против румынского боярства и буржуазии, если мы не возьмем в свои руки строительство молдавской культуры, если мы не проведем в Ваших рядах молдаванизацию парт. актива, если мы не выдвинем на руководящую работу товарищей из молдаван, знающих этот край, если мы не подготовим из них активистов» [34].

На этой партконференции впервые довольно многие выступавшие говорили по-молдавски. Это отметил делегат Гребенюк: «Здесь говорят на молдавском языке. Я не понимаю. Здесь на Молдавии такое положение. Бывает, что работник, пока он на селе, он – молдаван, а как выдвинули, – они уже перестают себя считать молдаванами. Я считаю, что нужно повести борьбу в этой области. Нужно также обратить внимание на молдаванизацию воинских частей. Я работаю в Молдавской республике 6 лет и знаю 6 слов. Стыдно, конечно, но что же я один сделаю, один в поле не воин» [35].

Выступившая на молдавском языке К. А. Дикусар сказала: «Если посмотрим в сторону молдаванизации, то мы увидим, что у нас имеются большие достижения, но, все-таки, мы смотрим, что, когда была районная конференция и выступал молдаванин, то раньше его бы затюкали. Сейчас мы имеем другую установку, но все-таки имеется такое явление [мнение – О. Г.], что молдаванизацию надо проводить более медленным темпом. Я думаю, что в этой части нам нужно принять меры и взять курс строго на молдаванизацию, потому что в селе молдаване нужны» [36].

Альтернативная точка зрения была высказана коммунистом Заборским: «Поехал я в Крутянский район, где 23% молдаван [37]. Остальные – украинцы и есть предложение в течение двух месяцев молдаванизироваться. При наличии 23% молдаван – невозможно провести молдаванизацию аппарата. ...Если так будем подходить к разрешению этого вопроса, то мы ничего не добьемся. Ведь молдаванизация и украинизация – это не одно и то же, ибо украинский язык имеет сходство с русским» [38].

Избранный после конференции секретарем Молдавского обкома Х. Б. Богопольский был против: «Товарищи, когда большевистская партия ставила вопрос о проведении национальной политики, никогда она не ставила вопроса в зависимости от % %. Правда, это, несомненно, учитывается. Но не по Заборскому. Мы говорим, что аппарат в Крутянском районе должен быть молдаванизирован. Мы говорим, что украинское население должно быть обслужено на своем языке. Аппарат должен обязательно знать молдавский язык и украинский тоже знать, но в первую очередь – молдавский язык. Вот в чем разногласия между нами и Заборским. Вот в чем разногласия с теми, кто считает, что мы проводим быстрый темп молдаванизации» [39].

Мнение будущего секретаря областкома было отвергнуто делегатом Кирилловым: «Я считаю, что нужно будет быстрым темпом идти, но я считаю, что не так, как т. Богопольский советует. Можете меня исключить из партии, выгнать из Молдавии, я сказал свое. Я считаю, что это шовинизм. Когда 23 % в украинском районе молдаван, заставить молдаванизировать в первую очередь, а потом украинизировать. ...Не случайны споры и склоки, когда есть неправильное форсирование молдаванизации. Не надо забывать украинскую мову. Я приехал в Дубоссары, и я не знаю молдавского языка. Хотел говорить по-украински, а молдаване кричат, – нет, говори по-русски, не умеешь по-молдавски, говори по-русски. Никакого украинского [языка – О. Г.] не признаём» [40].

Вопрос о подготовке молдавских кадроз в плане получения профессионального образования затронул коммунист Лавров: «Возьмем охват техническими школами молдавского населения. Мы имеем в технических школах молдаван 13 [человек – О.Г.], украинцев 164, русских 63 и евреев 233. Спрашивается, достаточно ли мы сделали для того, чтобы в технические школы вовлечь молдавское население? К великому стыду нужно сказать, что мы еще в этой области сделали мало. Например, если взять процентное соотношение населения, то мы увидим, что молдаван все-таки больше. И все-таки мы имеем в технических школах молдаван 13 ч[еловек], а евреев – 233. Это говорит о том, что наши партийные организации еще мало сделали для того, чтобы вовлечь основные слои молдавского населения в наши учебные заведения. По вопросу о молдаванизации я считаю, что мы недостаточно сделали для того, чтобы партийный актив из молдаван [41] продвинуть вверх на ответственную работу» [42].

В своей резолюции V-я партконференция отметила, что: «...в области культурного строительства по Молдавии имеются значительные достижения, особенно в росте молдавской культуры (рост школ, рост печати, педтехникум, дом молдавской культуры, рост с. б. [сельских домов культуры – О. Г.], развитие радио и кино, организация молдавской писательской группы, организация молдавского театра и капеллы и т. д.)». В резолюции подчеркивалось: «...борьба, которая шла в парт. организации по нац[иональному] вопросу, выявила ряд уклонов, выражающихся в стремлении задержать темп молдаванизации советских, хозяйственных и других районных и центральных аппаратов, а также в целом ряде других принципиальных расхождений» [43].

Конференция одновременно указала на подчиненность этого вопроса общей цели строительства социализма: «Отклоняя, как не ленинскую мысль о нац[иональной] культуре, как о самоцели, конференция подчеркивает, что правильное проведение ленинской линии по нац[иональному] вопросу является колоссальным фактором в соц[иалистическом] строительстве Молдавии.

В советской части Молдавии парторганизация должна показать всем угнетенным народам и, в первую голову, оккупированной части Молдавии – румынам в Бессарабии, – что только под режимом диктатуры пролетариата, под руководством коммунистической партии возможно братское сожительство трудящихся разных национальностей для экономического и культурного переустройства жизни на новых социалистических началах» [44].

Документальные материалы о выдвижении коммунистов свидетельствуют, что в 1926/27 хозяйственном году на областную и районную работу было выдвинуто 65 человек в т. ч. 19 молдаван, или 29%, а владели молдавским языком 28 человек (43%). Из 7 выдвиженцев, не справившихся в дальнейшем с работой, молдаван было 3. В 1928 г. было выдвинуто 39 человек, в т. ч. молдаван 17 (43,6%). В составе выдвинутых на областную работу процент молдаван был еще выше – 57%. В декабре 1928 г. Президиум Молдавской областной Контрольной Комиссии рассмотрел вопрос «О результатах обследования состояния выдвижения рабочих и крестьян». В постановлении сказано: «Центральная комиссия по молдаванизации свою деятельность направляет, главным образом, в сторону укомплектования центрального и районного аппарата людьми, знающими молдавский язык, что, в конечном счете, сводится к посылке на работу служащих–эмигрантов и в меньшей степени к подготовке для занятия должностей выдвиженцев – местных рабочих и селян-молдаван из коренного населения». Президиум Об. КК рекомендовал: «Центральной комиссии по молдаванизации взять решительный курс на посылку на работу в центральный и районный аппараты молдаван – батраков, селян и селянок, для чего провести большую и серьезную работу по соответствующей подготовке последних» [45].

Наиболее значимые результаты первый этап в проведении политики молдаванизации дал в сфере образования. Однако стартовый уровень молдаван был низким. Оторвавшись от основного массива своего этноса, они на Левобережье Днестра были русифицированы существенно сильнее, чем в Бессарабии. В 1924/25 учебном году в МАССР было 294 общеобразовательные школы. Из них преподавание велось на молдавском языке лишь в 11, в то время как всего школ в молдавских селах было 82. Только 15,5% детей-молдаван учились, при средне-республиканском охвате около 30%. В 1926 г. уровень грамотности в Советском Союзе равнялся 39,6%, в МАССР – 36,9%, в т. ч. у молдаван – 25,8%. С 1925 г. по 1928 г. в автономии было построено 107 новых школ. Широко велась борьба за ликвидацию неграмотности. В декабре 1927 г. в МАССР работали 263 школы ликбеза, в т. ч. 68 молдавских. Хотя охват неграмотных в возрасте от 9 до 40 лет образовательными программами вырос с 10% до 28,5%, их деятельность до 1929 г. не давала ощутимых результатов (Строительство.., 1987, 51-53, 56, 58).

Молдаванизация партийного аппарата и всей этой организации проходила более успешно, чем советских органов. Если во время создания Молдавской АССР на учете в областной партийной организации стояло только 9 молдаван, то на 1 августа 1926 г. – 190, а на 1 июля 1927 г. – уже 270 человек. Более быстрыми темпами росла численность молдаван в комсомоле: на 1 января 1926 г. – 114, а на 1 октября 1927 г. – 847 молдаван [46].

Вместе с тем, много времени и сил ушло не на продвижение политики молдаванизации, а на борьбу между румынизаторами и самобытниками. Молдаване составляли только 30,1% населения автономной республики. Поэтому определенные меры, предпринятые властями в 1924–1928 гг. и направленные на ускоренное выдвиженчество их на руководящую работу, развитие образования, национальной культуры, коренизацию рабочего класса и т. д. привели к достижению запланированных результатов далеко не в полном объеме. В целом же, отличия от ситуации в царской России были значительными.

Примечания

[1] Бырня П. 1359 год – рождение молдавской государственности // Наука и общество. Кишинев, 2007. С. 29-33; История Молдавской ССР. В 6-ти томах. Т. 1. Кишинев, 1987. С. 327; История Приднестровской Молдавской Республики. Т. 1. Тирасполь, 2000. С. 166, 171, 179; и др.

[2] В тексте ошибочно сказано, что Молдавская АССР была образована 11 октября. В действительности она была

создана в ночь с 11 на 12 октября 1924 г. Голосование состоялось в третьем часу ночи, т. е. уже 12 октября. См. подробнее: Galuşcenco O. Crearea R.A.S.S.M. // Revistă de istorie a Moldovei. 1997, № 3-4. P. 65-82.

[3] Архив общественно-политических организаций Республики Молдова (АОПОРМ). Ф. 49. Оп. 1. Д. 222. Л. 1, 2, 22.

[4] Там же. Л. 85-87.

[5] Там же. Л. 106.

[6] Там же. Д. 9. Л. 122, 221, 222; Д. 85. Л. 85, 127об, 225, 226. Бабилунга Н. В., Бомешко Б. Г. Бессарабская ССР: к истории несостоявшегося проекта // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 2006, № 10. С. 39-52.

[7] По данным переписи населения 1926 г. этнический состав населения г. Балты был следующим: евреев – 9 116 человек, украинцев – 8 826, русских – 4 182, молдаван – 369, поляков – 353, болгар – 28, немцев – 22, других национальностей – 138 человек. Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928. С. 206.

[8] АОПОРМ Ф. 49. Оп. 1. Д. 662. Л. 16-19.

[9] Там же. Л. 28.

[10] Там же. Л. 32.

[11] Там же. Д. 222. Л. 1, 64.

[12] Там же. Д. 522. Л. 134; Д. 544. Л. 171 об.; Культура Молдавии за годы Советской власти. Т. 1. Ч. 1. Кишинев, 1975. С. 127.

[13] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 662. Л. 43.

[14] Там же. Д. 519. Л. 51.

[15] Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 16. Д. 1394. Л. 108 об., 109.

[16] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 516. Л. 45.

[17] Там же. Ф. 50. Оп. 2. Д. 50. Л. 61.

[18] Там же. Ф. 49. Оп. 1. Д. 516. Л. 43.

[19] Там же.

[20] Там же. Л. 46. См. подробнее: King Ch. The Moldovans: Romania, Russia, and the politics of culture. Stanford. 1999. P. 64-70; Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S..S. Moldovenească (1924–1940). Chişinău, 2003. P. 24-33.

[21] Там же. Ф. 49. Оп. 1. Д. 516. Л. 76.

[22] Там же. Д. 533. Л. 6.

[23] Там же. Д. 521. Л. 109; Д. 2392. Л. 10, 11.

[24] Там же. Д. 1166. Л. 147, 148.

[25] Там же. Д. 915 к. Л. 28.

[26] Там же. Л. 37.

[27] Там же. Л. 62.

[28] Бабилунга Н. Век XX и молдаване Приднестровья // Мысль. Кишинев, 1999, № 3. С. 86. Національні процеси в Україні. Док. і мат. Ч. 2. Київ, 1997. С. 166, 168.

[29] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 919. Л. 234, 235. В прошлом этим словом называли неграмотных женщин в пренебрежительном значении. См.: Русско-молдавский словарь в 3-х томах. Т. 1. Кишинев, 1988. С. 38.

[30] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 919. Л. 240, 241.

[31] Там же. Л. 248, 249.

[32] Там же. Л. 251.

[33] Там же. Д. 1146. Л. 27 а.

[34] Там же. Л. 28.

[35] Там же. Л. 69.

[36] Там же. Л. 108.

[37] По данным переписи 1926 г. в Крутянском районе проживало 17 % молдаван и 72 % украинцев. См. Стратиевский К.В. Национальный состав МАССР // Трибуна. 1988. № 23. С. 43.

[38] АОПОРМ. Ф. 49. Оп. 1. Д. 1146. Л. 123.

[39] Там же. Л. 169.

[40] Там же. Л. 163.

[41] В тексте «среди молдаван».

[42] Там же. Д. 1147, Л. 20.

[43] Там же. Л. 226, 228.

[44] Там же. Л. 227.

[45] Там же. Д. 1264. Л. 4-6; Д. 1262. Л. 5, 6; Д. 1263. Л. 5, 11.

[46] King C. The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture. P. 72-74; Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească. Culegere de documente şi materiale. Chişniău, 2004. P. 3.

Литература

Бабилунга Н. В. Екатерина Арборе – личность героическая // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 1998, № 2.

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

Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. 13. УССР. Москва, 1929.

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

Культура Молдавии за годы Советской власти. Сб. док. в 4-х томах. Т. 1. Ч. 1. Кишинев, 1975.

Милюков П. Россия на переломе. Т. 1. Происхождение и укрепление большевистской диктатуры. Париж, 1927.

Молдавия. Статистические материалы. Балта, 1928.

Начало большого пути. Сб. документов и материалов. Кишинев, 1964.

Очерки истории Коммунистической партии Молдавии. 3-е изд. Кишинев, 1981.

Роман А.Т. Участие трудящихся Молдавской АССР в деятельности Советов (1924–1940). Кишинев, 1981.

Стратиевский К. В. Партийная элита Молдавской АССР (1924–1940) // Ежегодный исторический альманах Приднестровья. 2003. № 7.

Строительство социалистической культуры в Молдавии (1917–1960 гг.). Кишинев, 1987.

King C. Ethenicity and Institutional Reform: The Dynamics of "Indigenization" in the Moldovan ASSR // Nationalities Papers. 1998. No. 1.

King C. The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture. Stanford, 1999.

Negru E. Politica etnoculturală în R.A.S..S. Moldovenească (1924–1940). Chişinău, 2003.

Politica de moldovenizare în RASS Moldovenească. Culegere de documente şi materiale. Chişniău, 2004.

Rezumat

Politica de indigenizare (korenizaţia) în URSS a fost oficial proclamată la Congresul XII al P.C.(b) din Rusia în aprilie 1923. În aceasta lucrare a fost examinată politica de moldovenizare/indigenizare în R.A.S.S. Moldovenească în anii 1924–1928 ca variană locală. Articolul se bazează pe mai multe surse, în primul rînd, din arhive.

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

Резюме

Политика коренизации в Советском Союзе была официально провозглашена на XII партийном съезде в апреле 1923 г. В данной работе исследуется ее локальный вариант – политика молдаванизации в Молдавской АССР в 1924–1928 гг. Статья основана на широком круге источников, прежде всего архивных.

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

Summary

The policy of korenizatsiia (indigenization/nativization) was officially promulgated in the Soviet Union at the XIIth Party Congress in April, 1923. In the given work its local variant is investigated – the policy of moldovanization in Moldavian ASSR in 1924–1928. The article is based on the great number of sources, archival first of all.

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

В. В. ДАМЬЯН

К ПРОБЛЕМЕ ВЛИЯНИЯ ЗАПОРОЖСКОГО КАЗАЧЕСТВА НА ПОЛЬСКО-МОЛДАВСКИЕ ОТНОШЕНИЯ (КОНЕЦ XVI – НАЧАЛО XVII ВВ.)

На протяжении XIV–XVI вв. Османское государство вело успешные завоевания в Европе, что вынуждало правителей Старого света к сплочению своих сил. Крестовые походы эпохи средневековья по существу не дали желаемых результатов, но идея борьбы с неверными не была предана забвению.

Конец XVI в. ознаменовал собою начало очередной войны в Центральной Европе. Столкнулись между собой Османская империя и Союз христианских государств, получивший название Христианская Лига (1593–1606 гг.). Инициаторами создания Лиги были Ватикан и Габсбургская империя (Ciobanu, 1991, 93-95). Целью создания данного военно-политического альянса было вытеснение турок из Европы.

Вторая половина 80-х гг. – начало 90-х гг. XVI в. проходила для Габсбургов и Ватикана в поисках союзников по всей Европе для предстоящей войны с Портой. В результате усилий Папы Римского, Климента VIII, и Рудольфа II Габсбурга в Христианскую Лигу вошли Испания, Тоскана, Мантуя, Ферара, Венеция и ряд немецких государств (Очерки.., 1987, 175). Вступив в боевые действия, Христианская Лига продолжала находиться в процессе формирования. Дипломатия Рудольфа II Габсбурга и Папы Римского, Климента VIII, не утратила своей активности, так как Лига нуждалась в новых и надежных союзниках.

Ещё в начале боевых действий Христианская Лига решила привлечь на свою сторону как можно больше союзников. Лига рассчитывала привлечь и вассалов Порты: Трансильванию, Валахию, Молдову, а также запорожских казаков – «подданных» короля Польши. Так, например, для расширения антитурецкого союза Рудольф II Габсбург направил посольство, во главе с Эриком Лясотой, к запорожским казакам, а Папа Римский – посольство, во главе с Александром Комуловичем – в Молдавское княжество.

Габсбурги попытались использовать «силу и воинственность поляков…», пытаясь привлечь Речь Посполиту в Христианскую Лигу (Zbior.., 1822, 80). Довольно подробно о перспективах возможного союза между Габсбургами и Речью Посполитой изложено в отчете габсбургского посла Пиеро Дуодо, представленном Венскому сенату по окончании переговоров с польским королём Сигизмундом III. В нем Пиеро Дуодо выдвинул предложения, как можно использовать амбиции Речи Посполитой в интересах Христианской Лиги. Посол констатировал, что Речь Посполита, присоединившись к Лиге, захочет поставить под свой контроль Молдову и Валахию, используя слабость государственной власти и противоречия между дворами господарей (Zbior.., 1822, 79). После установления власти Кракова над Молдовой и Валахией эти страны неизменно присоединились бы к союзу с Габсбургами (Zbior.., 1822, 80). Следующее, в чем была заинтересована Польша и почему мог выиграть габсбургско-польский союз, – разгром войск Крымского ханства и захват Очаковской крепости, которая являлась форпостом Порты в Северном Причерноморье (Zbior.., 1822, 83). Со времени ее возведения она использовалась вассалом Порты, Крымским ханством, в качестве базы для нападений на Польско-Литовское государство, а также для усиления османского контроля над Молдавским княжеством (Zbior.., 1822, 83). Речь Посполита была заинтересована в захвате этой крепости как с точки зрения безопасности своего государства, так и с точки зрения удовлетворения своих политических амбиций в отношении Молдовы и Валахии. Однако попытки империи Габсбургов привлечь Речь Посполиту в Христианскую Лигу оказались тщетными.

Такая позиция Речи Посполитой объяснялась следующими политическими событиями:

- с конца 70-х гг. – нач. 90-х гг. XVI в. казаки совершили десятки походов как в Молдову, так и в глубь турецко-крымских территорий. Это до предела обострило взаимоотношения между Османской империей и Речью Посполитой, так как казаки рассматривались Стамбулом как подданные Польско-Литовского государства. Именно этот факт в конце 80-х – начале 90-х гг. XVI в. мог привести к началу боевых действий между Речью Посполитой и Портой. С большим трудом Кракову удалось избежать конфликта (Лепявко, 1996, 48);

- в январе 1592 г. был заключен договор, который обязывал господарей Молдовы жить в мире с Речью Посполитой (Очерки.., 1987, 175);

- канцлер Речи Посполитой, Ян Замойский, являлся противником Габсбургов и поэтому не спешил идти на разрыв ранее заключенного мира с султаном (Górski, 2006, 50-51);

- Габсбурги не хотели признавать сюзеренные права Речи Посполитой над Молдавским и Валашским княжествами и др. (Очерки.., 1987, 176).

Все перечисленные причины заставили Краков окончательно отказаться от идеи союза с Христианской Лигой. Для того, чтобы свести на нет все меры Яна Замойского в отношении нейтралитета Речи Посполитой, Габсбурги решают привлечь к боевым действиям Лиги часть подданных польского короля – казачество – и таким образом подвести Польшу к войне с Турцией (Бобржинский, 1891, 149). Несмотря на категорическую позицию Речи Посполитой, послу Папы Римского, Эрику Лясоте, все-таки удалось добраться до Запорожской Сечи и заключить союзный договор с казаками (Щербак, 2000, 118). В Запорожской Сечи прекрасно понимали, что вступление в союз с Габсбургами наверняка вызовет отрицательную реакцию Кракова, что повлечет за собой ответные меры со стороны коронных властей. Несмотря на это, казаки дали обещание, что будут беспрестанно бороться с Османской империей и пройдутся огнем и мечом по ее владениям (Історія.., 2006, 335-336). На казаков Лига возлагала

задачу отсекать татарские подкрепления, шедшие из Крымского ханства к театру боевых действий, а также захватить турецкие крепости, которые находились на юге Молдавского княжества. Оттуда боевые действия должны были быть перенесены в балканские провинции Османской империи.

Во время переговоров запорожцев с Эриком Лясотой выяснилось, что отряд казаков в 2.000–2.500 человек во главе с Наливайко уже ведёт боевые действия против татар (Лепявко, 1996, 106, 110-113). Этот отряд был сформирован по инициативе властей Речи Посполитой и должен был предотвратить нападения крымских татар на южные границы страны. Позднее для большей эффективности своих действий Наливайко решил соединиться с отрядами запорожцев. В дальнейшем присоединившийся отряд запорожцев возглавил Лобода (Лепявко, 1996, 122).

Практически в то же время представители Христианской Лиги приняли дипломатические меры по привлечению Молдовы в антиосманский союз. Ведение переговоров было возложено на посла Папы Римского, Александра Комуловича. Перед молдавским господарем Ароном Тираном (сент. 1591 – июнь 1592 гг., окт. 1592 – апр. 1595 гг.) встал вопрос, к какому из воюющих лагерей примкнуть? Оставаться верным султану и примкнуть к османским войскам или же нарушить свои вассальные обязательства и присоединиться к Христианской Лиге? Отсутствие твердой позиции господаря, а также преданность османам, привели к нескольким казацким походам в Молдавское княжество. 29 октября 1594 г. казаки вошли в Молдову близ Сорок, а затем у Цуцоры разбили Арона, бежавшего в Валахию, после чего разорили округу Ясс (Ureche, 1988, 231). На этом противостояние между господарем Ароном и запорожскими казаками закончилось. В начале ноября 1594 г. представители Молдавского княжества в Пресбурге (Братиславе) принесли присягу Габсбургской империи (Лепявко, 1996, 123).

В начале 1595 г. со стороны казаков и при поддержке молдавского господаря Арона Тирана подверглись нападениям крепости: Килия, Брэила, Измаил и др. (Історія.., 2006, 336). Хотя Речь Посполита не пожелала участвовать в Христианской Лиге, участие запорожских казаков было ей наруку. Своими действиями казаки существенно ослабляли власть османов в Северном Причерноморье, а значит усиливали позиции Речи Посполитой в этом регионе. Около года Арон Тиран был союзником Лиги и участвовал совместно с запорожцами в боевых походах, хотя, как оказалось впоследствии, удержать за собой трон ему так и не удалось (Cantacuzino, 1997, 148).

В результате государственного переворота, проведенного при поддержке правителя Трансильвании Сигизмунда Батория (май 1581 – апр. 1598 гг., авг. 1598 – март 1599 гг., фев. 1601–1602 гг.), Арон был вскоре смещен с престола. После этого события он был отправлен: «В Венгрию.., где был заключен в крепость Алвинчиу» (Costin, 1990, 304). Причиной заговора против Арона Тирана явилось его сопротивление планам Сигизмунда Батория распространить свое влияние на Молдавское княжество. Трон Молдовы занял «Ştefan Răzvan hatmanul [Moldovei]» (Costin, 1990, 304), ставленник Сигизмунда Батория, а, следовательно, Габсбургов, покровительством которых он пользовался [1].

Случившееся побудило вмешаться в ситуацию и Речь Посполиту, и Османскую империю. Каждая из сторон направила в княжество свои войска, в которых находились потенциальные правители страны. У каждой из сторон была своя кандидатура, но, в отличие от польской стороны, у турок был не кандидат на трон страны, а правитель новой провинции, коим намеревался стать Синан-паша по прибытии турецко-татарских войск в Молдову.

Войска Речи Посполитой, во главе с Яном Замойским, не намного опередив османскую армию, посадили на трон страны Иеремию Мовилэ (авг. 1595 – май 1600 гг., сент. 1600 – июнь 1606 гг.), который во время присяги польскому королю обещал быть «…gotowey przeciw Turkom obrony» (Zbior.., 1822, 147).

Однако численный перевес османов заставил его начать переговоры. Они велись между канцлером Яном Замойским и Иеремией Мовилэ, с одной стороны, и Синаном–пашой, с другой. В результате переговоры привели к тому, что кандидатура господаря Иеремии Мовилэ была утверждена султаном после того как Иеремия признал над собой его верховенство. Разрешение создавшейся ситуации в Молдове не означало полной разрядки в отношениях между Портой и Речью Посполитой. Война Османской империи с Христианской Лигой продолжалась, и на стороне последней находились казаки. Участие запорожцев в Христианской Лиге, а также конфликтные ситуации Порты с Речью Посполитой из-за Молдавского княжества могли привести к вооруженному конфликту.

Только опасение, что Речь Посполита может присоединиться к Лиге, заставило османов искать мирное разрешение вопроса о преемственности на Молдавском престоле. Иеремия признал над собой верховенство султана, а Ян Замойский, дабы сохранить достигнутое соглашение с османской стороной, потребовал от запорожцев прекратить походы против турецких крепостей, граничивших с Молдовой (Лепявко, 1996, 129). Фактически это означало, что казаки будут отрезаны от театра военных действий в Центральной Европе.

Вскоре, после удачной для Речи Посполитой договоренности с османами, в дальнейшие её планы, касающиеся Молдовы, снова вмешиваются казаки. Несмотря на османско-польские соглашения и запрет Яна Замойского, они продолжали и дальше воевать в составе антиосманской коалиции. Часть перешла на службу к Валашскому господарю, Михаю Храброму (сент (окт.) 1593 – авг. 1601 гг.), а часть, во главе с Наливайко, ушла на службу к Рудольфу II Габсбургу.

Спустя несколько месяцев, после возвращения из боевой экспедиции вся боевая мощь отрядов Наливайко и Лободы была перенесена на территорию Польско-Литовского государства. В течение нескольких месяцев юго-восточные районы Речи Посполитой были охвачены восстанием казаков во главе с Наливайко. Активность отрядов Наливайко встревожила правительство Речи Посполитой. После признания Портой Еремии Мовилэ господарём

Молдовы Ян Замойский смог направить свои войска на подавление восстания Наливайко. Эта задача была возложена на польного гетмана Речи Посполитой – Станислава Жолкевского, находившегося вместе с Яном Замойским в Молдове. Под руководством Станислава Жолкевского войско восставших было разбито, а попавший в плен Наливайко казнен (Полное, 1975, 183). Об одной из возможных причин восстания Наливайко сообщали московские послы в Речи Посполитой. Они писали, что восстание Наливайко - это ответная реакция Сигизмунда Батория и, следовательно, Габсбургов, на то, что молдавский трон был занят ставленником Польши, Иеремией Мовилэ. Казаки якобы договорились с Сигизмундом Баторием о том, что в отместку за действия Замойского в Молдове казаки опустошат его имения в восточных областях Речи Посполитой и оттянут на себя часть войск Яна Замойского, находившихся в Молдавском княжестве (Лепявко, 1996, 129).

Другая часть казаков, оставшаяся служить у Михая Храброго, принимала активное участие в антиосманских действиях: «Cazacii… anul acesta [1599] turcilor stricăciuni mari pe mare şi, mai ales, prin alăturarea lor la Mihai, voievodul Munteniei ceea ce totul se abate asupra... regelui [polon]…» (Corfus, 2001, 140).

Во второй половине 90-х гг. XVI в., стремясь выйти из-под влияния Габсбургов, Михай Храбрый решает снова принять вассальную зависимость от Османской империи. После этого валашский господарь попытался наладить отношения с Молдовой и Речью Посполитой, однако его планам не суждено было осуществиться.

Необходимо подчеркнуть, что новый правитель Трансильвании, Андрей Баторий (Сигизмунд Баторий отрёкся от трона, в пользу своего кузена), прибывший из Польши, начал своё правление с проведения антигабсбургской политики. Опираясь на поддержку Речи Посполитой, Молдовы и Османской империи, он одобрил идею о замене Михая Храброго, братом господаря Молдовы, Симеоном Мовилэ (Nouzille, 1997, 149).

Так, в ультимативной форме, угрожая вторжением, Андрей Баторий потребовал от Михая отречения от Валашского трона. В сложившейся ситуации Михай Храбрый решил вначале обезопасить свой трон, совершив походы в Трансильванию и Молдову, после чего снова намеревался присоединиться к антиосманским действиям Христианской Лиги. Для осуществления своих планов он заручился поддержкой Габсбургов. В 1599 г. между Михаем Храбрым, правителями Трансильвании и Молдовы, которых поддерживала Речь Посполита, начинаются боевые действия. Валашский господарь поочерёдно завоевывает Трансильванию (окт. 1599 г.) (Hurmuzaki, 1880, 359-361), а затем – Молдову (май 1600 г.)(Costin, 1998, 38) [2].

Неудачи Речи Посполитой во многом были связаны с позицией центральных властей. Потеря Иеремией Мовилэ в 1600 г. молдавского трона заставила его покровителя, Яна Замойского, искать пути восстановления утраченных позиций в княжестве. Нехватка военных сил для организации молдавской кампании, а также подготовка похода Михая Храброго в Речь Посполиту, заставили канцлера, Яна Замойского, обратиться к помощи казаков.

Казацкий предводитель Самойло Кишка решил использовать сложившуюся ситуацию для возвращения казацких вольностей, предоставленных ещё королём Стефаном Баторием (1576) и аннулированных Краковым после подавления восстания Наливайко (Грушевський, 1990, 165) [3]. Неоднократные призывы Яна Замойского к запорожцам с предложением за хорошую плату участвовать в походе в Молдову остались без ответа. Только после личного призыва Сигизмунда III было получено их согласие служить польскому королю «…împotriva… duşmanului Coroanei, Mihai, voievodul…» (Corfus, 1979, 415) при условии восстановления «вольностей казаков». Эта взаимная договорённость была достигнута, и несколько месяцев спустя отряды Михая были выбиты из Молдовы, а на троне княжества был вновь восстановлен Иеремия Мовилэ.

Хотя экспедиция и закончилась успешно, Сигизмунд III понимал, что власть Иеремии Мовилэ над Молдовой довольно не прочна, а значит, что он постоянно будет нуждаться в надёжном войске. Для того, чтобы такое войско было всегда в распоряжении у Иеремии Мовилэ, сейм в 1601 г. официально утвердил возвращение казакам их «вольностей». Своё решение сейм мотивировал тем, что запорожские казаки верно и достойно служили Речи Посполитой во время недавнего похода против валашского господаря Михая Храброго (Щербак, 2000, 169).

В результате, успехи Михая были непродолжительными. После ухода большей части его войск из Молдовы в Трансильванию княжество было отвоёвано Иеремией Мовилэ. Затем, при поддержке Речи Посполитой, Симион Мовилэ захватывает трон Валахии (Corfus, 1983, 6). Восстановить свои позиции над Дунайскими княжествами Михаю Храброму так и не удалось. Как известно, в 1601 г., в результате заговора он погибает.

Итак, в период войны Христианской Лиги с Османской империей, Речь Посполита, находясь в стороне от участия в боевых действиях, существенно укрепляет свое влияние в Молдове и Валахии. На начальном этапе войны между Лигой и османами для Речи Посполитой складывалась удачная ситуация для реализации своих внешнеполитических планов по установлению контроля над Молдовой и Валахией. Не последнюю роль в этом сыграло и казачество. Именно оно нанесло ряд поражений войскам крымского хана, а также серьезный урон османским крепостям в Северном Причерноморье.

В дальнейшем казачество стало одним из главных препятствий в реализации планов Речи Посполитой в Юго-Восточной Европе. Вначале, участвуя в боевых действиях на стороне Христианской Лиги, оно ставило под угрозу мир Польши с турками, затем отвлекало силы Речи Посполитой на подавление восстания во главе с Наливайко и, наконец, находясь в рядах армии Михая Храброго, оно напрямую поддерживало противника Речи Посполитой.

Возможно, изменение роли казачества в «молдавской» политике Речи Посполитой произошло после возвращения им вольностей, начиная с 1600 г. Именно с этого времени Польша активно начинает использовать военный потенциал запорожского казачества в качестве инструмента своей внешней политики. Вслед за походом в Молдову, в котором

участвовало 4 тыс. казаков, в 1601 г. в войне со Швецией принимают участие 2 тыс. казаков, во главе с Самойло Кишкой, а в 1604 г. уже 12 тыс. казаков участвует в возведении на московский трон Лжедмитрия I (Крипякевич, 1936, 179). Таким образом, 1600 г. стал своеобразным рубежом для польско-казацких отношений. Польша старалась использовать мобилизованные силы казачества сразу на нескольких направлениях своей внешней политики, в том числе, – на молдавском.

И все же, укрепление позиций Речи Посполитой в Северном Причерноморье началось с Молдовы, с возведения на княжеский трон Иеремия Мовилэ. Как показало время, с одной стороны, династия Мовилэ сыграла одну из главных ролей в противостоянии поляков с Портой, с другой стороны, само запорожское казачество часто провоцировало это противостояние.

Примечания

[1] Стефан Рэзван (апр. – авг. 1595 г.) (Istoria,380); «Гетман – главный начальник над всем войском [Молдовы]. ...[Он] командует всеми калараш ами, т.е. конными частями. Его власти подчиняются наёмные войска, как конные, так и пешие» (Кантемир, 1973, 95-96).

[2] Михай Храбрый (нояб. 1599 – сент.1600 гг., 1601 – авг.1601 гг.), правитель Трансильвании (Ардяла), господарь Молдавского княжества (май–сент. 1600 г.) (Istoria.., 1992, 380, 384).

[3] Казацкие вольности – грамота короля Стефана Батория (1576–1586 гг.), данная 20 авг. 1576 года кошевому атаману Павлюку. В этой грамоте о границах запорожских «вольностей» говорится: «Надаєт его королевская мосць [Стефан Баторий] козакам низовым запорожским векуисте(вечно) город Терехтемиров... опрочь (кроме) складового старинного их.... города Чигирина и ...запорожских степов... и со всема на тих землях... местечками, селами... до самих степов нагайских и кримских... И же би тое все не порушно во векы... королевская мосць тоею грамотою своею козакам запорожским укрепил и утвердил». (Яворницкий, 2004, 478).

Литература

Бобржинский М. Очерки истории Польши. Т. 2. СПб., 1891.

Грушевський М. Очерк истории украинского народа. Киев, 1990.

Історія українського козацтва. Т. 1. Київ, 2006.

Кантемир Д. Описание Молдавии. Кишинев, 1973.

Крипякевич І. Історія Українського війська. Ч. 1. Львів, 1936.

Лепявко С. Козацькі війни кінця XVI ст. в Україні. Чернігів,1996.

Очерки внешнеполитической истории Молдавского княжества (последней трети XIV – нач. XIX в.). Кишинев, 1987.

Полное собрание русских летописей. Т. 32. М., 1975.

Щербак В. Українське козацтво: формування соціального стану. Друга половина XV – середина XVII ст. Київ, 2000.

Яворницкий Д. И. Вольности запорожских казаков // Запорожская Сечь. М., 2004.

Cantacuzino C. Istoria Ţarii Româneşti. Chişinău, 1997.

Ciobanu V. La cumpănă de veacuri. (Ţările române în contextul politicii polonrze la sfîrşitul secolului al XVI-lea şi începutului secolului al XVII-lea). Iaşi, 1991.

Corfus I. Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea. Vol. 1. Bucureşti, 1979.

Corfus I. Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVII-lea. Vol. 2. Bucureşti, 1983.

Corfus I. Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone. Secolul al XVI-lea şi al XVII-lea. Vol. 3. Bucureşti, 2001.

Costin M. Letopiseţul Ţării Moldovei de la Aaron-Vodă încoace. Chişinău, 1998.

Costin N. Scrieri. V. 1. Chişinău, 1990.

Górski T. Flotille kozackie w służbie Jagiellonów i Wazów. Gdańsk, 2006.

Hurmuzaki, E. Documente privitoare la Istoria Românilor. Vol. III. Bucureşti, 1880.

Istoria României în date. Chişinău, 1992.

Nouzille J. Transylwania obszar kontaktów I konfliktów. Bydgoszcz, 1997.

Ureche G. Litopiseţul Ţării Moldovei. Chişinău, 1988.

Zbior pamiętnikow o dawney Polszcze z rekopismow, tudzież dzieł w różnych jezykach o Polsze wydanych, oraz z listami oryginalnemi królów I znakomitych ludzi w kraju naszym. T. IV. Warszawa, 1822.

Дамьян В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ vikdam@rambler.ru

Damian V. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie Istitutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. vikdam@rambler.ru

Rezumat

În articolul prezent se scoate în evidenţă perioada războiului din Europa dintre Imperiul Otoman şi Liga Creştină. Se evidenţiază rolul cazacilor zaporojeni şi relaţiile polono-moldave. Se sdudiază problema participării cazacilor în formarea Ligii Creştine – lupta Ligii cu Imperiul Otoman, particularităţile relaţiilor reciproce dintre Polonia şi căzăcimea zaporojeană, influenţa acestor evenimente asupra relaţiilor moldo-poloneze.

Cuvinte-cheie: căzăcimea zaporojeană, Ţara Moldovei, Imperiul Otoman, Polonia, Liga Creştină, Imperiul Habsburg.

Резюме

В представленной статье рассматривается период войны в Европе между Османской империей и Христианской Лигой (1593-1606 гг.). Особое внимание уделено роли запорожского казачества в польско-молдавских отношениях. Рассматривается участие казачества в формировании Христианской Лиги и ее борьба с Османской империей, особенности взаимоотношений между Польшей и запорожским казачеством и влияние этих событий на польско-молдавские отношения.

Ключевые слова: запорожское казачество, Молдавское княжество, Османская империя, Польша, Христианская Лига, империя Габсбургов.

Summary

In the following article it is presented the period of the war in Europe between Ottoman Empire and Christian League (1593-1606). The great importance is given to the role of the Zaporozhian Cossacks in the relations between Poland and Moldova. Also it is showed participation of Cossacks in the creating of the Christian League and its struggle with Ottoman empire, particularities of the relations of Poland and Zaporozhian Cossacks and its influence on the the relations between Poland and Moldova.

Key words: Zaporozhian Cossacks, Moldavian Principality, Ottoman Empire, Poland, Christian League, Habsburg Empire.

Н. В. АБАКУМОВА-ЗАБУНОВА

РУССКОЕ КУПЕЧЕСТВО В БЕССАРАБИИ XIX В.

Данная статья посвящена русскому купечеству Бессарабии в XIX в. История формирования этого сословия и роль русских торговцев и промышленников в развитии производства и рыночных отношений рассматриваются в контексте экономической политики России в крае. Выявленные нами документы дают возможность полнее и объективнее оценить сущность правительственной политики, в частности, в области развития торговли и опровергнуть ставший уже расхожим вывод, о том, что в отношении коренного населения проводилась «дискриминационная политика, мешавшая его представителям вливаться в торговую буржуазию, в то время как выходцам из русских и украинских губерний предоставлялись выгодные условия» (Tomuleţ, 1998, 34-35).

Купеческое сословие Бессарабии в XIX в. состояло из собственно бессарабского (местного) купечества и проживавших по особым торговым свидетельствам российских купцов (или по документам «иногородних») и купцов иностранных. Основную долю составляли местные купцы. В значительной степени это объяснялось протекционистской политикой, которую проводило царское правительство в отношении местного бессарабского купечества. Более двух третей представителей купеческого сословия Бессарабии сосредоточивалось в городах – главным образом в Кишиневе, Измаиле, а также Бельцах и Хотине (Гросул, Будак, 1972, 58).

Русских купцов в Бессарабии условно можно разделить на две группы: местные, жившие здесь постоянно и записанные в купеческие гильдии в городах области, и те, которые приезжали по делам торговли из других губерний России и временно проживали в крае.

К началу XIX в. территория будущей Бессарабской области, была «заброшенной, разоренной постоянными войнами, экономически мало продвинутой и слабо развитой окраиной Османской империи» (Каппелер, 2000, 79). Маленькие города как торгово-ремесленные центры были слабо развиты и не играли значительную роль. По свидетельству дореволюционного исследователя А. Накко, «торговля Бессарабии перед ее присоединением к России и передвижения внутри страны были так малы, что более отдаленные деревни даже не знали о существовании друг друга» (Накко, 1872, 7).

Служащий Коллегии иностранных дел, надворный советник П. Свиньин, направленный в Бесарабию в 1815 г. для сбора информации о состоянии дел в новоприсоединенном крае, основную причину слабости внутренней торговли справедливо видел в малом числе городов: ведь сельский житель все нужное для жизни получал со своего участка земли. «Внутренняя торговля, – писал он, – весьма незначительна, так как в Бессарабии мало городов, земля же производит все необходимое для жизни» (Свиньин, 1867, 269). Местных купцов было еще немного. В городах преобладала лавочная торговля. Городские лавочники, преимущественно из евреев, а также армян и греков, занимались в основном мелочным торгом.

На первых порах (до 1830 г.) для оживления и расширения внутренней и внешней торговли в Бессарабии царским правительством были предоставлены местному населению и заезжим купцам (российским и иностранным) различные торговые льготы (Записки.., 1868, 110-1113). Правительство не вводило в области гильдейское устройство: все жители пользовались правом свободной торговли (в том числе купцы, без платежа гильдейских повинностей). Устанавливались более низкие пошлины на торговлю. Все эти льготы, безусловно, привлекали сюда многих купцов и торговцев, как из-за границы, так и из других губерний России, которые не только осваивали новый рынок сбыта своих товаров, но и получали возможность выхода на внешние рынки.

Особенно быстро развивались торговля в Кишиневе, который, по замечанию П. Свиньина, «из небольшой бедной деревни все более приобретал вид богатого города». «Присутствие в нем областного правительства, – писал П. Свиньин, – привлекает сюда на жительство беспрестанно людей всякого состояния... Здешние купцы не только выписывают товары из России, Австрии и Польши для продажи, но и служат посредниками российской коммерции с заграничным купечеством, жительство свое имеющих в Яссах, Галацах и Бухаресте» (Свиньин, 1867, 269-270). За право торговли привезенными товарами как и от продажи изделий собственного производства купцы платили только пошлины («оклад»), которые шли в доход городской казны. В «окладных списках торговцев и промышленников» за 1819–1822 гг. в Кишиневе было записано 232 иностранных (прусских, австрийских, молдавских и турецких подданных) и 55 иногородних (российских) жителей [1].

Некоторая часть торгующих в Бессарабии русских купцов и торговцев из мещан и крестьян заводила в городах свое «дело» и оседала здесь. Среди первых русских торговцев, поселившихся в Кишиневе, были одесский купец Василий Чаплыгин, тираспольские купцы Дым Чернышев, Иван Алфимов и Никита Неверов. Последний, например, как выясняется из обнаруженного в архиве документа («Дело о причислении Тираспольского купца 3-й гильдии Неверова Н. в кишиневское купечество. 1820 г.»), еще до присоединения Бессарабии к Российской империи занимался «купеческою торговлей в Молдавском и Валахском княжествах». После окончания войны (1806–1812 гг.) вместе с русскими войсками оказался в Бессарабии, где вынужден был задержаться, так как карантинная служба

(введенная здесь в связи с имевшимися в то время случаями вспышек холеры и чумы) не пропускала часть его товаров. Между тем, как следует из документа, Н. Неверов за это время уже «выстроил тут дом, лавки, пообзавелся нужным хозяйством и ведет здесь на значительный капитал лавочную торговлю…» [2]. Русские купцы открыли в Кишиневе торговлю тканями и другими текстильными изделиями. Торговцы-мещане и торгующие крестьяне в основном были заняты мелочной торговлей.

Увеличению численности торгующих русских купцов в Бессарабии способствовал также указ 1824 г., принятый в дополнение к уже существующему указу «Об устройстве гильдий и о торговле прочих состояний». Согласно содержащемуся в нем положению «Об иногородних купцах» все российские купцы независимо от разряда гильдии, имеющие в том городе, где торговали, дом и свое торговое заведение, причислялись к местным купцам, пользовались одинаковыми с ними льготами и платили наравне с ними торгово-промышленные пошлины в городской доход (а также несли и другие городские повинности – служебную, постойную и др.). Приезжие и временно торгующие купцы 1-й и 2-й гильдий должны были платить только обыкновенную пошлину («доход городу») наравне с местными купцами, а купцы 3-й гильдии вообще освобождались от уплаты торговых пошлин, ограничиваясь лишь местными акцизами [3].

Все эти меры стимулировали приток в Бессарабию русских купцов и торговцев. В 1825 г. только в Кишиневе торгующих промышленников, причисленных к городскому Великороссийскому обществу было 91 человек [4]. Многие фамилии легко узнаваемы по отдельным мемуарам, а также по историческому очерку о Кишиневе 20-х годов XIX в. известного знатока бессарабской старины И. Н. Халиппы. Автор оставил подробное описание старых городских улиц с перечислением расположенных на них домов и их владельцев, среди которых упоминаются имена купцов Макара Волкова, Василия Чаплыгина, Тараса и Сысоя Шароваровых. Жили они неподалеку от главной в то время торговой артерии города – Хараламповской улицы, больше известной как Золотая. «Название свое, – пишет И. Н. Халиппа, – Хараламповская улица получила по фамилии купца Егора Хараламова времен Пушкина. Хараламов и Чаплыгин, именитейшие купцы, содержали громадные штаты прислуги, как видно из исповедных росписей за те годы…» (Халиппа, 1899, 4-5). По воспоминаниям хорошего кишиневского знакомого поэта, И. П. Липранди, «при входе в Гостиную улицу с Галбинской (позже – Синадиновской – самой официозной в те времена части города – *Н. А.-З.*), налево стоял большой дом купца Чаплыгина с флигелями, баней и прочими постройками» (Липранди, 1866, 1218).

Эти свидетельства в известной мере подтверждают сложившийся у современников своеобразный «портрет» русского купца. «Великорусский купец, – отмечали дореволюционные исследователи, – соединяет в себе странным образом любовь к подвижности с любовью к оседлости. Он не запирает своих доходов в дедовский сундук, но или пускает их в оборот для увеличения своего капитала и торговли, или же употребляет их на доставление себе разных удобств и приятностей жизни. Так, например, он охотник строить дома и преимущественно каменные, прочные, правда, не очень изящной архитектуры, но все же придающие красу городу, что великорусскому купцу всегда приятно. Великорусские купцы, круглый год перекочевывающие с ярмарки на ярмарку, нередко покупали дома в разных ярмарочных пунктах, отстраивали их и отделывали (тогда как, например, малороссийские купцы, даже получающие хорошие доходы, довольствовались своими светленькими, чистенькими хатками, домиками деревянными или слепленными из хвороста и глины). Русские купцы, если только позволяли средства, старались в местах своей торговли обзавестись постоянными, каменными лавками или покрыть железом деревянные… По всему югу России можно было встретить каменные гостиные дворы (торговые ряды) русских купцов» (Отечествоведение, 1866, 247-249).

Такие торговые ряды стали появляться и в Бессарабии. Например, в справке о состоянии торговли в Кишиневе до 1830 г. отмечалось: «На главной площади Кишинева размещался гостиный ряд российских купцов (в том же документе они упоминаются и как «кишиневские купцы» – *Н. А.-З.*). Ряд был каменный, с достаточными для торговли помещениями, что обеспечивало относительную безопасность на случай возможных пожаров, и выгодно отличался от лавок и лавочек других местных купцов, принадлежащих частью каждому и рассеянных по многим местам и улицам, зачастую стесненных другими строениями…» [4].

Владея более крупным капиталом, опытом торговой деятельности и используя благоприятную торговую конъюнктуру, российские купцы (как и иностранные) находились в более выгодном положении по сравнению с бессарабскими торговцами. К тому же многие из них, как доносили местные власти, «под разными видами уклонялись от личных денежных и других городских повинностей и, наживая свободно капиталы, удалялись в свои места» [5]. Впоследствии это послужит одним из поводов для ужесточения законов в отношении торговли для иногородних купцов на территории Бессарабии. Вместе с тем следует заметить, что в этот период, когда еще только формировался слой местного купечества, российские купцы способствовали оживлению торговли в Бессарабии и становлению внутриобластного единого рынка, составлявшего часть общероссийского.

Для усиления позиций внутреннего капитала важное значение имел ряд принятых правительственных актов, в том числе и протекционистского характера, направленных на поддержку местного бессарабского купечества. Так, начиная с января 1831 г., на Бессарабию было распространено общероссийское гильдейское устройство [6]. Теперь кроме возможности узаконить свой капитал, вступив в

Таблица 1. Численность русских купцов (без членов семей) в городах Бесарабии в 1835 г.

Города	1-й гильдии			2-й гильдии			3-й гильдии			Общее число			
	Всех купцов чел.	русских чел.	в т. ч. с членами семей	всех купцов чел.	Русских чел.	в т. ч. с членами семей	всех купцов чел.	русских чел.	в т. ч. с членами семей	всех купцов чел.	русских		в т. ч. с членами семей
											чел.	%	
Кишинев	5	-	-	32	7	24	256	59	238	293	73	26,2	176
Бендеры	-	-	-	-	-	-	49	23	85	49	23	46,9	85
Аккерман	-	-	-	4	-	-	80	9	37	84	9	10,7	37
Измаил	9	3	5	15	1	1	96	18	26	120	22	18,8	32
Хотин	1	-	-	8	-	-	24	2	10	32	2	6,5	10
Килия	-	-	-	1	-	-	15	-	-	15	-	-	-
Рени	-	-	-	5	-	-	18	3	6	33	3	13,0	6
Леово	-	-	-	1	-	-	4	2	6	5	2	-	6
Всего	15	3	5	66	8	25	527	116	408	621	134		352

ту или иную гильдию, бессарабские купцы, наравне с российскими, получали право на покупку товаров на российских ярмарках и продажу их как в Бессарабии, так и в других губерниях России. До этого бессарабские купцы лишь могли отправлять свои товары (местного производства) в российские города, а взамен никаких товаров не получали, так как покупка таковых разрешалась только российским купцам [7]. Теперь бессарабским купцам выдавались свидетельства (паспорта), разрешающие им жить и торговать на всей территории Российской империи сроком на 1 год [8].

В связи с введением в области гильдейского устройства указом Государственного Совета от 26 сентября 1830 г. «всем коренным бессарабским купцам», независимо от разряда гильдии, предоставлялись особые льготы на 10 лет, начиная с 1831 г.: а) в первые 5 лет они полностью освобождались от уплаты в казну гильдейских повинностей, то есть процента от капитала на водные и сухопутные сообщения, а также положенных денег за купеческие свидетельства (паспорта) и за торговые свидетельства для приказчиков (выдача необходимых документов производилась бесплатно); б) в следующие 3 года с взявших купеческие свидетельства взыскивали в казну только четвертую часть гильдейских повинностей; в) в последние 2 года в казну взимали половину [9].

Эта же льгота распространялась и на иностранных купцов, поселившихся или пожелавших в течение этих 10 лет поселиться в Бессарабии с принятием присяги на русское подданство.

Что касается иногородних (российских) купцов, то дарованная льгота предоставлялась лишь тем из них, которые имели здесь постоянное место жительства и были причислены к бессарабскому купечеству еще до издания данного указа. Остальные находящиеся в Бессарабии по делам торговли или желающие переселиться сюда российские купцы, равно как и торгующие крестьяне, после вступления в силу закона уже не могли пользоваться этими льготами [10].

Уже в первый год после введения в крае гильдейского устройства, согласно данным Бессарабской Казенной палаты (рапорт от 13 июня 1831 г.), в купеческое сословие только по Кишиневу записалось 172 чел. (по 1-й гильдии – 2, по 2-й – 12, по 3-й – 158). Из них русских купцов записалось 71, в том числе по 1-й гильдии – 1 (Яков Богачев), по 2-й – 6 чел. (Иван Гладилин, Егор Кузнецов, Евстафий Матвеев, Семен Суслов, Семен Марченко и Николай Фиалковский) и по 3-й – 64 [11]. В 1832 г. вместе с членами семей русское купеческое сословие в Кишиневе насчитывало 264 чел. [12].

Местное (бессарабское) русское купечество формировалось из оседавших на постоянное место жительства купцов из других российских губерний; «иностранных» купцов, русских по происхождению, «выходящих из-за границы» и принявших российское подданство; отставных нижних военных чинов, которым разрешалось заниматься торговлей и промыслами; зажиточных торговцев из мещан и крестьян-переселенцев, покупавших себе купеческие свидетельства; бывших крепостных крестьян, как вольноотпущенных, так и беглых. Последним, хотя и очень немногим, единичным «капиталистым» крестьянам также удавалось записываться в купечество в городах юга России, в том числе и в Бессарабии (Кощиевский, 1982, 57).

тем, что, как отмечал Д. М. Княжевич, вследствие дарованных в 1830 г. льгот купечеству Бессарабской области многие стали записываться в купцы «только для звания», не владея ни капиталами, ни способностями и навыками «к соответственным купеческому званию коммерческим оборотам и обширной торговле». Когда же срок льгот истек (особенно первые 5 лет, в течение которых купцы освобождались от уплаты гильдейских повинностей полностью), то «все они обратились опять к смиренному званию мещане, оставаясь, впрочем, при прежней своей мелочной торговле». Однако уменьшение числа купцов «по имени» не означало сокращение числа действительных торговцев и свертывания торговли (Княжевич, Федоров, 1868, 62). (См. табл. 2).

Таблица 2. Динамика численности купцов Кишинева [16]

Год	1-я гильдия		2-я гильдия		3-я гильдия	
	всех купцов	в том числе русских	всех купцов	в том числе русских	всех купцов	в том числе русских
1831	5	1	161	6	311	64
1835	5	-	32	7	256	59
1839	2	-	10	3	195	39
1842	4	2	20	3	172	25
1845	12	3	28	7	106	23

Общая численность русских гильдейских купцов, записанных в разные торговые разряды по городам Бессарабии, в 1835 г. составляла 134 чел., а вместе с членами семей – 352 чел. [13]. (См. табл. 1).

Как видно из данных таблицы [14], практически все русские купцы были сосредоточены в Кишиневе, Измаиле, Аккермане – наиболее значимых в торгово-экономическом отношении городах, а также Бендерах, тесно связанных торговлей с Одессой и Тирасполем.

Предоставляемые правительством права и льготы стимулировали рост купеческого сословия в Бессарабии. Формировавшееся бессарабское купечество было многонациональным: преобладали евреи, а среди христианского населения – греки и армяне, но увеличивалось число купцов среди болгар, молдаван. В таких городах, как Кишинев, Измаил, Бендеры, был относительно высоким удельный вес русских купцов. Например, в 1839 г. в купеческие гильдии по г. Кишиневу было записано 67 евреев и 140 христиан, в том числе 39 русских, 31 болгарин, 26 греков, 17 молдаван, 9 армян [15].

Вместе с тем, если на примере Кишинева посмотреть на динамику численности купечества в последующие (после принятия Указа 1830 г.) 30–40-е гг. XIX в., то легко можно заметить тенденцию к сокращению общего количества купцов, особенно после 1835 г. Связано это было в первую очередь с

Уменьшение общего количества купцов в Бессарабии, отразившееся в свою очередь и на численности русских купцов, было связано в том числе и с сокращением доли иногородних (российских) купцов, на которых не распространялись, как уже было отмечено выше, предоставленные бессарабскому купечеству (как, впрочем, и иностранному) особые льготы.

Для российских купцов взамен вносимых до сих пор в казну платежей наравне с местными купцами (согласно Указу 1824 г.) теперь устанавливались более высокие размеры сборов, которые шли в городскую казну. Половина годового дохода, собранного с этих платежей, выдавалась местным купцам в ссуду под залоги движимого и недвижимого имущества, на развитие собственного дела (торговли, промышленного производства), другая же половина использовалась на построение в городе общественно-полезных заведений и прочие городские нужды [17]. Согласно установленному в России положению о торговле, в виде ежегодной пошлины купцы 1-й гильдии обязаны были платить 150 руб., 2-й – 75 руб. и 3-й (равно как мещане и прочие торговые люди) – 25 руб. Но и после отмены льгот торговые пошлины для бессарабских купцов были меньше, чем для остальных. Протекционистской мерой в отношении основной массы бессарабского купечества было запрещение российским заезжим купцам на всякую розничную

и мелочную торговлю. Исключение делалось лишь тем из них, которые приезжали в Бессарабию и продавали товары на ярмарках местным купцам оптом, что признавалось «полезным здешним купцам, так как более накладно ездить в Россию, платить там налоги, таможенные пошлины и т. д.» [18].

Для укрепления позиций внутреннего капитала ряд ограничений для российских купцов вводился и на местном уровне. Так, Указом бессарабского правительства от 4 сентября 1833 г. воспрещалась торговля всем иногородним и иностранным купцам, так же как и иногородним крестьянам и купеческим приказчикам, не имевшим узаконенных для торговли свидетельств. Цена свидетельства за лавку составляла от 20 до 40 руб. Даже на кратковременную торговлю необходимо было получить разрешение за внесенную в городской доход сумму [19].

Иностранным и иногородним купцам разрешалась продажа только в мелочных лавках и лишь тех товаров, которые не производились в Бессарабии. Все, что могло быть произведено местными жителями (оговаривался целый список товаров: фрукты, табак здешнего производства, свечи, мыло и т. д.), запрещалось к торговле [20].

Среди постановлений Кишиневской городской думы было немало таких, в которых за те или иные нарушения торговли к иногородним купцам применялись строгие меры – штраф или даже запрет на торговую деятельность. Так, в одном из документов, например, содержался запрет на торговлю пяти российским купцам (Ефиму Афанасьеву, Ивану Максимову, Лаврентию Трофимову, Федору Иванову и Василию Никитину) за то, что они торговали не как прочие «иногородцы» в лавках, а на Базарной площади устроили «балаган» * и «тем самым не только стеснили приезжающих из селений на базар жителей, но продажею товаров в балаганах делают ощутительный подрыв торговле здешним и другим промышленникам, производящим продажу товаров в лавках» [21].

Разного рода ограничения и высокие пошлины влияли на сокращение притока в край числа русских купцов из внутренних губерний России. Торговать могли позволить себе лишь достаточно состоятельные купцы.

Например, обширную оптовую и розничную торговлю в 1843–1845 гг. в Кишиневе и других городах Бессарабии вел через своего приказчика крупный московский фабрикант 2-й гильдии купец Ефим Федорович Гучков, почетный гражданин Москвы и кавалер, сын известного московского промышленника Федора Алексеевича Гучкова. Здесь он имел сеть лавок и магазинов, где продавались шали, платки и другие изделия, производимые на его текстильных фабриках [22].

В 1839 г. по городам Бессарабии записалось всего 16 иногородних купцов всех гильдий, в том числе по Кишиневу – 5, Оргееву – 4, Бендерам – 2, Хотину – 2, Кагулу – 1, Рени – 1 чел. [23]. В 1843 г. в Кишиневе в купеческом сословии состояло 1063 чел. (вместе с членами семей), в том числе 1025 местных и 38 иногородних (23 лица мужского и 15 женского пола) (Княжевич,Федоров, 1868, 62). По данным за 1851–1852 гг., иногородних купцов по всей Бессарабии насчитывалось 100 чел. (вместе с членами семей) при общей численности бессарабского купеческого сословия 2250 чел. В 1857 г. «российских» купцов в Бессарабии было 172 чел. (вместе с членами семей) (Жуков, 1964, 75).

Как видно, при общем росте в этот период численности купеческого сословия росло количество и иногородних купцов. Но доля их была невелика и не превышала (вместе с иностранными) 2–4% (Жуков, 1964, 75).

Начиная же с 60-х гг. и до конца XIX в. статистические данные свидетельствуют об уменьшении числа купцов в Бессарабии. Эта тенденция в целом была общей для всей империи. Если в 1840 г. купеческое сословие в Бессарабии составляло 1%, а в России 4,5%, то в 1897 г. – 0,9 и 1,3% соответственно (Очерки.., 1959, 315).

Численность купечества по гильдиям в разные годы была непостоянной и колебалась в зависимости от различных социальных и экономических условий. Часто на переход купцов из одной гильдии в другую влияло состояние капитала. Это, в свою очередь, ежегодно фиксировалось новой записью. Кроме того, принадлежность к купечеству не переходила по наследству, поэтому после смерти главы семьи вдова и дети при желании продолжить дело мужа или отца должны были как бы вновь «записываться» в купеческое сословие. Это было единственное сословие, вступление в которое зависело исключительно от ежегодной уплаты определенного денежного взноса (платы за купеческие свидетельства).

С развитием во второй половине XIX в. капиталистических форм хозяйственной деятельности изменяется социальный статус купеческого сословия. Эта сословная группа начинает объединять представителей всех видов предпринимательской деятельности и законодательно («Городовое положение», 1870 г.) оформляется в торгово-промышленное сословие. Занятие предпринимательской деятельностью перестает теперь зависеть от обязательного приобретения купеческих свидетельств, что неминуемо вело к сокращению количества купцов (Боханов, 1992, 29-33).

К концу XIX в. (Первая.., 1905, 226-243) численность купеческого сословия во всей Бессарабии, в частности в городах, составляла:

Всего в губернии – 3490 в том числе русских: 598 (17,1%)

Из них в городах – 2611 424 (16,2%)
Кишинев – 1670 287 (17,1%)
Аккерман – 330 49 (14,8%)
Бендеры – 135 20 (14,8%)
Бельцы – 88 12 (13,6%)
Измаил – 5 1 (20%)
Килия – 1 1 (100%)
Хотин – 111 3 (2,7%)
Рени – 1
Оргеев – 85
Сороки – 181 8 (4,4%)

Купцы по роду своих занятий подразделялись на торговцев, промышленников (фабрикантов, заводчиков и др.), промысловиков и землевладельцев. В Бессарабии, например, купцы-землевладельцы являлись более крупными собственниками земли, чем дворяне (Семенов-Тян-Шанский,1910,237). Большую долю среди иностранных купцов (турецко-, молдавско-, или австрийскоподанных) составляли купцы-арендаторы. Они, как свидетельствуют документы, «жили во деревням, отнюдь не занимались торговлей, а прикрывали купеческим званием противозаконное арендование бессарабских имений, принадлежавших не принявшим русского подданства молдавским боярам» (Труды.., 1907, 115).

Русские купцы в Бессарабии преимущественно относились к промышленникам, которые строили предприятия по переработке сельскохозяйственной продукции, производству строительных материалов и владели ими. Конечно, начинали многие как торговцы, но затем, сколотив определенный капитал, от торговли товарами переходили к их производству – открывали свои заводы и фабрики.

Бóльшая часть русских купцов и их капитала была сосредоточена в Кишиневе. В 20–30 гг. XIX в. в Кишиневе действовали 6 шерстомоек, 3 из которых принадлежали русским купцам – Борису Журову, Ивану Алфимову и Евстафию Афанасьеву. Первая из них была основана купцом 3-й гильдии Борисом Алексеевичем Журовым, выходцем из крестьян Владимирской губернии Шуйского уезда. Им были построены каменные здания с печами и чанами для запаривания шерсти, а также деревянные сараи для ее просушки, оборудованы бассейн и ящики для промывки шерсти. В течение 8-месячного сезона здесь трудились десятки рабочих (Гросул, Будак, 1967, 287).

В 60–70-е гг. в городе работали 4 таких шерстомойки. Самая крупная из них принадлежала купцу Я. Павлову.

Крупными владельцами заводов по производству кирпича были купцы Квашинские. Первый из них Федор Квашинский построил еще в 30-е гг.; в 50–60-е гг. был хозяином уже двух – по производству кирпича и по изготовлению черепицы. В 80-е гг. кирпичный завод перешел во владение его вдовы Евдокии Квашинской [24].

В 40-е гг. двумя салотопенными заводами владела 3-й гильдии купчиха Анна Железнова с сыном. Они же держали 2 лавки по продаже сальных свечей и мыла [25]. В 60-е г. XIX в. самое крупное салотопенное предприятие в Кишиневе принадлежало купцу П. Федорову. На нем трудилось до 80 рабочих, в год добывалось 6,5 тыс. пудов говяжьего и овечьего сала.

Среди наиболее богатых и крупных предпринимателей в мукомольной промышленности губернии были отец и сын Н. И. и И. Н. Гореловы, владевшие в Кишиневе (с 1867 г.) мельницей, производившей до 200 тыс. пудов муки в год (Анцупов, 1996, 159-160).

Есть сведения, что еще в конце 30-х годов XIX в. купцом 3-й гильдии Соломоном Самойловым «в товариществе» с купцом и австрийскоподданным Германом Гольдгамером в Кишиневе был открыт завод по производству шампанских вин [26]. А в конце века (в 1898 г.) известный промышленник Н. Л. Шустов, владевший в Москве компанией «Товарищество коньячного и водочного заводов и плодов русских виноградных вин Николая Леонтьевича Шустова с сыновьями», открыл в Кишиневе коньячный завод «для выделки русского коньяка со всеми техническими усовершенствованиями, принятыми в коньячном производстве Франции». Завод успешно функционировал и в последующие годы. Крупными фабриками по производству и переработке табака, в том числе в Кишиневе, владели купцы С. С. Пантелеев и А. Н. Богданов, выделявшиеся в числе фабрикантов конца XIX в. объемом производства и технологией. Первый из них в 1881 г. открыл табачную фабрику в Кишиневе. Второй имел в Бессарабии предприятие первичной обработки листа, а его «Табачная фабрика А. Н. Богданова и К°» в Петербурге оказывала прямое воздействие на табачное дело в Бессарабской губернии (Анцупов, 1996, 143-144,147).

Измаил, оставаясь до середины XIX в. крупнейшим портом южной Бессарабии, привлекал многих русских купцов. Среди первых и самых богатых купеческих домов в Измаиле считались дома отставного майора Патеракия и купца 1-й гильдии Портнова (Свиньин, 1867, 310). С 30-х гг. здесь сложилось ядро крупных коммерсантов экспортно-импортных сфер (Севастьяновы, Стрельцовы и др.). До середины 50-х гг. XIX в. (то есть до передачи территории Южной Бессарабии в состав Молдавского княжества) русские среди местного купечества составляли до 30%.

Измаил являлся центром промышленного мукомолья. Здесь с 1879 г. действовала мельница А. Е. и Д. Е. Борисовых, производившая 8,5 пудов муки в год Среди владельцев мельниц в Измаиле был известный купец К. И. Иванов, – которому принадлежала крупнейшая мельница на юге Бессарабии с 40-сильным двигателем и 25 рабочими. Она производила муку (пшеничную – шести сортов, а ржаную – двух), которая поставлялась в Одессу, Болград, Рени, Вилково, а также продавалась в самом Измаил.

Как и в Кишиневе, русские купцы занимались здесь производством строительных материалов. В 40-е гг. XIX в. на предприятии промышленного купца А. Бухтеева трудилось 40 рабочих, изготовлявших в течение сезона 500 тыс. штук кирпича и 300 тыс. штук черепицы. Другой кирпичный завод в городе принадлежал купцу И. Киселевичу. На нем было занято 45 рабочих (Гросул, Будак, 1967,289). В 70–80-е гг. в Измаиле работал свечно-сальный завод, принадлежавший купцу К. Филиппову, производивший до 1 тыс. пудов свечей в год.

Важное торговое и экономическое значение в XIX в. играл Аккерман. Численность русских купцов в Аккермане была невелика, например, по данным за 1835 г., Аккерманское купеческое общество состояло из 64 семей, из которых русских семей с

детьми и домочадцами было 9 [27]. Однако среди аккерманских купцов русские, как из местных жителей, так и из числа иногородних, выделялись своими солидными капиталами. В первой половине XIX в. наибольшей известностью пользовались купцы А. Федоров, Я. Капустин, братья Корневы, Ф. Клочков и др.; в пореформенный период – Борисовы, Клочковы, Фомины, Кожемякины и др. Среди аккерманских купцов в 30-е гг. XIX в. известны семьи старообрядцев купцов 3-й гильдии Антипа Молчанова, Тихона Беляева, братьев Алексея и Ивана Лаврентьевых.

Одной из видных фигур бессарабского купеческого сословия являлся кишиневский 1-й гильдии купец-старообрядец Дмитрий Иванович Иноземцев. Как и многие купцы-предприниматели, свою коммерческую деятельность он начинал в торговле. В 30–40-е гг., будучи еще купцом 2-й гильдии, Д. Иноземцев занимался продажей галантерейных товаров, табака, различных вин. В 50-е годы начинает торговать железными изделиями (имел несколько торговых лавок – на городском базаре и на Золотой улице). Одновременно обращается и к производству – открывает воскобойное предприятие, включавшего восковой завод для топки и беления воска и завод по изготовлению свечей. Последний производил в год свечей желтого воска до 600 пудов и белого около 150 пудов для церквей области. Около 100 пудов белых свечей экспортировалось ежегодно за границу в Молдавию. В 60-е гг. на мануфактуре Д. Иноземцева работало 11 наемных рабочих (для сравнения: на других заводах такого рода работало, как правило, всего по 1 рабочему). Его годовой товарооборот исчислялся по тому времени огромной суммой – более 100 тыс. руб. серебром. Д. Иноземцев был известен не только как крупный предприниматель, но и как общественный деятель. Он активно участвовал в промышленно-общественной и городской жизни – неоднократно избирался гласным от купеческого общества в городскую думу, занимался благотворительностью [28].

Деловая инициатива купцов проявлялась не только в торгово-промышленной деятельности, но и в таком важном для Бессарабии деле, как городское строительство. Особенно быстро благоустраивался Кишинев, благодаря тем льготам, которые начиная с 1831 г. предоставлялись кишиневскому купечеству. «Кто видел Кишинев назад лет тому десять, – писал Д. М. Княжевич в 1843 году, – и припомнив, что он видел, сравнит с нынешним Кишиневом тогдашнюю безо всякого порядка разбросанную кучу крытых камышом и обнесенных плетневыми заборами домиков, тот не поверит глазам своим. В Новороссийском крае вообще города растут как грибы, но Кишинев не только растет, он и цветет сообразно с ростом» (Княжевич, Федоров, 1868, 49). Многие предприимчивые купцы активно занимались строительными частными и казенными подрядами. В числе подрядчиков находилось немало русских купцов (купцы 1-й гильдии Яков Богачев, Георгий Пронин, Павел Кошелев).

Таким образом, русское купечество, как иногороднее, так и укоренившееся в Бессарабии, местное, среди которого на протяжении XIX в. успели сформироваться целые купеческие династии, сыграло заметную роль в развитии производства и внутрирыночных отношений в самом крае и вовлечении его экономики в общероссийский рынок, в строительстве и благоустройстве городов, особенно Кишинева. Многие русские купцы «по уважению особенных заслуг» были удостоены звания «именитых», а позже «почетных граждан».

Примечания

[1] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Л. 160. Л. 1-7; Д. 218 а. Л. 1-5; Д. 105. Л. 14-22.

[2] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 114. Л. 4-6.

[3] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 259. Л. 7– 8 об.

[4] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 254. Л. 9-10.

[5] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 426. Л. 26-27.

[6] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 426. Л. 35.

[7] ПСЗ. Собрание второе. Т. V. № 3968.

[8] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 426. Л. 34-50 об.

[9] НАРМ. Ф. 84. Оп. 4. Д. 8. Л. 1-2.

[10] ПСЗ. Собрание второе. Т. V. № 3968; НАРМ. Ф.75. Оп. 1. Д. 474. Л. 48 об.

[11] Для некоторых городов Бессарабии срок действия был продлен. Указом Сената от 11 августа 1839 г. льготы Кишиневу были продлены с 1840 по 1850 год, а затем решением Комитета Министров – до 1860 г. Дополнительные льготы были предоставлены Измаилу и Рени.

[12] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 474. Л. 26-51.

[13] НАРМ. Ф.75. Оп. 1. Д. 526. Л. 1-43.

[14] Там же. Д. 619. Ч. 1. Л. 110-122.

[15] НАРМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1073. Л. 56; Ф. 75. Оп. 1, д. 619, ч. 1. Лл. 13-48; Ф. 134. Оп. 2. Д. 761. Лл. 1-23. (Данные включали общее число только российско-подданных купцов: бессарабских и иногородних (российских).

[16] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 810. Л. 391-398.

[17] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 526. Л. 1-43; Д. 619. Ч. 1. Л. 13-48; Д. 810. Л. 391-398; Д. 1033. Л. 20-48; Д. 1193. Л. 119-204.

[18] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 426. Л. 34-35.

[19] Там же. Л. 38.

[20] Там же. Д. 599. Л. 37.

[21] Там же. Д. 1141. Л. 8.

* *Балаган* – временная легкая деревянная постройка для ярмарочной торговли.

[27] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 486. Л. 10-12.

[23] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 1205. Л. 3-3 об.; Д. 1205. Л. 4-5 об. Ефим Федорович Гучков был одним из руководителей московской общины «федосеевцев» – одного из наиболее радикальных течений старообрядчества

[24] НАРМ. Ф. 399. Оп. 1. Д. 4. Л. 36.

[25] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 761. Л. 27-30.

[26] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 1073. Л. 20.

[27] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 873. Л. 1-3.

[28] НАРМ. Ф.134. Оп. 2. Д. 761. Л. 1-23

[29] НАРМ. Ф. 75. Оп. 1. Д. 761. Л. 27-30.

Литература

Ащупов И. А. Русское население Бессарабии и левобережного Поднестровья в конце XVIII–XIX в. Кишинев, 1996.

Боханов А. И. Крупная буржуазия России. М., 1992.

Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1812–1861). Кишинев, 1964.

Гросул Я. С., Будак И. Г. Очерки истории народного хозяйства Бессарабии (1861–1905). Кишинев, 1974.

Жуков В. И. Города Бессарабии (1861–1905 гг.). Кишинев, 1964.

Записки Бессарабского губернского статистического комитета («Правила временного правления Бессарабской областью. 1813 г.»). Т. III. Кишинев, 1868.

Липранди И. П. Из дневника и воспоминаний // Русский архив. 1866. М., 1867.

Каппелер А. Россия – многонациональная империя. М., 2000.

Княжевич Д. М., Федоров П. И. Город Кишинев в 1843 году // Записки Бессарабского губернского статистического комитета. Т. III. Кишинев, 1868.

Коциевский А. С. Роль беглых крепостных крестьян в формировании населения городов Южной Украины и Бессарабии во второй половине XVIII – первой половине XIX вв. // Проблемы исторической демографии СССР. Томск, 1982.

Накко А. Бессарабская область в историческом, экономическом и статистическом отношении. Кишинев, 1872.

Отечествоведение. Т. П. Южный край (Малороссия, Новороссия, Крым и земли Донского и Черноморского войска). СПб., 1866.

Очерки экономической истории России первой половины XIX в. М., 1959.

Первая всеобщая перепись населения Российской империи. Бессарабская губерния. Кн. III. М.-СПб., 1905.

Свиньин П. Описание Бессарабской области // Записки Одесского общества истории и древностей. Т. VI. Одесса, 1867.

Семенов-Тян-Шанский В. П. Россия. Т. XIV. Новороссия и Крым. СПб., 1910.

Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии. Т. III.Кишинев, 1907.

Халиппа И. Н. Город Кишинев времен жизни в нем Александра Сергеевича Пушкина. 1820–1823 гг. Кишинев, 1899.

Tomuleţ V. Componenţa etnica şi numerică a burgheziei comerciale Basarabia (anii 30-60 al sec. al XIX-lea // Almanah istoric "Clio" Ediţia, 1997.

Rezumat

Articolul prezentat este dedicat cercetării negustorimii şi burghezie comercial-industriale ruse din Basarabia în sec. XIX. Istoria şi izvoarele de constituire a păturii comercianţilor şi industriaşilor ruşi, evoluţia numărului lor, tipurile de bază a activităţii şi rolul lor în dezvoltarea producţiei şi relaţiilor de piaţă sunt studiate în contextul politicii economice şi de drept a Rusiei în această regiune naţională.

Cuvinte-cheie: negustorimea rusă, pătură socială, comercianţii ruşi, industriaşii ruşi, producţie, relaţii de piaţă.

Резюме

Данная статья посвящена изучению русского купечества и торгово-промышленной буржуазии Бессарабии в XIX в. История и источники формирования сословия русских торговцев и промышленников, динамика численности, основные виды деятельности и роль в развитии производства и рыночных отношений рассматриваются в контексте экономической политики России в этой национальной области.

Ключевые слова: русское купечество, сословие, русские торговцы, русские промышленники, производство, рыночные отношения.

Summary

This article contains a study of Russian merchants and industrial bourgeoisie of Bessarabia in XIX century. History and sources of formation of Russian merchants' and manufacturers' class, dynamics of their number, main kinds of activities and their role in the development of manufacture and market economy are analysed in the context of economic and law policy in Russian for this national diaspora.

Key words: Russian merchantry, class, Russian merchants, Russian producers, manufacture, market economy.

PAGINA TÎNĂRULUI CERCETĂTOR
СТРАНИЦА МОЛОДОГО ИССЛЕДОВАТЕЛЯ

И. МИГЛЕВ

В ИСКАНЕ ПАСХА МЕРТВЫХ ПОД НАЗВАНИЕ СОФИНДЕН
Част II
СОФИНДЕН В СЕВЕРОИЗТОЧНА БЪЛГАРИЯ

Във въведението към част I («Софинден в Добруджа») отбелязахме, че целта на настоящата статия е да проследи териториалното разпространение на хрононима Софинден в Добруджа и част от Североизточна България в двата му варианта: като поменален ден посветен на предците и като ден с предпазни функции, известен като Суфинден, Сувинден, Сух, Сув ден. Да го ситуира сред останалите поменални дни около Великден и се потърси отговор на няколко въпроса, чрез които би се защитила авторовата хипотеза, че Софинден не е усвоен от бесарабските българи от останалото християнско население в Буджак и Добруджа, а че този празник е част от традиционната българска празнично-обредна система, която те носят със себе си.

Такова изследване се налага от факта, че по различни причини тази софинденска тематика не е проучвана и без да са представени доказателства за твърденията, че Софинден не е български празник, автоматично се отнася към други духовни системи.

В първа част стана ясно, че Софинден и днес е популярен сред добруджанци, особено сред преселилите се от Северна Добруджа българи след Крайовската спогодба от 1940г. Той се знае и сред местното население, чиито родители и деди са дошли за препитание в Добруджа от различни краища на страната. Освен това се разбра, че за защита на авторовата хипотеза е необходимо да се извършат теренни проучвания и в други райони на Североизточна България, които не са били в румънско владение, за да се потърсят допълнителни доказателства в тази насока.

СОФИНДЕН ВЪВ ВАРНЕНСКО

Подборът на посетените села не е подчинен на някаква строга последователност, а е съобразен със съществуващите пътни връзки между Добруджа и Варненско в посока Добрич – Вълчи дол – Провадия – Каспичан – Шумен и Добрич – Нови Пазар – Плиска – Шумен и селата от околните общини. Известна целенасоченост има в подбора на населени места от Провадийско и Шуменско, откъдето има сведение за изселили се в Бесарабия и Северна Добруджа българи. Макар понеделника след Томина неделя и тук да е засвидетелстван и в двата му варианта – като поменален ден и като ден с предпазни функции, ще се спрем повече на села където е известен като Софинден.

Последното село от Добричко по обходния път за Вълчи Дол е Владимирово. Там живеят местни и преселници от Северна Добруджа. Преди идването на преселниците местните са празнували Червената събота, а сега всички заедно отбелязват Софинден.

Последователно се навлиза в няколко села, упоменати от Иречек и А. Манов като гагаузки (Иречек, 1974, 889; Манов, 1938, 52-53). Това са днешните Метличина, Караманите, Брестак, Червенци, Добротич, Есеница, Изворник, Тръница, Калоян, Михалич, Ген. Кантарджиево.

В Метличина Софинден е голям поменален ден, посветен на мъртвите. Приготвят нечетен брой подавки, като с една подавка се споменава отделна душа. До средата на миналия век са правили обща трапеза на гробищата. Изсъхналите през седмица хлебни храни поставят на водна пара и така се консумират.

Разпус е на Велики четвъртък и който има прясно умряло подава на гробищата, като оставя и по едно червено яйце на гробовете. На Великден раздават за здраве. Най-добре е да се подаде на овчар, но да не е турчин. "*На турчин може да подадеш, но вечер, като се прибират овцете и говедата, защото той не се кръсти. На него се дава за здраве на овцете и добитъка, а не за здраве на Исус Христос и хората, както е при християните*" (Метличина, 14-25). На Спасовден след като си подадат за отиващите си души на умрелите, устройват обща обредна трапеза, като мнозина приготвят курбан.

В с. Караманите Софинден се помни откакто е заселено селото. Дядовците на информаторката са преселени от Еленско. Гробищата се почистват преди Лазаровден. За Софинден се приготвят нечетен брой подавки от козунак, яйце, кравайче, варено жито, бонбони, дребни сладки. Най-напред подават "*за прясна душа*" и после за останалите починали близки. Една подавка се оставя да се споменат всички умрели: Разпускането душите на умрелите информаторката смята, че е на Великден, но не изключва възможността това да е и на Велики четвъртък, тъй като тогава раздават на 2-3 къщи по една филийка козунак и едно яйце за умрелите. Може да е и съботата преди Великден, когато козунак и яйца се раздават на гробищата, като оставят по едно яйце на пресните гробове, на които палят свещи (Караманите, 14-24).

Брестак е едно от големите села във Вълчидолска община. Тук Софинден е празнуван от незапомнени времена. Този ден не е известен под каквото и да е друго име. По време на разговора си позволявам да провокирам информаторите с някой специфичен поменален термин на турски език, но те не разбират за какво говоря. На Софинден раздават на гробището само яйца и козунак, без просфорки или други кравайчета. Отиването на гробищата става през целия ден, на родствени групи, като свещеника очита

гробовете поотделно или по няколко наведнъж. Подава се за отделна душа (Брестак, 14-26).

В село Червенци за душите на умрелите подават събота преди Томина неделя, но не знаят как се казва този ден. Това е задушница, за която приготвят нови козунаци и боядисват нови яйца с останалата боя от Великден. Първо подават на свещеника, за всички умрели, без да се споменава конкретно име. Информаторката е чувала за Софинден от старите, но не си спомнят за какво се отнася (Червенци, 14-23,1). Друга информаторка обаче знае, че Софинден е посветен на умрелите, но тъй като се разпространило, че понеделника е лош ден, започнали да подават за умрелите през съботата, когато се правят и другите задушници през годината (Червенци, 14-23,2).

Когато приготвят поменална храна никога не използват свинска мас, защото "*Свинята е мръсно животно и рови гробовете на умрелите*" (Червенци, 14-23,1). На Спасовден в четвъртък отиват рано на гробищата и подават за умрелите поменална храна в чиния заедно с чорапи, кърпи, може и дрехи. Всяка подавка е за отделна душа. Не са чували за Томина неделя и не знаят какъв е този ден" (Червенци, 14-23,1)..

Същите са поверията в съседните села, Михалич, Добротич, Калоян, Есеница, Изворник и Тръница. В Добротич правят Лазарска душница и подават за умрелите, като забучват по гробовете върбови клонки. На Връбница не ходят на гробищата. На Великден поставят по едно червено яйце до главата на децата и им казват, че дядо Господ го донесъл. По едно яйце */бореца/* поставят на домашната икона и вярват, че до следващия Великден то не се разваля. Когато някое дете се разболее, обтриват лицето му с него. На Великден подават на гробищата за умрелите, поотделно за всяка душа и общо за "*Който чака*" (Добротич, 14-31,1).

Лазарските песни в тези села са на български език. В Есеница на водачката на лазарските хора казват *башчийка*, а на последното момиче *куйручка*. За умрелите подават на Сиромах Лазар на циганките и на Лазарската задушница на гробищата. На гробовете забучват върбови клонки, а заран на Връбница си мият главите с вода в която има потопена върба за здраве и буйни коси.

"*На Великден заранта на рано отиват на гробищата първо децата, вкупом. Още по тъмно. Как не ни е било страх. Подават си едно-друго, козунак. След това отиват големите и подават за умрелите*"(Есеница, 14-33). Информаторката е чувала за Софинден от старите хора, но не си спомня какъв е този ден. В Изворник на Благовещене палят голям огън, прескачат го и казват"*Бягайте змии и гущери че идат татари, ще ви теглят с кантари*" (Изворник, 14-34).

В Тръница яйцето до главата на детето го донася "*Дядо Великден с куцото магаре*". "*С първото боядисано яйце на Велики четвъртък се обхождат нивите за берекет и с него се обтриват лицата на децата – за здраве. На гробищата се ходи без свещ и жар, не се кади тамян. Само се прелива и се поставят цветя*". "*На Софинден не се пере – за рани. Ако насееш нещо – ще изсъхне*". "*На Спасовден подаваме на гробищата, но без яйца. Каквото му е на сърце на човек: чиния, чорапи, терлици, забрадка, саксия с цвете. Правим курбан от агне, юрдечка, патка, но без кокошка. Добавяме още сърми, мляко с ориз и правим обща маса*" (Тръница, 14-35).

Великден е дянят в който се смята, че се разпускат умрелите в с. Калоян. Заранта на гробището раздават яйца и козунак, като оставят и на всеки гроб. На Велики четвъртък отиват на гробищата и поставят на всеки гроб по едно яйце, но не раздават. За Спасовден поменалната храна се поставя в чинийки заедно с чорапи, потници, кърпи (Калоян, 14-32).

В с. Искър има заселници от различни краища на страната. По тази причина поменалният ден посветен на разпуснатите души на умрелите е различен: на Велики четвъртък, на Великден, или втория Велики четвъртък. Умрелите се разпускат на Великден и на Спасовден ги прибират. Мнозина колят курбани: агне, кокошка, патка, но без свинско. Освен поменална храна си раздават чинии, канички, купички "*Да има в какво да си сложат храната умрелите*" (Искър, 14-29).

Почти във всяко село внимателно съм запитвал как се казват на гагаузки /турскси/ някои наименования от поменално-обредния реквизит, но запитаните отговарят, че не разбират турски и че те са чисти българи, да не ги бъркаме с приморските, *хасъл* гагаузи.

Софинден в Провадийско е празник, за който мнозина възрастни жени си спомнят, че по времето на техните майки и баби се е отбелязвал, но сега поменалния ден посветен на разпуснатите души на умрелите се отбелязва предния ден, Томина неделя. Някои извършват поменалните обредности през Велики четвъртък. И сега част от жителите на Провадия ходят в понеделник на гробищата и раздават поменална храна. Според информаторка, която продава свещи в църквата, преди няколко десетилетия Софинден е бил отбелязан в църковните календарчета, но след това неясно защо са го премахнали (Провадия, 14-48).

По подобен начин се отбелязва Софинден и в селата от *Сърта*. В Неново понеделника се знае като Софинден, но деня, посветен на умрелите е на Томина неделя, който се знае като Малък, Мъничук/ Великден. Причината да се замени празнуването на деня в неделя е разпространеното през десетилетията схващане, че понеделника е лош ден. През него не бива да се извършва никаква работа. Тогава умрелите са разпуснати и който пере изхвърля сапунката от прането върху тях. "*То може да не е праву дет ни праим кат нашти бабини, ами нати Великден е в неделя – на другата неделя по-приляга да е Малък Великден. Първиу е Голям Великден на Исус Христос, а другиу Малък Великден на разпуснаните*" (Неново, 14-49).

В неделя подават кравайчета и червени яйца. Кравайчетата са с малък отвор, който трябва да побере яйцето, но същевременно да не му дава възможност да излезе от другата страна. Подавките се носят в църквата и след литургията свещеника ги очита. Раздаването им става в църквата след което отиват на гробището и преливат гробовете. Свещи за умрелите през този ден палят само в църквата, където на земята има свещник с пясък.

Разпус е на Велики четвъртък. Още от сряда

след обяд ходят на гробището, носят пролетни цветя, почистват, преливат гробовете, а който има прясно умряло раздава. *"Още ут свечера са стягами за умрелити дет ша ги разпущат нущя. Тий са при Дяду Господ на нибету и ут там са спускат и сетне на Спасууден пак там ги прибират. Читвъртък на рану кат утивами на гробиту носим си ут къщи огню. Слагами в тамянката жар. Носим си и щума. Тъз жар ни угасва ду там. Кат идим на гробиту турями тамян и прикадявами и ут тъз жар си разпалвами огню"* (Неново, 14-49).

Жито, просфорки и червени яйца раздават на Велики четвъртък на гробището в с. Кривня, защото се смята, че през нощта умрелите са ги разпуснали. На тръгване оставят по едно яйце на всеки гроб. Някой ходят и си раздават още в сряда, а в четвъртък само преливат и оставят по едно яйце. На Томина неделя след литургия си подават за Малък Великден. Някои раздават на гробищата на следващия ден – Софинден, както са правили техните майки и баби (Кривня, 14-50). В чест на отиващите си души на умрелите подават на гробищата поменална храна още в сряда преди Спасовден. В четвъртък само прекадяват и преливат гробовете.

Същите са поверията и в с. Равна. На Малък Великден раздават на гробището червени яйца, просфорки, кравайчета. Очетената в неделя поменална храна някои раздават на Софинден, но в днешно време на този ден на гробищата не ходят. В сряда срещу Велики четвъртък раздават на гробищата постно в чиния. През един от четвъртъците до Спасовден в селото се е правело голям общоселски курбан за дъжд.

В Черковна Разпус е на Велики четвъртък. На гробището ходят в сряда и подават постно – жито, хляб, бонбони. Душите идват от небето. Очакват всички, без да се делят на грешни и не грешни. На разпети петък не се работи, не се сее нищо, защото ще изсъхне (Черковна, 14-41). През следващата неделя е *Мъничък Великден*. Преди се е отбелязвал в понеделник и се е знаел като Софинден, но сега споменават умрелите на Томина неделя след литургия. В църквата и на гробищата подават кравайче, червено яйце, козунак, кърпичка, герданче, стомничка със завързана на нея с червен конец паричка. Тогава всички умрели са разпуснати и през този ден обикалят около църквата, дома и гробищата. Умрелите в църква не влизат, защото може да не излязат. Душите им прехвърчат в локализираното гробищно и селско пространства без да се застояват на едно място. За това през този ден прозорците на къщите трябва да са отворени, за да могат свободно да влизат и излизат. Те трябва да се отварят и през всички Велики четвъртъци, съботите и неделите до Спасовден. За изпращане душите на умрелите подават още в сряда срещу четвъртък, за да могат те с време да тръгнат на път (пак там).

Още от предните векове е останало преданието, което се потвърждава и от писмени източници, че в Черковна, Равна и Кривня никога не са живели мюсюлмани, с изключение на някои, които са се пазарили сезонно за говедари и овчари. През XIX век от там е имало изселвания в Бесарабия и обратни завръщания или отсядане в Добруджа. Имената на тези села не са променяни.

В селата по пътя от Провадия за Суворово: Петров дол, Габърница и Неофит Рилски, за Разпус се смята първия Велики четвъртък. Тогава се раздава на гробищата за умрелите нечетен брой подавки: просфорки, яйца, козунак, стомничка, чашка, чинийка (Петров дол,14-74). Понеделника след Томина неделя е лош ден и не се предприема нищо свързано с умрелите (Неофит Рилски, 14-45).

На Велики четвъртък в с.Падина заранта на гробищата раздават яйца и козунак за пристигащите души на умрелите. Другото раздаване на поменална храна е в деня на прибирането им – Спасовден (Падина, 14-41).

В с. Блъсково също смятат, че Разпус е на Велики четвъртък, но мнозинството от неговите жители раздават червени яйца, кравайчета и козунак през *Великата събота*. Това се прави с цел *"Да имат умрелите и тий да посрещнат Великден"* (Блъсково, 14-40). Приготвят се нечетен брой подавки, но най-много до 9 броя. За Софинден знаят, че не трябва да се пере, защото сапунката се хвърля върху умрелите. През този ден на гробището ходи само който има прясно умряло. На Великден раздават за здраве на живите. За поставеното червено яйце под възглавницата казват: *"Дядо Великден доди у дома. На Христос Воскресе донесе ни червени яйца"* (пак там).

Разпус е на Великден в Доброплодно. Събота преди този ден се ходи на гробищата и се раздават яйца и козунак за умрелите. "Да има и те да си посрещнат Великден (с. Доброплодно, 16-26). Приготвят се *тек* раздавки. От Великден до Спасовден на гробищата не се ходи и не се раздава за умрелите. "*Даже помен не се прави през тези дни. Умрелите са разпуснати и нямат нужда от подавки. Трябва само прозорците да се оставят отворени и вратите понякога, за да могат да влизат и излизат когато си поискат*"(пак там).

Село Невша, което е разположено под Провадийското плато е образувано от преселили се в него жители на Сърта. Тук *Софинден* е голям поменален ден и информаторите се учудват, че освен него може да има и друг. Те дообясняват, че това е *Малък Великден,* посветен на разпуснатите души на умрелите. Според тях във всички села наоколо се отбелязва Софинден (с. Невша, 16-28).. На Софинден раздават яйца, козунак, сладки, но без просфора и жито. Споменава се поотделно всяка душа.

В гр. Девня някои подават на Светлата събота, други на Велики четвъртък, трети на Софинден (Девня, 16-30).

Макар и не основно, търсенето на Софинден се извърши и в някои гагаузки села във Варненско, по крайбрежната линия Балчик – Варна, но там има необходимост от по-задълбочени проучвания.

В с. Климентово за Софинден някои не са чували. За умрелите се подава на Връбница, Велики четвъртък и Спасовден (Климентово, 12-4). Други помнят този поменален ден като *Софинден* и като *Деветия ден на Иисус Христос* (Климентово, 12-5). Приготвят пресни козунаци и нови боядисани яйца, които раздават на гробищата със запалени свещи. До гроба на най-прясното умряло палят огън от който вземат жар и поставят в специален съд от глина / *тимиго*/ и като пуснат в него тамян, прекадяват около гробовете. На гробищата раздават на Спасовден

и Петдесетница, а за Св. Константин и Елена правят панаир в близката местност. За Томина неделя не е чувала (пак там).

Противоречива е информацията за понеделника след Томина неделя и в Ген.Кантарджиево. Помнят Деветия ден на Великден от своите родители, но в днешно време за починалите подават главно на Велики четвъртък.

За Софинден не са чували в Кичево, но знаят че понеделника е *Деветия ден от Възкресение Христово, Паскелле докузу* и след него може да се пере. След първия Велики четвъртък свещ палят на Спасовден. Тогава раздават за отиващите си души на умрелите кой каквото си приготви: платека, гъозлеми, питки, мляко с варено жито "*сютлю калюва*". Подавката се поставя върху чинийка. Стомнички раздават на Петдесетница. И тук не са чували за Томина неделя.

На Лазаровден раздават само на лазарките за лазаруването, но на Връбница отиват по тъмно на гробищата, палят свещи, подават за умрелите. "Майка ми на всеки гроб бучеше по една върба и мяташе отгоре й кърпа и казваше: "*Цяло лято да си имат сянка умрелите*". "*После вземаше кърпата, поставяше я отгоре раздавката и така я подаваше*". Не е чувала лазарски песни да се пеят на турски език (пак там).

Сряда срещу Велики четвъртък "*Илък першембе*" боядисват яйцата. От вечерта приготвят просфорки и рано в четвъртък първо свещеника очита храната и след това раздават на гробищата без да палят свещ и без да прекадяват. Умрелите се разпускат когато е Възкресение Христово. Разпус е "*Оллер чиклер гезе*", "*гезеермишлер*" (Кичево, 6-2). Според друга жена умрелите се разпускат на Велики четвъртък. "*Сутринта мама още по тъмно изкарва всичко което е приготвила на суднурмата, прекадява храната, прелива с малко вода наоколо и отиваше на гробищата. По тъмно отиваше и по тъмно се връщаше. Казваше, че първо се раздава за умрелите и после живите може да ядат* (Кичево, 6А-1). На Великден раздават за здраве и се поздравяват с Христос Воскресе "*Христос анеще*". Информаторката смята, че думата "анеще" е от гръцки произход. Освен вечерна и утрешна, ходят и на обедна черква "*юлен килисъ*".

Според баба Марийка и баба София, когато били малки не знаели да говорят по турски и после научили от другите. Дядовците им дошли от с. Цвятково Габровско и не знаели турски. Работили като строители и се оженили за християнки, които говорели турски. Като се върнали обратно в Цвятково, бащите им ги изгонили задето си взели жени, които малко разбирали български.

СОФИНДЕН В ШУМЕНСКО

В Шумен, на Североизток от града, в Нови пазар и Новопазарско Софинден е голям празник, посветен на разпуснатите души на умрелите. Така е в селата (Войвода, 14-53; Стан,14-54; Могила, 14-55; Беджене, 14-56; Дибич, 14-59; Габрица, 14-62; Кюлевча, 14-60). По данни на жени, които срещнах на гробищата на Софинден в Нови Пазар и Шумен, Софинден се прави и в родните им места: Върбица Преславско, Санадиново Плевенско, Смядово, Секулово и Грънчарово Силистренско. Мнозинството от информираните жени от Шумен и Нови пазар смятат, че душите на умрелите се разпускат сряда срещу Велики четвъртък.

На Софинден по пътя към гробищата на Шумен е стълпотворение от хора, частни автомобили, таксита и автобуси. В обръщалото на гробищния парк движението се регулира с представители на КАТ. На автобусите има специално изписани табели с надпис "За гробищния парк". Заранта свещениците извършват общоградска панихида за умрелите след което тръгват за околните села, където са поканени със същата цел.

Алеите на гробището в Шумен са изпълнени с идващи и отиващи си семейства, което продължава през целия ден. Освен преливане с вода, прекадяване и палене на свещи, мнозина са дошли с тесли и използват този ден за прочистване и облагородяване на гробовете. От личните ми наблюдения оставам с впечатление, че раздаването на поменални храни се извършва повече между роднини и близки, които изглежда са се договорили да отидат по едно и също време в гробищния парк.

На няколко пъти информатори отговарят, че Разпус е на самия ден Софинден. "*Днес се разпускат умрелите. Затова идваме и подаваме за техните души. Виж какъв народ е наоколо. Така е всяка година, но тази хората са повече, защото Софинден съвпадна с 1 май, който е почивен ден и хората са свободни. Но почти така е и през другите години. На този ден ни освобождават от работа за да дойдем на гробището*" (Шумен, 14-58,1).

Друга информаторка твърди, че още от тридесетте години е започнала да ходи с баба си по гробищата и Софинден е най-големият ден, посветен на умрелите, по-голям от Спасовден (Шумен, 14-61, 2).

Подобно на Шумен, още към 9 часа гробището в Нови Пазар е пълно с хора, дошли да отдадат почит към умрелите си близки. Мнозина от тях са родени в околните села. Софинден се е отбелязвал винаги в Нови Пазар и е най-големия ден посветен на разпуснатите души на умрелите, които са на земята от Велики четвъртък до Спасовден (Нови Пазар, 14-52, 1). Информаторка споделя, че когато баща й бил на 8 години, семейството му се преселило от Мала Азия, с. Коджа Бунар Турция. Там останали техни роднини, с които периодично се срещали. Те и сега празнували понеделника след Томина неделя като голям поменален ден и също се знае като Софинден (Нови Пазар, 14-52, 2). В Нови Пазар не знаят друг ден посветен на починалите около Великден, освен Софинден. Следващият е Спасовден.

Освен Софинден в с. Памукчи му казват още *Светлия Понеделник*. Тук смятат, че умрелите ги разпускат в петък срещу събота на Лазаровден. От думите на информаторката се подразбира, че това се отнася за всички седмици на годината и в неделя след обяд ги прибират. Затова всяка събота е задушница. Подава се за разпуснатите души на умрелите, *които са в отпуск*. От свещениците е чувала, че Разпус е на Великден, на Възкресение (Памукчи, 14-36).

В Мадара Софинден е голям общоселски поменален празник. За друг поменален ден не са чували. Когато турците от селото тръгвали през този празник да работят в полето, младежите ги спирали и не

ги оставяли да се трудят. Канели ги по домовете си и ги угощавали. Информаторката, която е раждана през 1914 г. споделя, че в Мадара българи и мюсюлмани живеели много задружно" (Мадара, 14-20).

За Софинден приготвят специални усукани козунячета в средата на които поставят червено яйце. След като свещеника очете поменалната храна на гробището, раздават я помежду си и се връщат в селото, където по съседски устройват общи трапези. Господ, който е на небето разпуска умрелите на Велики четвъртък и на Възнесение ги прибира при себе си. Заранта на Спасовден подават нови яйца, козунаци и варено жито, но никога ориз. Подавката трябва винаги да е със запалена свещ, а житото идеално чисто. *"Сега раздават в найлонови торбички за по-чисто, но торбичката не трябва да е завързана, защото умрелите само гледат подаденото, но не го ядат, само гледат"* (Мадара, 14-20).

Подобна е информацията и от селата Мараш, Радко Димитриево, Салманово. Такива вярвания за разпускане и прибиране душите на умрелите и раздаването на поменална храна в тяхна чест съществуват и в с. Дивдядово (Дивдядово, 14-43).

Мараш е в същия регион, но не отбелязват Софинден. Разпускането душите на умрелите е на Велики четвъртък, когато почистват гробовете и който иска раздава постна храна. Големият ден, посветен на починалите е втория Велики четвъртък. *"Тогава раздаваме червени яйца, козунак, пиатка, паничка или стомничка. Да има умрелите къде да си държат храната и водата"* (Мараш, 14-44).

В с.Хан Крум е трудно да се разбере кога точно е денят, когато се раздава поменална храна за разпуснатите души на умрелите. Колкото информатори – толкова мнения. Заселници има от различни краища за страната. Такива дни са: Първия и втория Велики четвъртъци, събота преди Великден – *Велика задушница*, Великден, събота след Великден, Софинден (Хан Крум, 14-38).

В с. Белокопитово понеделникът след Томина неделя е известен като *Софинден*. В близкото минало на този ден винаги са подавали на гробищата, но сега мнозина отиват след обяд на Томина неделя, защото свещеникът така е казал, а и тогава са на работа (Белокопитово,16-7).

Софинден се казва и в с.Върбак. Още го наричат и *Разметни понеделник*. Раздават яйца и козунак на гробището, без прусорки. Такива приготвят за останалите задушници (с. Върбак, 16-8).

В с. Макак, квартал на Шумен денят за подаване е *Софинден*. Приготвят се нови яйца и козунаци, раздават поне три подавки по съседи, като споменават конкретно имената на починалите. На Великден се подава за здраве, а на Софинден за умрелите. Преди е идвал поп да очита подавките, но сега новият не идва, защото не е от този край и не признава Софинден като поменален ден (с. Макак, 16-9).

Софинден се казва на понеделника след Томина неделя и в с. Царев брод. В с. Златна нива Каспичанска община на *Софинден* раздават поменална храна на гробищата, като по гробовете оставят яйца и козунак (с. Златна нива, 16-10). Според информаторката Софинден се отбелязва и в с. Върбяне.

В гр. Плиска за Разпус се смята Великден. Някои правят поменалния ден в събота срещу Томина неделя, а други в понеделник наречен *Софинден*. Също така се нарича и в родното село на информаторката – Сини вир община Каолиново (Плиска, 16-11). Друга жена, която е родена в с. Дебово Плевенско живее от тридесет години в Плиска и казва, че винаги е правила *Софинден* (Плиска, 16-12).

Информаторка от с. Стан показва просфорник и обяснява, че са анадолци, малоазийци, тракийци – чак от Дедеагач. Дедите й се преселили към 1905г. първо в Гюмюрджина – Гърция, после в с. Стан (с. Стан, 16-13). За умрелите подава в събота преди Великден. Други информаторки от същото село казват, че за умрелите се подава на *Софинден*. Старото население на селото винаги са правили така, но сега има много пришълци и всеки кара по своему.

В съседното село Зайче ореше денят е Софинден, но някои ходят на гробищата и на Първия Велики четвъртък (с. Зайче ореше, 16-14).

За умрелите подават на *Малък Великден* в с. Енево, общ. Нови пазар. Някои ходят на гробищата на Втория велики четвъртък (с. Енево, 16-14).

В Каспичан *Разпус* е сряда срещу *Велики четвъртък*, когато раздават постно, а поменалният ден *Софинден*. Гробищата на този ден винаги са били пълни с хора, а сега обикалят и доста цигани (Каспичан, 16-15,1). Три от информаторките са все от шоплука, но повече от тридесет години живеят тук и правят Софинден заедно с каспичанци. Една от тях споделя, че е родом от с. Пенкьовци Трънско и в родното й село този ден е също Софинден и се подава на гробищата (Каспичан, 16-15,3). Друга информаторка казва, че преди в родното й село Равна Провадийско се правело Софинден, но сега под влияние на поповете започнали да подават на Томина неделя, наричайки деня Малък Великден (Каспичан, 16-15,4). Така е запомнила и в родното село на съпругът си Марково: Софинден и Малък Великден. Преди в Равна ходели на Софинден рано на гробищата и всеки гледал да си подаде първи, да не чакат умрелите.

В с. Могила общ. Каспичан също отбелязват Софинден. Според информаторката много хора ходят на гробищата и заранта на Велики четвъртък, когато се разпускат душите на умрелите (Могила, 16-16). Така е и в с.Калугерица (с. Калугерица, 16-17).

Освен като Софинден, посветен на починалите, в с. Мътница казват, че *"това е и Разтурни понеделник, защото се разтурва Великдена, великденските празници. Подава се без просфора и жито"*(с. Мътница, 16-18).

СОФИНДЕН В ТЪРГОВИЩКО

За Голяма задушница през годината се смята съботата на Малък /Сиромах/ Лазар в търговишкото село Върдун. Тогава раздават за умрелите нечетно число подавки още от петък вечер. За умрелите подават на всички велики четвъртъци до Спасовден. (Върдун,3-21). Тогава ходят в сряда след обяд и всеки бърза да подаде, защото душите на умрелите се прибират. *"Всеки друг ден може и да не подадеш, но на този непременно трябва да отидеш на гробищата"* (Върдун, 3-21).

През съботния ден на 2007г. преди Томина неделя на път към Добруджа спрях в някои търговишки села. В с. Дралфа местният млад свещеник ме заве-

де го гробищата, но не влезе в тях, защото църквата забранявала през тези дни да се влиза в гробищата. Там имаше шест жени. Преливаха и си подаваха за умрелите. Чували са, че Софинден се отбелязва от някои села на областта, но не знаят точно в кои. Тук отбелязват *Червената събота, Червената задушница*, заради червените яйца (Дралфа, 16-1).

В с. Въбел квартал на Търговище за умрелите боядисват червени яйца в събота, на Томина неделя преливат с вода и вино гробовете, а в понеделник раздават яйца и козунак по съседи. На този понеделник му казват Софинден (Въбел, 16-2).

На Червената събота гробището на гр. Търговище е изпълнено с хора, които си раздават за умрелите. Няколко информаторки обясняват, че се правят четен брой пода-вки. Имало и такива, които идват на гробищата в понеделник и раздават за умрелите, но не знаят как се казва този ден (гр. Търговище, 16-4).

В с. Алваново ходят на гробищата на Втория ден на Великден. Носи се червено яйце и козунак и се оставя по гробовете. Преливат. За умрелите подават на *Третия Велики четвъртък* – след Томина неделя. Защото от Лазаровден до Томина неделя не се ходи на гробищата и първият подходящ ден е четвъртък. Раздават по съседи козунак, яйца, баница, бонбон. На Сиромах Лазар правят *Стомнена задушница*. Подават стомни и просфорки(с.Алваново,16-6).. На Връбница носят очетени върбови клонки, правят ги на венче и ги слагат на паметника или фенера. Не забиват на гроба. Голяма част от населението са преселници са от Елена Търновско.Рядко давали мома да излиза навън от селото. Женели се трети братовчеди. Най-много се женели за половинки от с.Въбел. *Дядовците й знаели турски*, но не е чувала да се наричат гагаузи (с. Алваново, 16-6).

СОФИНДЕН В РАЗГРАДСКО

За известното разградско село Топчий данните в етнографския сборник "Капанци" се потвърждават като ден, през който не се работи за *топалтък*, за предпазване от суша и болести (Василева, 1985, 122). Тук в съботата преди Софинден, наречена *Томина събота* в семействата където има скоро починал, раздават просфорки и червени яйца *"за нова душа"*. Разпускането душите на умрелите е на Връбница.

За *Голяма Задушница* в това село смятат съботата на *Сиромах Лазар*. Подават си на гробищата още в петък вечерта. Раздават си просфорки, които са все същите, както за останалите задушници. Подобно на други места, на Спасовден до обяд раздават за отиващите си души на умрелите. Приготвената поменална храна се поднася във вид, който не й дава възможност лесно да се разпилее, а черешите се късат с опашките, за да не бъдат изпуснати. *"Понеже почвали вече да ги прибират, на който раздали, той си го взема и заминава, а другия, който изпусне, навеждал се да ги вземе и го биели, карат го насила. Подаваме питка хляб с топченце, прусурник се казва – дървен печат. Без дупка в средата. За жена ще направиш така, кат гривничка, герданче, а за мъж бастун ша сложиш"* (Топчий, 3-16).

В с. Брестовене Разградско, което е на двадесетина километра от Топчий в посока силистренска Добруджа, понеделника след Томина неделя се знае и като Софинден, през който се ходи на гробищата и се раздава поменална храна за умрелите. (Това сведение получих от свещеника на гр. Алфатар, който е роден в с.Брестовене Разградско. В селото има преселници от Северна Добруджа).

Събота преди Великден, наречена *Червената събота* /задушница/ е денят за поменаване на умрелите след тяхното разпускане в с. Малко Враново Русенско. На гробището се раздава нечетен брой подавки от козунак и червени яйца. Това се повтаря и на Спасовден (Малко Враново, 3-17).

От представената информация за обходените около четиридесет села във Варненско и Шуменско се вижда, че в повечето от тях понеделника след Томина неделя се празнува като ден, посветен на паметта на починалите предци. Както в Добруджа, така и тук информаторите споделят, че са наследили празника от своите предци, но нямат представа защо се казва "Софинден".

Освен като поменален ден и тук, в Североизточна България в някои населени места понеделника след Томина неделя се знае като ден с предпазни функции, през който не трябва да се извършва домашна и селскостопанска работа.

След като гробищните паркове в Шумен, Нови Пазар, Каспичан и селата около тях и тези от Сърта бяха обходени през две поредни години (2006-2007) и поменалният ден бе засвидетелстван да се отбелязва на Томина неделя като Малък Великден и през понеделника като Софинден, няма никакво съмнение, че освен в Добруджа и Бесарабия, Великдена на умрелите със сигурност се почита като поменален ден посветен на предците и в голяма част от Североизточна България. От жените информаторки омъжени в този регион се получиха интересни сведения, че Софинден се отбелязва и по техните села, където са родени, в: Търговищко, Русенско, Плевенско, Търновско, Бургаско, Сливенско, Ямболско, даже Софийско в близост до границата със Сърбия. Тези непроверени свидетелства не могат да послужат като довод да се приеме, че Софинден се отбелязва в посочените региони на България, но все пак дава повод да се мисли, че този ден не е съвсем неизвестен сред населението от другите краища на страната.

Откриването на Софинден във Варненско и Шуменско и днешното му практическо проявление е достатъчно основание да се приеме като доказателство в защита на авторовата хипотеза, че този ден не е усвоен от бесарабските българи и добруджанци от останалото християнско население сред което живеят, а че той е изконна българска поменална традиция.

Няма нужда да се спираме подробно на функционалното многообразие на Софинден, защото ще трябва в голяма степен да повторим обобщеното за Добруджа. Само ще отбележим следното:

- понеделника след Томина неделя и тук е поменален ден
- някъде се знае и като ден с предпазни функции

- в някои населени места се отбелязва с двете му функционални особености

Освен това присъствието на Софинден в тези региони дава възможност да се направят някои изводи:

- сред населението от Провадийското плато – Сърта, понеделника е познат като Софинден, но в днешно време поменалните обредни действия се извършват главно на Томина неделя, която се споменава като *Малък Великден*.

- тази подмяна е станала под влияние на свещениците от региона.

- за изместването на поменалния ден в неделя от значение е и неудобният понеделник, който е работен ден, като се има в предвид, че такъв ден не е фиксиран нито в празнично-обредния календар, нито в календара на църквата [1].

- без никакво съмнение може да се твърди, че в Шуменско и Новопазарско Софинден еднозначно се знае и отбелязва като поменален ден посветен на предците. Сред това население е по-малко познат като Малък Великден.

- сред няколкото села от Вълчидолско, чиито жители са споменавани в научната литература като *вътрешни* гагаузи прави впечатление, че в едно село знаят и отбелязват Софинден *открай време*, а в съседно нему не са чували за такъв ден [2].

- И тук част от информаторите съобщават, че дедите им са се преселили по тези места от вътрешността на България. Сведенията за такива преселения обаче са по-малки, което иде да подскаже, че тукашното население в по-голямата си част живее от векове на тази територия.

- при една сравнителна съпоставителност се забелязва, че там където населението се смята за *старо*, понеделника след Томина неделя се знае като поменален ден, някъде отбелязван в неделя. Там където родовата памет е съхранила сведения за населените места откъдето са дошли тук дедите им, понеделника след Томина неделя се знае и като поменален ден, и като ден с предпазни функции. В тези населени места около Великден съществува специален ден, посветен на мъртвите. Това са или съботните преди и след Възкресение Христово, или Великите четвъртъци от тези седмици.

- За разлика от сведенията за Добруджа, където голяма част от местното население смята, че Софинден е донесен от преселилите се българи от Северна Добруджа, тук за такова влияние между преселници и местни не може да се говори. Напротив, може да се говори за влияние на местното население върху преселилите се от различни краища на страната българи в отбелязването на Софинден.

- Както в Добруджа, така и във Варненско и Шуменско мнозина от преселилите се по тези места българи в началото на XX век смятат, че Софинден е традиция която е съществувала и по техните краища във вътрешността на страната.

- Прави впечатление, че неделята след Великден – *Томина неделя* не е популярна сред населението от разглежданите региони: Бесарабия, Добруджа, Североизточна България и твърде малко се знае за Тома Неверни. Може да се приеме, че този термин се използва главно от учените, занимаващи се с тематиката.

***

От всичко казано до тук следва да се направят три основни извода:

1. Софинден като поменален ден посветен на мъртвите предци се отбелязва и в началото на XXI век от:

- бесарабските българи и гагаузи без изключение.

- добруджанското население, което се е преселило в Южна Добруджа от Северна след Крайовската спогодба от септември 1940 г.

- населението в Провадийско – Сърта, в Шуменско, Новопазарско и Вълчидол-ско.

2. В населените места в Доруджа и обходената част на Североизточна България, където техните жители помнят откъде са се преселили дедите им от вътрешността на страната, Софинден се знае като поменален ден и като ден през който не трябва да се извършва никаква домашна и селскостопанска, известен като Суфинден, Сухинден, Сух ден.

3. Поменалният понеделник след Томина неделя е традиция и сред част от гагаузкото население по Черноморското крайбрежие на Добричко и Варненско, известен като Софинден, Кичук Паскелле и Паскелле докузу.

От направените изводи се вижда, че Софинден категорично и днес е поменален ден сред бесарабските българи, преселниците от Добруджа и сред старото население на изследваните райони в Североизточна България.

Докато за присъствието му в традициите на бесарабци и т.н. *преселници* от Северна Добруджа може да се приемат доводите за руско, малоруско, румънско и молдавско влияние, то какво да кажем за вековното му отбелязване от населението на голяма част от Североизточна България, която никога не е била териториално владение на румънската държава. Под каква форма и по какъв начин тези "чужди" традиции са попаднали и усвоени от старото население на тези краища. Ние считаме, че такова влияние е абсолютно невъзможно.

Откриването на Софинден в изследваните от нас територии на Североизточна България във висша степен показва, че този голям поменален ден посветен на мъртвите, който се отбелязва в понеделника след Томина неделя е вековна българска традиция. Тази традиция е съхранена и днес въпреки каноните на българската православна църква, която не само не признава Софинден като поменален ден, а продължава да убеждава неговите носители да не раздават поменална храна на гробищата, или да правят това на Томина неделя, след църковната служба. Въпреки че също в нейните канони е написано, че от Лазаровден до Томина неделя – включително помени за умрелите не се правят.

Народната есхатологична култура се е съобразила с това изискване на църквата и още през първия следващ ден – понеделник, някъде вторник, е отредила специален поменален ден, посветен на починалите предци. Такава е традицията и днешните поменални практики на всички източни и южни славяни.

Хипотезата за вековната българска принадлежност на Софинден може да бъде подкрепена и с доводи от друг, историко–демографски, фолклорно-наративен и апокрифен характер, но това не влиза в задачите на настоящата статия.

Литература

Василева М. Календарни празници и обичаи // Сб. Капанци. София, 1985.

Иречек К. Пътувания по България. София, 1974.

Манов А. Потеклото на гагаузите. Техните обичаи и нрави в две части. Варна, 1938.

Информатори: Варненско

Бльсково Рада Йорданова Танушева род. 12.11.1919 г. Опис 14-40

Брестак Величка Добрева род.22.03.1935 г. Опис 14-26

Девня Опис 16-30

Доброплодно Станка Лазарова Димитрова р. 1934 г. Опис 16-26 Добротич Димка Христова род. 13.05.1920 г. Опис14-31,1

Есеница Ганка Петрова Дякова род.25.09.1932 г. Опис 14-33

Изворник Еленка Жекова Нейчева род.17.04.1931 г. Опис 14-34

Искър Марийка Кирова Георгиева род. 1928 г. Опис 14-29

Калоян Калина Иванова Минкова род.08.06.1926 г. Опис 14-32

Кичево Марийка Опис 6-1 София Опис 6-2

Караманите Йорданка Няголова Желева род. 14.01.1923 г. Опис 14-24

Климентово Калуда Опис 12-4

Недялка Опис 12-5

Кривня Иринка Кунева Георгиева род. 07.07.1929 г. Опис 14-50

Метличина Янка Жекова Петрова род. 27 юли 1926 г. Опис 14-25

Невша Йовка Златева Стойчева р. 1939 г. Опис 16-28

Неново Стояна Симеонова Жекова род. 18.09.1921 г. Опис14-49

Неофит Рилски Пенка Енева Колева род.1922 г Опис 14-45

Падина Къмша Недева Желева род. 21.07.1935 г. Опис 14-51

Петров Дол Екатерина Тодорова род. 1934 г Опис 14-47

Провадия Сарафка Георгиева Янкова Опис 14-48

Тръница Славка Георгиева Братанова род.19.05.1947 г. Опис14-35

Червенци Тана Пеева Симеонова род. 1.III.1930 г. Опис14-23,1

Гана Опис14-23,2 Черковна Станка Неделчева Христова род. 14.09.1927 г. Опис 14-41

Информатори: Шуменско

Белокопитово Станка Василева р. 1935 г. Опис 16-7

Върбак Василка Цонева р. 1928 г. Опис 16-8

Дивдядово Добра Петрова Кунева род. 14.02.1931 г. Опис 14-43

Енево Опис 16-14

Зайче ореше Опис 16-14

Златна нива Николинка Чернева Атанасова р. 1938 г. Опис 16-10

Калугерица Милка Стоянова р. 1942 г. Опис 16-17

Касничан Еленка Янкова Петрова р. 04.05.1926 г. Опит 16-15,1

Тимка Стоянова Русева р. 02.08.1933 Опит 16-15-3

Катя Петрова Бахнева р. 21.10.1933 г. Опис 16-15-4

Мадара Станка Иванова Станчева род. 20.01.1914 г. Опис 14-20

Макак Цанка Борисова р. 06.09.1947 г. Опис 16-9

Мараш Йорданка Савова Панчева род. 31.10.1941г. Опис 14-44

Могила Опис 16-16

Мътница Стоянка Николова Хаджиева р. 06.05.1934 г. Опис 16-18

Нови Пазар Павлина Анева Петрова род. Юли 1924 г. Опис14-52,1

Веска Жекова Наскова Опис 14-52,2

Памукчи Живка Павлова род. 03.01.1942 г. Опис 14-36

Стан Петкана Григорова Атанасова р. 27.03.1931 г. Опис 16-13

Хан Крум Панка Василева Иванова род. 05.05.1931 г. Опис 14-38

Плиска Иванка Димитрова Добрева р. 1927 г. Опис 16-11

Иванка Ненова Стоева р. 12.02.1924 г. Опис 16-12

Шумен Тонка Христова Шопова род. 29.12.1929 г. Опис 14-58

Анка Камбурова род. 25.12.1934 г. Опис 14-61

Информатори: Търговищко

Алваново Станка Тодорова р. 1929 г. Опис16-6.

Въбел Иванка Тодорова Йорданова р. 22.11.1921 г. Опис 16-2

Върдун Стоянка Радева Желева род. 21.07.1938 г. Опис 3-21

Дралфа Опис 16-1

Търговище Вярка Добрева Станкова р. 09.12.1933 г. Опис 16-4

Информатори: Разградско

Брестовене Отец Иван, свещеник в гр. Алфатар род .с. Брестовене Опис 14-2

Дряновец Маринка Петрова Димитрова род. 12.01.1933 г. Опис 3-16

Топчий Маринка Петрова Димитрова род. 12.01.1933 г. Опис 3-16

Малко Враново Русенско Пенка Димитрова Атанасова род. 14.01.1940 г. Опис 3-17

Примечания

[1] Засвидетелстването на Софинден и Малкия Великден в селата от Сърта става много трудно, тъй като в днешно време в тях почти няма население. Малкото възрастни жители се притесняват и боят да общуват, защото има много случаи на злонамерени действия от страна на непознати. По тази и други причини те не са склонни да дават точна информация за отбелязването на празника в близкото минало, а отговарят със стандартни изречения, че правят каквото им каже свещеника. Освен това в понеделник младите са на работа и няма с кого да отидат до гробищата, а и там е обрасло с буренаци.

[2] За разлика от крайморските гагаузи във Варненско и Каварненско, с чието по-възрастно население свободно може да се общува и на турски, тук този език не може да се използва, защото гледат на интервюиращия с подозрение и постоянно повтарят, че са чисти българи.

Rezumat

Prezentul articol constituie partea a doua a lucrării publicate în numărul V al revistei şi reflectă particularităţile sărbătorii calendaristice „Paştele morţilor" (Sofinden) în Nord-Estul Bulgariei. Bazându-se pe materialele sale de teren, autorul cercetează minuţios diferenţele locale din saele bulgare şi găgăuze din Nord-Estul Bulgariei. În articol se face concluzia că Sofinden este cunoscut de bulgarii şi găgăuzii (atât de băştinaşilor cât şi de imigranţi) din regiunea dată şi este o tradiţie arhaică bulgară.

Cuvinte-cheie: sărbătoare calendaristică, „Paştele morţilor"; Sofinden, Bulgaria de Nord-Est.

Резюме

Настоящая статья представляет собой вторую часть работы, опубликованной в Vномере журнала и освещает особенности календарного праздника «Пасхи мертвых» (Софинден) в Северо-Восточной Болгарии. Опираясь на свои полевые материалы, автор подробно исследует локальные различия в болгарских и гагаузских селах Северо-Восточной Болгарии. В статье делается вывод о том, что Софинден известен болгарам и гагаузам (как старому населению, так и переселенцам) указанного региона и является архаичной болгарской традицией.

Ключевые слова: календарный праздник, Пасха мертвых, Софинден, Северо-Восточная Болгария.

Summary

This article is the second part of the work published in the V[th] volume of the journal. It dwells on the peculiarities of the calendar holiday 'Easter of the Dead' ('Sofinden') in North-eastern Bulgaria. Using his field materials, the author considers in details local differences in Bulgarian and Gagauzian villages of North-eastern Bulgaria. The conclusion of the article is the following: Bulgarians and Gagauzians (old population as well as newly-settled one) of the mentioned area know of Sofinden – it is an archaic Bulgarian tradition.

Key words: calendar holiday, 'Easter of the Dead', Sofinden, North-eastern Bulgaria.

Н. С. ДУШАКОВА

ОСВЕЩЕНИЕ ЛИПОВАНСКОГО ЖИЛИЩА В ТРУДАХ АВТОРОВ XIX–XX ВЕКОВ

(к постановке проблемы)

Традиционное жилище занимает важнейшее место в системе этнической культуры. Представляя собой самостоятельный феномен культуры, жилище может служить источником для изучения социальной структуры, характерной для того или иного этноса, его хозяйственной деятельности, этнической истории, традиционной культуры. Поэтому его исследование видится актуальным.

В сегодняшней науке существует целый ряд работ, посвящённых традиционному восточнославянскому жилищу. Среди них работы Д. Зеленина, Рамма, Л. Нидерле, В. Герамб, М. Едемского, В. Суслова, Н. Костомарова, В. Смирнова, М. Русова и др. Несколько позже имели место этнографические исследования Е. Бломквист, Л. Желтова, М. Зениной, Л. Чижиковой, И. Верняева и др.

В данной статье представлен обзор накопленных в этнографической науке работ по жилищу русских-старообрядцев Бессарабии (липован), проживающих на нашей территории с конца XVII века.

Из исследований, посвящённых проблематике восточнославянского жилища, необходимо остановиться на монографии Д. Зеленина «Восточнославянская этнография» (Зеленин, 1991). Д. Зеленин выделил два основных типа восточнославянского жилища, которые различаются по двум главным признакам: высота над уровнем земли и материал. Дома первого типа ставятся на землю, так что полом служит земля. К. Рамм назвал этот тип восточнославянского наземного жилища низким домом, а сами славяне называют его *хатой* [1]. Хата отличается ещё и тем, что к улице она обращена не фронтоном, а длинной стороной. Деревянный пол внутри хаты покрывает обычно лишь небольшую её часть и служит местом для сна. Крыша хаты всегда четырехскатная, округлая. Этот тип жилища встречается на Украине, у южнорусских и у белорусов. Другой тип восточнославянского жилища – севернорусская *изба*. Она строится на сооружении из брёвен – нижнем, нежилом этаже (подполье, подклет, подъизбица), который нередко используется как кладовая или хлев. Этот тип дома обращён к улице фронтоном, а крыша у него почти всегда двускатная (Зеленин, 1991, 290–291).

В начале XX века наиболее распространённым жилищем восточных славян являлись дома трёхкамерного типа: жилое помещение, сени и чулан либо другая комната. Нередко можно было встретить и дома двухкамерного типа, особенно если часть сеней отведена под чулан или даже под жилую комнату. Вход в жилое помещение всегда проходил через сени (Зеленин, 1991, 300).

Кроме этого, у Зеленина приводится информация о типах крыши, её конструктивных особенностях в разных регионах, о строительстве печи, об общем плане жилища восточных славян, украшениях на домах и мебели, а также обычаях, связанных с жилищем.

По И. И. Верняеву, «для всех вариантов русской традиционного жилища был характерен единый принцип внутренней организации. Главным, структурообразующим фактором было положение печи. По расположению печи русская изба имела четыре типа внутренней планировки: северно-среднерусский, восточный южнорусский, западный южнорусский и западнорусский. Угол по диагонали от печи считался «красным», наиболее почетным. Здесь располагалась божница с иконами, стоял стол. Место у печи предназначалось для стряпни. Между печью и противоположной стеной устраивали дощатый настил для сна – полати. В конце XIX – начале XX в. развилась тенденция разделять единое пространство избы на комнаты с помощью занавесок, дощатых перегородок. Стала отделяться «кухня», «зала» или «передняя» комната, зал» (Верняев 2006, 23).

А. К. Байбурин в своей работе «Жилище в обрядах и представлениях восточных славян» (Байбурин, 1983) рассматривает жилище в семиотическом аспекте. Работа состоит из двух частей: в первой автор останавливается на обрядах, предваряющих и сопровождающих строительство жилища, и обрядах, совершаемых при переходе в новое жилище. Во второй части представлены семиотические аспекты организации внутреннего пространства восточнославянского жилища: автор рассматривает значимые

элементы жилища (двери, окна, матицу, углы дома, печь, пол, потолок) сквозь призму их символического значения и в связи с этнографическими особенностями жилища восточных славян.

В труде «Русские», изданном под редакцией В. А. Александрова, И. В. Власовой и Н. С. Полищук в Москве в 2005 году, приводится информация о русском старообрядчестве, его истории, особенностях быта. Упоминаются и ряд особенностей, связанных с жилищем старообрядцев России. К примеру, в Верхокамье у старообрядцев до нынешнего времени сохранилась традиция ставить глинобитные русские печи, кирпич применяют лишь для выкладки труб. Для старообрядчества в целом характерна чистота в жилище. У старообрядцев Забайкалья сохранилась традиция мыть дома снаружи два раза в год. Замкнутость, нежелание общаться с «иноверцами» привели к тому, что у многих старообрядцев в доме есть так называемая «поганая посуда» – для чужих (Русские, 2005, 716 – 717).

В главе, посвящённой жилой, хозяйственной и общественной застройке, приводится информация о русском жилище с XI века до нашего времени. Описываются особенности конструкции, планировка жилищ разных регионов. Есть некоторая информация о жилище русских Молдовы. В частности, на начало XX века для них был характерен западнорусский или украинско-белорусский план избы. В таких избах печь была расположена справа или слева от входа, а её устье направлено к длинной боковой стене, т. е. находилось возле входной двери. Передний угол располагался «в передней части избы, но угол, где происходило приготовление пищи, перемещался к двери. За боковой стеной печи, до передней торцевой стены, устраивался деревянный настил для сна (пол, примост). Над примостом делали полати. Недалеко от примоста обычно стоял сундук, к потолку подвешивалась люлька» (Русские, 2005, 283).

Любопытные особенности русского старообрядческого жилища на Нижней Печоре приводит Т. И.Дронова (Дронова, 2001). В частности, «на дверях их домов было по две ручки: одна расположена повыше – для «истых» староверов, друга пониже – для «мирских»» (Дронова, 2001, 43). Исследовательница тоже упоминает об отдельной посуде для мирских, которая имелась во многих старообрядческих семьях и хранилась чаще всего за печью (Дронова, 2001, 42).

Отрывочные сведения о жилище старообрядцев уже непосредственно Бессарабии XIX – начала XX века находим в некоторых историко-этнографических описаниях нашего края.

Так, в работе известного русского этнографа А. С. Афанасьева-Чужбинского «Поездка в Южную Россию. Очерки Днестра» содержится несколько упоминаний о липованском жилище. Одно из них касается жилища в местечке Маяки на левом берегу Днестра: «…хозяйка, ласково приветствовав меня, ввела в хорошо убранную комнату, передний угол которой уставлен древними иконами в богатых окладах…» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 416). Впечатление этнографа от липованского жилища в Белоусовке: «женщина пустила меня в большую чистую комнату» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 205). А вот и другое упоминание: «Как оглянулся на стены, у меня душа так и вошла в пятки. Кажется, что в эту хату со всего света собрались большие чёрные тараканы и не только на стенах и потолке, но везде – на столе, на окнах, а у печки сидели такими кучами, что страшно вымолвить». Тут липованка объяснила гостю: «где тараканы в доме, там и благословение» (Афанасьев-Чужбинский, 1863, 186).

Описание старообрядческого жилища XIX века находим в очерке И. Г. Бахталовского «Посад Вилков»: «…остов дома делали из дерева, переплетали камышом и верёвками, обмазывали илом или глеем, привозимым из Дуная, накрывали камышом, в окна вставляли стёкла, а не пузыри, печки устрояли из сырца, топили камышом, огонь добывали из кремня кресалом, освещали дом рыбьим жиром» (Бахталовский, 1881, 21).

В сборнике научных статей о русских и русской культуре Молдовы «Вне России», вышедшем в Кишиневе в 1997 году, есть статья Натальи Абакумовой «И вдали от России храня свой закон и обычай. Русское население Молдавии конца XVIII – начала XX века: этнографические аспекты историографии». Исследовательница делает обзор литературы по русскому населению Молдовы. Что касается непосредственно липованского жилища, она приводит свидетельства Н. Надеждина, учёного-исследователя, который внёс большой вклад в развитие русской этнографии XIX века: «Весь домашний быт их», – речь идет о старообрядцах Молдавии, – «есть быт наших околомосковских поселян: та же русская изба с углами и крышей под князек, с русской печью, даже с русскими ухватами, кочергою и помелом…» (цит. по Абакумовой, 1997, 16).

В своей монографии «Русское население городов Бессарабии XIX века» Наталья Абакумова-Забунова отмечает, что к традиционным национальным особенностям материальной культуры, особенно стойко сохранявшимся русскими жителями Бессарабии, относится русская печь (Абакумова-Забунова, 2006, 281).

В Одессе издаётся периодический научный сборник, посвящённый прошлому и настоящему старообрядцев: «Липоване: история и культура русских-старообрядцев». До сих пор вышло 5 номеров журнала. В некоторые из них вошла информация и о жилище. В частности, в пятом номере есть статья Грябан Виктории Владимировны и Чучко Михаила Константиновича «Традиционное жилище буковинских липован в исследованиях австрийского архитектора К. А. Ромшторфера» (Грябан, Чучко, 2008). Авторы статьи отмечают, что работы австрийского архитектора являются ценным источником по изучению традиционной культуры липован Буковины, поскольку они содержат профессиональные описания их жилища. В 1890 г. Ромшторфер опубликовал брошюру «Крестьянский дом на Буковине», в которой дал краткую характеристику сельского жилища различных этнических групп Буковины, в том числе и липован. Через 2 года вышло более полное исследование Ромшторфера о буковинском сельском строительстве «Типы хозяйственных построек в герцогстве Буковина», отдельный параграф в котором посвящён липованскому жилищу. В нем на примере одного конкрет-

ного дома даётся описание жилища старообрядцев. Исследователь отмечал бедность липованского дома, который при этом по пространственной организации напоминал венгерское и немецкое жилище. В задней части прихожей располагался амбар с кадками для фруктов, а овин и конюшня примыкали к жилой части дома. Четверть площади жилой комнаты занимала печь с лежанкой. На поперечных потолочных балках изображался крест (что также свойственно румынским, русинским и немецким домам). В углу напротив печи были размещены иконы, которые закрывались створками. «Перед иконами висела лампадка. Образы были убраны лентами и платками, что делало их похожими на домашние алтари» (Грябан, Чучко, 2008, 173).

В четвертом номере журнала размещена статья А. Пригарина «Комплекс организации пространства (крестьянский двор и его постройки)», в которой кратко рассматривается план усадьбы в селе Мирное, вспомогательные постройки на территории усадьбы, а также строительные приемы, некоторые конструктивные особенности жилища старообрядцев села Мирное, внутреннюю организацию и интерьер этих жилищ, дается краткий обзор обрядов, связанных со строительством дома, характерных для села Мирное. Интересно, что исследователь отмечает наличие двух принципиально разных типов жилища у старообрядцев до начала XX века. Это невысокая двухкамерная постройка с чамурной крышей-потолком – т. н. бурдейка – и хата (наличие потолка и камышовой крыши – главное отличие от бурдейки). Второй тип жилища был традиционным для всех районов проживания восточных славян в новое время. Автор статьи прослеживает сохранение этнической специфики традиционной культуры старообрядцев на материале жилища: это бытование бани, обычай крепить икону над дверьми, расположение печи в противоположном углу от входа в некоторых липованских постройках и многое другое (Пригарин, 2007, 54-72).

Непосредственно проблематикой русского жилища Молдавии занималась Л. Н. Чижикова. В третьем номере «Советской этнографии» за 1973 год вышла её статья «Этнографические особенности русского населения Молдавии», в которой уделено внимание и некоторым особенностям старообрядческого жилища Молдовы. Исследовательница отмечает, что «в русских сёлах Молдавии сформировались своеобразные особенности жилища, отличающие его от построек центральных районов России. (…) сельские постройки в исследуемых районах впитали в себя многие особенности, свойственные домостроительству в междуречье Прута и Днестра, а также в южных и отчасти в западных районах Украины» (Чижикова, 1973, 33). Внешние русские дома почти не отличались от молдавских. Это были низкие постройки, обмазанные глиной и побеленные снаружи. Крыши были четырехскатными соломенными или камышовыми, позже – черепичными и гонтовыми. В начале XX века на юге Молдавии имело место распространение двускатной крыши, что связывается с влиянием южно-украинских построек. Для современного архитектурного облика старообрядческих жилищ характерно значительное увеличение высоты постройки, большие окна, облицовка наружных стен цементом, застеклённая веранда, обилие деревянных резных украшений, раскраска архитектурных деталей и стен в яркие тона. Чижикова говорит о «западнорусской» планировке внутреннего помещения. При этом отмечается любопытная особенность: в отличие от молдаван, в больших русских семьях парадная хата превращалась в жилую, отапливаемую русской печью. Для второй половины XIX – начала XX века была характерна трёхкамерная планировка жилища, последующее ее усложнение происходило за счёт устройства в задней половине сеней сначала кладовой, а потом кухни. Исследовательница проследила ряд культурных взаимовлияний, отразившихся на особенностях старообрядческого жилища. Так, под влиянием молдавской культуры сформировался стиль украшения комнат в яркой цветовой гамме, с обилием ковров, вышивок. Как и у украинцев, у старообрядцев дома обычно расположены в углу усадьбы, на некотором расстоянии от забора, окнами на солнечную сторону; а в южных районах кроме основного широко распространены более примитивные дома – т. н. «бурдейки» (без чердачного перекрытия). В старообрядческом жилище Молдавии сохранились особенности русского жилища центральных и северных районов России: это традиция строить бани. Под влиянием русских бани стали строить и в ряде молдавских и украинских сёл (Чижикова, 1973, 34-36).

В интернете опубликована статья Л. Н. Свинцовой «Традиции, культура, особенности быта старообрядцев», где содержится упоминание о старообрядческом жилище: «В зависимости от доходов хозяина дома, окон по фасаду дома было от трех до восьми. Непременным условием были высокие резные двустворчатые ворота с крышей и калиткой (форткой). Все ручки, завесы, засовы, украшения на дверях и воротах кованые» (Свинцова, Интернет).

Таким образом, если жилище восточных славян сравнительно хорошо изучено, в этнографической науке накоплено достаточное количество работ по данной проблематике, то всё ещё есть отдельные регионы, жилище которых не было должным образом освещено в этнографической литературе. Практически неизученным представляется жилище старообрядцев Бессарабии (липован). Сведения о нём отрывочны, и их очень мало. Поэтому обобщение накопленного материала с использованием новых собранных этнографических материалов представляет собой перспективную научную проблему.

Примечания

[1] По Зеленину, «слово «хата» заимствовано восточными славянами в значении постройки, сделанной из глины или обмазанной глиной» (Зеленин, 1991, 314).

Литература

Абакумова Н. И вдали от России храня свой закон и обычай. Русское население Молдавии конца XVIII – начала XX века: этнографические аспекты историографии // Вне России. Сб. научных статей. Кишинёв, 1997.

Абакумова Н. Русское население городов Бессарабии XIX века. Кишинев, 2006.

Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. 2. Очерки Днестра. Спб, 1863.

Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.

Бахталовский Г. Посад Вилков. Историко-статистический и бытовой очерк. Кишинёв, 1881.

Бломквист Е. Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов (поселения, жилище, хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник.

Верняев И. Русские: Этнографическая характеристика. Учебно-методическое пособие. Санкт-Петербург, 2006.

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

Дронова Т. Старообрядчество на Нижней Печоре // Этнографическое обозрение. № 6, М., 2001.

Желтов Л. Русская баня и старинный северный быт// Этнографическое обозрение. № 3, М., 1999.

Зеленин Д. Восточнославянская этнография. Москва, 1991.

Зенина М. Жилище подмосковных сёл второй половины XIX – первой половине XX века // Этнографическое обозрение. № 1, 2000.

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

Русские. Под ред. В. А. Александрова, И. В. Власовой, Н. С. Полищук. Москва, 2005.

Свинцова Л. Н. Традиции, культура, особенности быта старообрядцев // www.starover-pomorec.lv/index.php?link=89&name=svincova.htm

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

Чижикова Л. Этнографические особенности русского населения Молдавии // Советская этнография. № 3. М., 1973.

Rezumat

În acest articol sînt analizate lucrările etnografice dedicate casei lipovenilor din Basarabia, care locuiesc pe teritoriul nostru din secolul XVII.

Cuvinte cheie: casă, clădire, staroobreadţi, ruşi, etnografie.

Резюме

В данной статье приводится обзор накопленных в этнографической науке работ по жилищу русских-старообрядцев Бессарабии (липован), проживающих на нашей территории с XVII века.

Ключевые слова: жилище, постройка, старообрядцы, русские, этнография.

Summary

The article contains an overview of ethnographic works devoted to the houses of old believers (Lipovanians) in Bessarabia living on our territory since XVII-th century.

Key words: house, building, old believers, Russians, ethnography.

E. OPREA

MOTIVE MAGISTRALE DE UNIVERSALITATE DIN „HAMLET" ŞI „DON QUIJOTE" ÎN CONTEXTUL RENAŞTERII

Eternele figuri Hamlet de William Shakespeare şi Don Quijote de Miguel de Cervantes reprezintă culmile Renaşterii tardive, figuri generatoare de mit, devenite indispensabile codului cultural european. Scopul acestei cercetări rezidă în reconsiderarea acestor personaje-mitologeme în cadrul epocii care le-a generat în lumina literaturologiei contemporane, fapt realizat prin identificarea motivelor magistrale: cel al rebeliunii universale reprezentat de Hamlet şi cel al restaurării armoniei întruchipat de Don Quijote, completate de alte motive adiacente. Investigarea acestora pune în lumină valoarea eroilor renascentişti, care au dat naştere unor fenomene socio-culturale de mare răsunet european ca hamletism şi quijotism, aspecte ce vor servi drept subiect de cercetare ulterioară.

Pornind de la cercetătorul francez Jules Michelet are loc idealizarea superficială a Renaşterii drept o splendidă epocă dominată de o armonie majoră, tendinţă datorată realizărilor considerabile din această perioadă de ordin cultural. Vom adera la poziţia că Renaşterea este un fenomen literar şi cultural de tranziţie (Pavlicenco, 2004, 8) de la Evul Mediu spre Epoca modernă, care instituie un tablou specific al lumii ce se deosebeşte de cel medieval, caracterizat prin armonie, spirit de ierarhie. Să urmărim procesul de tranziţie mai îndeaproape.

Un exemplu elocvent de stabilitate şi armonie ar fi catedralele în stil romanic construite din piatră, cupolele lor simple şi sobre, zidurile puternice, ce le transformă în nişte fortăreţe ce vin să scoată în evidenţă „unitatea şi armonia universului, să proslăvească originea lor divină" (Istoria şi filosofia.., 1998,192). Această recunoaştere a superiorităţii forţei divine impune subordonarea şi apariţia dogmatismului. Renaşterea italiană vine să dezmintă aceste postulate, introducând cultul pentru omul „măsură a tuturor lucrurilor" şi omul creator. Cercetătoarea I. Danilova, confruntând semantica oglinzii în cultura medievală şi cea a Renaşterii, menţiona cu privire la oglinzile veneţiene din perioada cvatrocentro: „pe ramele cărora erau situate imaginile alegorice ale planetelor. Privindu-se omul renascentist îşi vedea faţa pe fonul cerului înstelat, în centrul universului, loc pe care omul medieval îl rezerva doar Domnului Dumnezeu" (Danilova, 1975, 150-151).

O altă lovitură concepţiilor medievale o face discipolul lui N. Copernic Giordano Bruno, care în dialogurile sale lansează ideea cu privire la infinitatea universului şi omul creator, iar în tratatul „De gli eroici furori" elogiază avântul eroic, demonstrând că „spiritul e inseparabil de corp, e aceea raţiune pură, ce, în felul său, e inseparabil de corp, de spirit, de cosmos" (Pavlicenco, 2000, 214). Geniu enciclopedic el fundamentează prin opera sa un panteism de tranziţie de la Evul Mediu spre Renaştere.

Odată cu dispariţia certitudinilor în echilibrul medieval apare îndoiala adusă de elanul, dorinţa de a şti, lansarea, căutarea dezinteresată. Dar tot acum apare neliniştea şi neîncrederea omului, care având nevoie de certitudini, de un pământ solid sub picioare, dar şi de un orizont deschis, un teritoriu al zborului imaginaţiei, pendulează tragic între ele. Căutările creării unui model autentic nou al lumii în epoca Renaşterii aduce cu sine durerea, neliniştea, tragicul – nu doar pentru că tragică era soarta creatorilor ei, însăşi lumea s-a dovedit a fi tragică. Tragismul epocii ce reiese din starea de criză de care este cuprinsă societatea la eşecul suferit de prăbuşirea idealurilor renascentiste şi-a găsit expresie plenară în opera lui Shakespeare, apreciată drept „filosofia tragicului" (Curs de prelegeri.., 1992, 15). Vom demonstra în rândurile ce urmează că în cultura Renaşterii se conturează două tendinţe definitorii, cristalizată în motivele de disperată revoltă şi încercare de a aduce în armonie universul zdruncinat.

Cu o forţă copleşitoare îşi face apariţie motivul dezarmoniei în Hamlet. „S-a destrămat legătura timpului", „veacul şi-a ieşit din ţâţâni" - aceste tălmăciri ale lapidarului „the time is out of joint" shakespearean redau, fiecare în felul său una şi aceeaşi imagine – o lume zdruncinată, despicată, tragică. Pe bună dreptate afirmă distinsul savant L.Pinskii că în raportul om – univers „Tragedia lui Shakespeare, începând cu „Hamlet", demonstrează criza concepţiei eterne de raţionalism şi integritate a personalităţii, criza vieţii sociale şi cosmice, conştientizarea „putreziciunii" în Regatul danez, în sistemul întregii ordini sociale (Danemarca este lumea)" (Pinskii, 1971, 262). Hamlet caută cu înfrigurare adevărul şi descoperindu-l, se revoltă împotriva societăţii şi a orânduirii e, indignarea individuală atingând parametrii universali. Imaginea sugestivă a ontogenezei licăreşte şi în hamletianul monolog ironic-amar „sufletul îmi este atât de apăsat, încât acest frumos tărâm pământul, îmi pare un promotoriu sterp; acest prealuminat baldachin, văzduhul, vedeţi, acest măndru firament ce se înalţă deasupra noastră, această boltă falnică împodobită cu scântei de aur, cum să spun, nu-mi pare alta decât un vălmăşag odios şi infect de miasme" (Trad. Leon d. Levîţchi şi Dan Duţescu) (Shakespeare, 1987, 362).

Eroul cade în lupta împotriva răului, însă rămâne fidel idealului său, prin aceasta triumfând asupra răului. Drama şi măreţia lui Hamlet sunt cele ale unei întregi generaţii de umanişti, din care făcea parte şi Shakespeare. „Eroul este, de fapt, un umanist ce descoperă contradicţiile epocii sale şi conştientizează necesitatea luptei împotriva răului, dar şi imposibilitatea de a interprinde ceva de unul singur împotriva acestui rău" (Pavlicenco, 2004, 150). De aici, după părerea noastră reiese îndoiala de care e cuprins sufletul lui Hamlet, trăsătura definitorie a lui, care a fost interpretată ulterior de romantici drept apanaj al eroului romantic, parte componentă a acelui "mal du siècle".

Motivul revoltei universale se completează în cultura Renaşterii cu motivul singurătăţii nelimitate. Fapt determinat de L. Vâgotskii "Noi suntem detaşaţi de cer, cum s-a detaşat odată pământul. Tristeţea se iscă din această eternă detaşare, în însuşi "eu" , în faptul că eu nu sunt tu, nu totul din jurul meu, că totul – şi omul şi piatra, şi planetele sunt solitare în marea tăcere a eternei nopţi... Fiecare din noi e infinit de solitar. Pe baza acestei tristeţi originare este ridicat "Hamlet". Însă – cum menţionează în continuare autorul – pe parcursul tragedii se restabileşte unitatea suspendată, depăşirea detaşării... sensul tragediei constă anume în această reunire" (Vâgotskii, 1968, 492-493). Observaţia remarcabilului cercetător e certă cu privire la încercările din cultura renascentistă de a integra lumea zdruncinată, descompusă; depăşirea dezarmoniei universale. Dar o astfel de încercare de a restaurare a unităţii distruse şi-o asumă alt mare personaj, produs tot al Renaşterii tardive. E vorba de Don Quijote – premergătorul şi confratele doamnei Bovary, a cneazului Mâşchin. El cu adevărat este animat de dorinţa vie de a institui dreptatea, armonia şi înaltele valori umane. Adevărul, după cum afirmă regretata R. Kleiman, e că "Don Quijoţii nu pot instaura armonia în această lume" (Kleiman, 1985, 46), sarcina aceasta rămânând deschisă pentru epocile ulterioare.

Ceea ce-l uneşte pe Don Quijote de Hamlet, în calitate de eroi-entuziaşti, este setea globală de armonie, de înlăturare a "morbului lumii". Această sete nu-i permite eroului drept moral să trăiască liniştit în La Mancha, în timp ce lumea e tragic dezintegrată. Don Quijote, "una din cele mai splendide exemplare de umanitate pe care le-a creat literature timpurilor" (Drîmba, 1970, 278) trăieşte într-un moment istoric de răscruce, când vechea ordine este răsturnată şi când omul nou se vede obligat să caute noi principii universal-valabile. De aceea atitudinea acestui renascentist crepuscular va fi ambiguă, contadictorie, "pendulând intre iluzie şi adevăr, între uriaşi şi morile de vânt, între "to be or not to be", ca Hamlet între bun-simţ şi nebunie" (Zamfirescu, 1970, 291). Concepţia lui Don Quijote despre om, care trebuie apreciat nu după proveniența socială, întrucât "obârşia înaltă se moşteneşte, pe când virtutea se capătă, şi virtutea are preţ în ea însăşi, pe când obârşia înaltă nu" (Cervantes, 1969, 62) vădeşte un umanism activ-dinamic. Încercările lui Don Quijote de a reînvia idealul "secolului de aur", de a lupta împotriva nedreptăţilor şi de a afirma dreptatea în lume nu se încununează cu succes. Realitatea deformează aspiraţiile eroului, iar Don Quijote, în loc de a face bine, aduce prejudicii. Conflictul din roman e unul concret-istoric (nu un conflict dintre vis şi realitate, cum ar părea la prima vedere superficială), dictat de confruntarea unui tablou al lumii perimat cu altul nou, în ascensiune. Astfel, în romanul său, Cervantes "inaugurează un nou tip de conflict literar: confruntarea omului marcat de aspiraţii nobile cu realitatea străină şi ostilă acestor aspiraţii, conflict tipic pentru romanul social şi literatura realistă de mai târziu" (Pavlicenco, 2004, 122).

Deci cale-ntoarsă nu există, spre o armonie stabilă ca a Evului Mediu. De aici cu adevărat eroicele încercări de a integra lumea dar pe un alt fundament. Crearea unui nou model al lumii armonioase alcătuieşte chintesenţa romanului rabelaisian. "Universul spaţio-temporal al lui Rabelais – e un cosmos din nou descoperit al Renaşterii... Rabelais în romanul său parcă deschide nemărginitul cronotop universal al vieţii umane" (Bahtin, 1975, 391).

În cele expuse anterior am efectuat o trecere în revistă a principalelor motive renascentiste, sprijinite pe cultul omului, ideologia umanistă, şi anume:

- motivul dezarmoniei;
- motivul singurătăţii nelimitate;
- revoltei universale împotriva fundamentului acestui Univers;
- încercarea de a-l aduce în armonie;

Magistrale fiind motivele revoltei universale a personalităţii şi al restaurării armoniei pe care se axează protagoniştii capodoperelor „Hamlet" şi "Don Quijote".

Epoca Renaşterii trecând prin grele încercări în lupta pentru descătuşarea şi dezvoltarea individualităţii în final arată că acest ideal al umaniştilor e lipsit de temelii în realitatea vieţii. Declinul Renaşterii a pus în faţa întregii omeniri problema pe care e greu s-o soluţionezi univoc: ce ideal e mai bine să urmezi – idealul Evului mediu sau pe cel al Renaşterii; idealul unităţii ierarhice armonioase sau idealul autodezvoltării, autoafirmării şi autoexprimării individualităţii. De aici reiese actualitatea acestor splendide poeme despre om: Hamlet şi Don Qijote. Fiecare din noi în căutarea sensului existenţei ne frământă aceiaşi problemă: ce ideal să urmăm? „to be or not to be"-ul hamletian.

Literatura

Cervantes M. Iscusitul hidalgo Don Quijote de la Mancha. În 4 vol. v. IV. B.: EPL, 1969.

Curs de prelegeri la istoria şi teoria culturii universale / Red. Gajos V. Partea 2. Ch.: USM, 1992.

Drimba O. Istoria literaturii universale v. 1. B., 2004.

Istoria şi filosofia culturii/ coord. G. Socolov. Ch.: FEP, 1998.

Pavlicenco S. Problemi di estetica in „De gli eroici furori"//Giordano Bruna e il Rinascimento quale prospettiva verso una cultura europena senza frontiere. Atti del seminaro internazionale e interdisciplinare di Bucarest, 2000.

Pavlicencu S. Caiet de studiu la literatura universală. Epoca Renaşterii. Vol. 2. Ch.: Litera, 2004.

Shakespeare W. Opere complete. B.: Univers, 1987, vol. 5.

Zamfirescu I. Istoria literaturii universale V. 1. B., 1970.

Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Выготский Л. Психология искусства. М., 1968.

Данилова И. А. Портрет в итальянской живописи кватроченто // Советское искусствоведение. 74. М., 1975.

Клейман Р. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. К.: Штиинца, 1985.

Пинский Л. Шекспир. М., 1971.

Rezumat

Autoarea examinează eroii capodoperelor omonime Hamlet şi Don Quijote în contextul umanismului Renaşterii, identificând motivele magistrale: al revoltei universale şi cel al restaurării armoniei.

Cuvinte-cheie: umanism, revoltă universală, armonie

Резюме

Автор рассматривает героев мировых шедевров Гамлет и Дон Кихот в контексте гуманизма эпохи Возрождения, выявляя магистральные мотивы произведений: всемирного бунта и попытка восстановления гармонии.

Ключевые слова: гуманизм, всемирный бунт, гармония.

Summary

The author examines the heroes of the world masterpieces Hamlet and Don Quijote in the context of Renaissance conception of humanism, revealing the magisterial motifs of works: the motif of universal rebellion and the motif of restoring harmony.

Key words: humanism, universal rebellion, harmony.

А. ФЕЛЬКЕР

ВОСПОМИНАНИЯ О ПУШКИНЕ В БЕССАРАБИИ: ОПЫТ ТИПОЛОГИЗАЦИИ

Период южной ссылки А. С. Пушкина, в частности, время его пребывания на территории Бессарабии и связанные с этим события – проблема, достаточно подробно проработанная в пушкинистике (Трубецкой, 1983, 3-17; Кушниренко, 1999). В рамках ее исследования особое внимание было уделено роли данного периода в становлении Пушкина как поэта и художника слова (критический анализ произведений), установлению подлинности свидетельств и сведений о нем, реконструкции событий его кишиневской жизни и деталей быта. Проблема истинных и лже-воспоминаний и публикаций в периодической печати множества кишиневских знакомых (настоящих, либо ложных) Пушкина историй, связанных с ним, укладывается в рамки изучения городского фольклора, где все многообразие «легенд» (вариант, россказней) и «бытовых мифов» о герое возможно рассмотреть с применением инструментария этнографического исследования. Источниками подобных легенд отчасти стали и наиболее ранние работы по исследованию жизни и творчества Пушкина: труды П. И. Бартенева, А. Яцимирского, А. Н. Шимановского, воспоминания А. Ф. Вельтмана, В. П. Горчакова, И. П. Липранди, П. И. Долгорукого, Ф. Ф. Вигеля и других авторов.

Как известно, А. С. Пушкин пробыл в Кишиневе с 1820 по 1823 гг. За это время он успел стать одной из самых обсуждаемых фигур тогдашнего кишиневского «света». Поликультурная обстановка города начала XIX века вкупе с характером и нравом поэта приводили, к тому, что город ежедневно наполнялся слухами о выходках и «проказах» Пушкина. Со временем многие из них породили массу противоречивых свидетельств, приукрашенных нередко выдуманными подробностями. Как было отмечено выше, в историографии данный вопрос исследован с точки зрения разграничения правдивых воспоминаний и подложных фактов, в рамках же этой публикации мы обобщим воспоминания о поведении Пушкина во время кишинёвской ссылки (истинные и претендующие на то, чтобы быть правдой), применив метод типологизации (условной) на

материале местных преданий. Исходя из обширного материала, воспоминания фиксируют внимание на определенных аспектах поведения и конструируют А. С. Пушкина в следующих ипостасях (по причине ограничения рамками статьи, ниже приведены лишь несколько примеров из мемуаров):

• *«Скучающий повеса»*

Образ сложился исходя из писем и дневников поэта. Так А. Тургенев 30 мая 1822 г. пишет в письме кн. П. Вяземскому: «Он (Пушкин – А. Ф.), сказывают, пропадает от тоски, скуки и нищеты» (цит. по Лукьянов, 1999). Часто именно скукой объясняют его поведение на кишинёвских «вечерах», которые нередко заканчивались скандалами и вызовами на дуэль.

• *«Дамский угодник, бабник»*

Сложился благодаря сообщениям о поведении Пушкина в кишинёвском обществе (на балах он занимался «несложным волокитством»), в частности, по воспоминаниям В. Горчакова: «…мы вместе с ним кутили и куролесили…» (цит. по Кушниренко, 1999, т. I, 67). И. Липранди сообщает: «Говоря о балах в Кишиневе, я должен сказать, что Пушкин охотно принимал приглашения на все праздники и вечера, и все его звали. На этих балах он участвовал в неразлучных с ними занятиях – любил карты и танцы» (там же: 98). Один из знакомых поэта пишет в письме: «Об Александре Пушкине сказывали мне, что он ведет жизнь беспутную, бродит по кабакам, делает долги, и весь в рубище…» (там же: 129). В пользу этого образа говорит и тот факт, что одной из первых книг, взятой у И. Липранди была популярная тогда работа Овидия «Искусство любви». Отдельного внимания заслуживает тема общения ссыльного поэта с кишинёвскими красавицами. Их было множество, но все они оцениваются как «мимолетные увлечения», начиная от пресловутой недотроги – Пульхерицы Варфоломей, Елены Соловкиной, Марии Эйхфельдт, легендарной гречанки Калипсо Полихрони или Марии Ралли до жены кишиневского помещика Инглези цыганки Людмилы Шекора, или Елены Гартинг, жены бывшего бессарабского губернатора М.Н. Гартинга, которая жила одна, открыто, не отличаясь строгим поведением (см. Грабовская, 1995). Известно, что сам Пушкин говорил: «Более или менее я был влюблён во всех хорошеньких женщин, которых знал», а экзотика кишинёвского быта лишь подогревала его интерес. И. Липранди предполагает, что ни одна из всех бывших тогда в Кишиневе женщин не могла порождать в Пушкине ничего, более временного каприза, объясняя это ограниченностью многих в развитии умственных сил.

• *«Чудак»*

Пушкинские чудачества заслуживают особенного внимания. Например, по воспоминаниям А. Ф. Вельтмана: «Он носил ногти длиннее ногтей китайских ученых. Пробуждаясь от сна, он сидел голый в постели и стрелял из пистолета» (цит. по «Жизнь Пушкина...», 1987, 463). П. И. Долгоруков подтверждает это сообщение: «…и когда из Киева прислан был для препровождения туда обоза француз Фурнье, …оказавшийся знакомцем Пушкину, то в тот же день я его отвез к Пушкину, которого мы застали без рубашки, сидящего на постели с поджатыми ногами, и по обыкновению окруженного исписанными листочками бумаги» (цит. по Кушниренко 1999, т. II, 112-113). Отметим, что о стрельбе Пушкина из пистолета хлебными мякишами в потолок комнаты, снимаемой у И. Инзова, помнят многие, тем более удивительно, что этот элемент отсутствует в воспоминаниях Долгорукого. Или: крупно поссорившись с начальником полиции Тодором Балшем, и узнав о намерениях последнего поквитаться с обидчиком, Пушкин заказал себе тяжелую железную палку в 18 фунтов. Он часто ходит с ней по городу. Об этой палке много говорили. Пушкин же вскоре научился владеть ею «с легкостью, достойною известного в свое время фехтовальщика Мортье» (там же, 110-111). Нельзя обойти стороной и любимую поэтом красную феску, приобретённую в Кишиневе. Поэт очень часто появлялся в ней и не снимал даже во время последующей ссылки в Михайловском. Интересны сообщения о том, в каком обычно виде Пушкин предпочитал передвигаться по Кишиневу. Главным свидетелем оказалась П. В. Дыдицкая. Её сообщения, однако, некоторыми авторами ставятся по сомнение: «Бывало, Пушкин часто гулял в городском саду. Но всякий раз он переодевался в разные костюмы. Вот уж смотришь – Пушкин серб или молдаванин, а одежду ему давали знакомые дамы. Молдаване тогда рясы носили. В другой раз смотришь – уже Пушкин турок. А когда же гуляет в обыкновенном виде, в шинели, то уж непременно одна пола на плече, а другая тянется по земле. Это он называл: по-генеральски» (цит. по Хазин, 1987, 196).

• *«Картёжник, игрок»*

В Кишиневе, с его скудным набором возможных развлечений игра в карты была одним из преобладающих. Бартенев (1861, стлб. 1160) говорит, что Пушкин значительную долю времени отдавал картам. «Тогда игра была в большом ходу и особливо в полках. Пушкин не хотел отстать от других: …он пристрастился к азартным играм и потом всю жизнь не мог отстать от этой страсти …Скучная, порою, в Кишинёве жизнь, сама подводила его к зелёному столу». Играли чаще всего в банк, штос, экарте. Или: «Он садился за игру, которую оставлял только для того, чтобы, поужинав, снова приняться за неё. Это бывало в десять часов вечера и продолжалось до утра. Страсть к картам вместе с дуэлями заполняла его жизнь» (цит. по «Жизнь Пушкина...», 1987, 390).

• *«Влюблённый в цыганку»*

Тема «Пушкин и цыгане», пожалуй, самая благодатная для сотворения и развития фольклора, полного местного колорита. Существует свидетельство Екатерины Стамо, дочери помещика Ралли, во владениях которого, произошла легендарная встреча поэта с табором. Б. Трубецкой выяснил точную дату пребывания Пушкина в Долне: с 28 июля по 20 августа 1821 года, в селе Бурсук (Трубецкой, 1987, 304-306). Однако Л. Бартенев (1861) и А. Шимановский (1900), жившие в XIX веке, утверждали, что

поэт встретился с табором во время поездки в Измаил с И. Липранди, а Е. Францова выдвинула свою, совершенно не соотносящуюся ни с одним из вариантов, версию развития событий (Францова 1897). Но, что важнее всего, после посещения поэтом Долны, там появился его «потомок». По воспоминаниям Георге Безвиконного: «Так нам рассказала баронесса Елена Хюбш фон Гросстхал, владелица имения Вэрзэрешть, племянница Михаила Замфираке Ралли, сказывая, что в Юрчень жил один цыган – **по традиции** (выделено мной – А. Ф.) – потомок Пушкина» (цит. по Кушниренко, 1999, т. I, 321).

Выше были перечислены основные категории, в которые вмещаются многочисленные воспоминания о пребывании Пушкина в Кишиневе. Вопрос об интерпретации этого материала биографами в рамках сложившейся к тому или иному периоду традиции «прочтения» Пушкина – задача уже иного уровня, для решения которой необходимо проанализировать исторический контекст доминирования той или иной концепции в историографии. В частности, мы полагаем, что объявление Д. П. Горчакова автором поэмы «Гавриилиада» несет в себе определенную знаковость. В завершение приведем меткую фразу И. Д. Якушкина (1905, 50): «Вообще Пушкин был отголоском своего поколения, со всеми его недостатками и со всеми его добродетелями».

Литература

Бартенев Л. Пушкин в Южной России // Перепечатано из газет «Русская речь» и «Московский вестник», №№ 85-104 (отдельный оттиск). М., 1861.

Грабовская В. Кишинёвские красавицы в рисунках Пушкина. Кишинёв, 1995.

Жизнь Пушкина, рассказанная им самим и его современниками. Переписка, воспоминания, дневники. В II томах. М., 1987.

Кушниренко В. В стране сей отдаленной... (летопись жизни А. С. Пушкина в Бесарабии, Каменке, Киеве и Одессе). Кишинэу, 1999.

Лукьянов А.В. Александр Пушкин в любви. Ростов-на-Дону, 1999 / http://page.divo.ru/lukas/pushkin/p01.htm#contents

Синдаловский Н.А. Пушкинский круг. Легенды и мифы. М.–СПб, 2007.

Трубецкой Б. Пушкин в Молдавии. Дополненное издание. Кишинев, 1990.

Ученая, литературная и художественная Бессарабия. Сост. П. Драганов. Кишинев, 1911.

Францова Е. А. С. Пушкин в Бессарабии (из семейных преданий) // Русское обозрение, № 1,2,3. Спб, 1897.

Хазин М. Г. «Твоей молвой наполнен сей предел...». Кишинев, 1987.

Шимановский А. Н. 1900. Александр Сергеевич Пушкин (о пребывании его в Кишиневе в связи с предыдущей и последующей жизнью). Кишинев, 1900.

Якушкин И. Д. Записки. Спб., 1905.

Rezumat

În acest articol se încearcă de a clasifica acel vast volum de amintiri a martorilor oculari cu privire la prezenţa lui Alexandru Puşkin in Basarabia, reeşind din calităţile descrise ale personalităţii poetului. Cele 5 tipuri de „portretele" ale lui Puskin, care au fost obţinute, reprezintă o reflecţie sistemică asupra personalităţii poetului in memoriile contemporanilor.

Cuvinte cheie: Alexandru Puşkin, folclor urban, «legenda», reflecţie, amintiri.

Резюме

В статье применяется попытка типологизировать обширный материал воспоминаний «очевидцев» о пребывании А.С. Пушкина в Бессарабии исходя из критерия колоритности создаваемого образа. Получившиеся в результате 5 типов пушкинских «портретов» системно отражают взгляд на фигуру поэта в мемуарах современников.

Ключевые слова: А.С. Пушкин, южная ссылка, городской фольклор, «легенда», свидетельства, воспоминания.

Summary

The author tries to typologize the vast literature of reminiscences about A. Pushkin during his exile in Bessarabia on the basis of colouring as a criterion of created image. As a result there were picked out 5 types of Pushkin's "portraits" that systematically the reflect perception of the poet's image in memoirs.

Key Words: A. Pushkin, southern exile, urban folklore, "legend", memoirs, reminiscences.

М. МОДЫЛИНА

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТЕ

В конце 20 века гуманитарное знание столкнулось с необходимостью выработки нового термина для адекватного обозначения содержательной стороны языкового знака, который снял бы функциональную ограниченность традиционного значения и смысла и в котором бы, по словам С. Г. Воркачева, «органически слились логико-психологические и языковедческие категории». (Воркачев, 2003, 5) Фокус исследовательского внимания закономерно смещается с изученного уже центра на проблемную периферию и закрепляется на стыке областей научного знания: возникают этнопсихология, психолингвистика, когнитивная психология, социолингвистика, когнитивная лингвистика, этнолингвистика, лингвокультурология (как ответвление этнолингвистики). Таким образом, возникла потребность именно в таком термине, который бы учитывал различные лингвистические сферы, был бы наиболее точен и семантически наполнен. Возникшая потребность породила появление ряда соперничающих номинативных единиц, общим для которых было стремление «отразить в понятиях» неуловимый «дух народа» – этническую специфику представления языковых знаний. В конкурентной борьбе в российской

лингвистической литературе с начала 90-х годов прошлого века столкнулись «концепт» (Арутюнова, 1993; Лихачев, 1993; Степанов, 1997, Ляпин, 1997, 40–76; Нерознак, 1998; и др.) «лингвокультурема» (Воробьев, 1997, 44–56), «мифологема» (Ляхтеэнмяки, 1999; Базылев, 2000, 130–134), «логоэпистема» (Верещагин, Костомаров, 1999, 70). Однако на сегодняшний день становится очевидным, что наиболее жизнеспособным здесь оказался «концепт», по частоте употребления значительно опередивший все прочие протерминологические новообразования. По мнению С. Г. Воркачева, жизнестойкость «концепта», как представляется, не в последнюю очередь объясняется естественностью его вторичной терминологизации, возможность которой уже была заложена в лексической системе русского языка, где он выступал синонимом «понятию», этимологически воспроизводившему его «внутреннюю форму». Любопытно отметить, что в соответствии с одним из существующих на сегодняшний день критериев (Нерознак, 1998, 85) концепт является «концептом» как раз в силу того, что он не находит однословных эквивалентов при переводе на другие языки и не соответствует содержанию своей производящей основы concept(um/us). Языкотворчество здесь пошло по пути наименьшего сопротивления лексического материала и проложило словообразовательную тропинку так, как прокладывают дорожки в «английском парке»: там, где ходят. Однако, на наш взгляд жизнестойкость данного термина объясняется так же тем, что он передаёт и выполняет определённые когнитивные функции, т.е. это способ не столько номинации, сколько познания действительности. Следует помнить, что на данном этапе категория концепта является междисциплинарной и употребляется в разных отраслях научного знания: философского, логического, психологического, лингвистического.

В силу своего междисциплинарного характера Термин «концепт» не имеет однозначного толкования. Проблеме сущности и природы концепта посвящена обширная литература. Как отмечает в своей работе «Тропы и концепты» С. С. Неретина, ещё средневековые философы (Пьер Абеляр, Гильберт Порретанский) задумывались над сущностью концепта (Неретина, 1999, 47-48). По их мнению, концепты связаны не формами рассудка, они есть производное возвышенного духа, или ума, который способен творчески воспроизводить, или собирать (concipere), смыслы и помыслы как универсальное, представляющее собой связь вещей и речей, и который включает в себя рассудок как свою часть. Концепт как высказывающая речь, таким образом, не тождествен понятию, а концепция не тождественна теории, поскольку не является объективным единством понятий. Понятие есть объективное идеальное единство различных моментов предмета и связано со знаковыми и значимыми структурами языка. Концепт же формируется речью (введением этого термина прежде единое Слово жестко разделилось на язык и речь). Речь осуществляется не в сфере грамматики (грамматика включена в нее как часть), а в пространстве души с ее ритмами, энергией, жестикуляцией, интонацией, бесконечными уточнениями. (С. С. Неретина, 1999, 41) Уже здесь большое значение придаётся субъективности концепта из-за возможной его наполненности своими ассоциациями, переживанием, жизненным опытом и т. д.

На современном этапе обратившийся одним из первых к исследованию концептов С. А. Аскольдов (статья 1928 г. «Концепт и слово»), считал, что концепт – это, прежде всего, «общее понятие» и наиболее существенная его функция – это «функция заместительства» (Аскольдов, 1997, 68). Раскрывая философское понимание и природу концепта, он противопоставляет два вида концептов: познавательные и художественные. Эта дихотомия наметила развитие разных линий в современной лингвистической концептологии. Таким образом, можно условно разграничить два основных подхода (направления) в изучении концепта – когнитивный и лингвокультурологический.

Сторонники когнитивного направления – Д. Лакофф (1988), В. И. Постовалова (1994), в ранних работах А. Вежбицкая, Ю. С. Степанов (ЛЭС, 384) – включают в содержание концепта лишь основные категориальные признаки обозначаемого в отвлечении от конкретного и оценочного. Другими словами, здесь фактически наблюдается отождествление концепта и понятия. Сторонники лингвокультурологического направления полагают, что концепт значительно шире понятия: в содержание концепта включаются не только категориальные признаки обозначаемого, но и вся сопутствующая культурно-фоновая информация. Этой точки зрения придерживаются Н. Д. Арутюнова, В. В. Колесов, З. Д. Попова, И. А. Стернин, Ю. С. Степанов, В. Н. Телия, Л. О. Чернейко, С. Г. Воркачев и др. Новые методологические разработки понятия «концепт» с привлечением обширного материала впервые реализовала А. Вежбицкая, по мнению которой, концепт – это объект из мира «Идеальное», имеющий имя и отражающий определенные культурнообусловленные представления человека о мире «Действительность». Сама же действительность, по мысли А. Вежбицкой, дана в мышлении именно через язык, опосредованно. Но если концепт – объект идеальный, то есть существующий в психике человека, то логично предположить, что за одним и тем же именем (словом) в психике разных людей могут стоять различные ментальные образования. При этом А. Вежбицкая говорит о различии в интерпретации концептов, стоящих за обыденными словами типа стол, а не абстрактными типа мир. По наблюдению А. Вежбицкой, представление процесса концептуализации и содержания концепта может быть доступно в той мере, в какой лингвист сам является носителем языка. Реализация того или иного концепта, каждое его воплощение в языке, ассоциации, которые данный концепт порождает, представляют собой тот материал, который позволяет моделировать фрагменты картины мира, запечатлевшие

его чувственное, образное восприятие совокупным носителем языка (Вежбицкая, 1999, 35). Е. С. Кубрякова, анализируя содержание термина «концепт», в «Кратком словаре когнитивных терминов» прямо указывает, что «концепт – термин, служащий объяснению единиц ментальных или психических ресурсов нашего сознания и той информационной структуры, которая отражает знания и опыт человека; оперативная содержательная единица памяти, ментального лексикона, концептуальной системы и языка мозга, всей картины мира, отраженной в человеческой психике» (Кубрякова 1996, 90). Иными словами, понятие «концепт» отвечает представлению о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессе мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание результатов всей познавательной деятельности человека в процессе освоения им реального мира во всем его многообразии. Концепты связаны с ментальным процессом категоризации, абстрагирования от всего частного и обращения к наиболее общим сторонам элементов действительности. Культурологическое по своей сущности определение концепта лексикографически запечатлено в словаре Ю. С. Степанова (работа «Константы. Словарь русской культуры») рассматривает концепт как «сгусток культуры в сознании человека: то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. Концепт – это то, посредством чего человек- рядовой, обычный человек сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на неё. Концепты не только мыслятся, они переживаются. Они предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений» (Степанов, 1997, 43).

Рассматривая концепт в культуре, Ю. С. Степанов описывает его как сложную «слоистую» структуру, выделяя в ней следующие компоненты:

а) основной, актуальный признак;

б) дополнительный или несколько дополнительных, «пассивных» признаков, являющихся уже неактуальными, «историческими»;

в) внутренняя форма, обычно внешне не осознаваемая, запечатленная во внешней, словесной форме.

З. Д. Попова, И. А. Стернин, представители воронежской теоретико-лингвистической школы, определяют концепт следующим образом: «это глобальная мыслительная единица, представляющая собой квант структурированного знания» (Попова, Стернин, 2001, 4). По мнению этих исследователей, заслуживает особого внимания имеющий методологическое значение вопрос о соотношении концепта и слова, в решении которого выделяют два основных направления:

1) концепт включает в себя понятие, но не исчерпывается им, а охватывает все содержание слова, – и денотативное, и коннотативное, отражающее представление носителей данной культуры о характере явления, стоящего за словом, взятом в многообразии его ассоциативных связей;

2) концепт является инвариантом различных явлений, преломленных в языке, и вбирает в себя обобщенное содержание множества форм выражения.

Итак, слово своим значением всегда представляет в языке только часть концепта, даже вся совокупность речевых средств, репрезентирующих концепт, не дает полного понимания содержания концепта. Вместе с тем глубокое понимание концепта дают нам именно речь и язык. Воронежские исследователи приходят к выводу о том, что «концепт представляет собой квант структурированного знания и в силу этого имеет определенную, хотя и не жесткую структуру: он состоит из компонентов (концептуальных признаков), то есть отдельных признаков объективной или субъективной действительности, дифференцированно отраженных в его содержании и различающихся по степени абстрактности – от ядерного, предельно конкретно-образного, до периферийных высокой степени абстрактности» (Попова, Стернин, 2001, 17).

Большой вклад в изучение концептов внесли московские лингвисты под руководством Н. Д. Арутюновой, которая рассматривает термин «концепт» в том аспекте лингвистики, который обращен к проблеме значения как ментальной сущности. Представители Московской лингвистической школы связывают использование термина «концепт» с расширением предметного поля лингвистики в ее взаимодействии с философией. При этом, Н. Д. Арутюнова трактует концепт как понятие практической (обыденной) философии, являющейся результатом взаимодействия таких факторов как национальная традиция, фольклор, религия, идеология, жизненный опыт, образы искусства, ощущения и система ценностей. Концепты образуют «своего рода культурный слой, посредничающий между человеком и миром» (Арутюнова, 1993, 5).

В. В. Колесов, основоположник санктпетербургской лингвистической школы, определяет содержание понятия «концепт» как «основной единицы ментальности» (Колесов 1992, 40). Он полагает, что концепт – это слово во всей полноте его жизни, от начала его появления – этимона, слова-синкреты – до сегодняшнего времени. Основная единица ментальности – концепт данной культуры предстает в границах словесного знака и языка в целом в своих содержательных формах как образ, как понятие и как символ (Колесов, 1992, 34). В результате наложения на образ понятия получается символ, то есть прошедший через языковую и исследовательскую обработку понятия образ. Языковые символы, по мысли В. В. Колесова, отражают ключевые категории национальной речемысли. Однако такое определение концепта разработано на основе древнерусского языка и потому применимо главным образом к анализу древних текстов. На материале древнерусских источников и в связи с классическими работами по истории восточных славян В. В. Колесов подробнейшим образом описывает такие основополагающие концепты, как свои и чужие, жизнь и смерть, человек и люди, дом и мир, власть и держава (Колесов, 2002, 98-132).

В данной работе мы склоняемся к определению концепта, которое дает С. Г. Воркачев: концепт как основная единица лингвокультурологии – это прежде всего вербализованный культурный смысл. Он «по умолчанию» является лингвокультурным концептом (лингвоконцептом). Воркачев называет важнейшие признаки лингвоконцепта: этнокультурная отмеченность; «переживаемость»; семиотическая плотность (представленность в плане выражения целым рядом языковых синонимов, пословиц, поговорок, что напрямую связано с релевантностью этого концепта в глазах лингвокультурного социума); ориентированность на план выражения – включенность имени концепта в ассоциативные парадигматические и синтагматические связи, сложившиеся в лексической системе языка (Воркачев, 2003, 9). При этом определяющим в семантике культурного концепта может считаться ассоциативный компонент в форме образно-метафорических коннотаций либо прецедентных связей.

Можно сказать, что включение в состав концепта образной составляющей (типового представления, гештальта, прототипа, стереотипа, символа и пр.) – это как раз то, что выгодно отличает его от понятия, лишенного наглядности. Более того, «вещные коннотации», отраженные в несвободной сочетаемости имени концепта, могут как раз раскрывать его этнокультурную специфику. Воплощая концепт в слове, образная составляющая в ходе становления концепта может «сублимироваться» до символа (Колесов, 2002, 107).

Таким образом, мы склоняемся к лингвокультурологическому подходу в понимании концепта. В соответствии с этим подходом важно подчеркнуть, что концепт имеет многослойную структуру, включающую широкий культурный фон. Содержание концепта состоит из двух основных частей: понятийной и культурно-фоновой. Понятийная часть концепта составляет основу лексического значения слова и фиксируется в лексикографических источниках; культурный фон формирует коннотацию слова и частично тоже отражается в словарях.

Литература

Арутюнова Н. Д. Введение // Логический анализ языка. Ментальные действия. М., 1993.

Аскольдов С.А. Концепт и слово// Русская словесность: Антология/ Под ред. проф. В.П. Нерознака, М., 1997.

Базылев В. Н. Мифологема скуки в русской культуре // RES LINGUISTICA. Сборник статей. К 60-летию профессора В.П. Нерознака. М., 2000.

Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М., 1999.

Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. В поисках новых путей развития лингвострановедения: концепция речеповеденческих тактик. М., 1999.

Воркачев С. Г. Концепт как «зонтиковый термин» // Язык, сознание, коммуникация. Вып. 24. - М., 2003.

Воркачев С. Г. Культурный концепт и значение// Труды Кубанского государственного технологического университета. Сер. Гуманитарные науки. Том 12, вып.2, Краснодар, 2003.

Воробьев В. В. Лингвокультурология (теория и методы). М., 1997.

Колесов В. В. Философия русского слова. СПб., 2002.

Колесов В. В. Концепт культуры: образ – понятие – символ // Вестник СПбГУ. Сер. 2. СПб., 1992. Вып. 3., № 16.

Кубрякова Е. С., Демьянков В. З., Панкрац Ю. Г. Лузина Л. Г. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1996.

Лакофф Д. Мышление в зеркале классификаторов// Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 23. М., 1988.

Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // ИАН СЛЯ. 1993. Т. 52, № 1.

Ляпин С. Х. Концептология: к становлению подхода // Концепты. Вып. I. Архангельск, 1997.

Ляхнэнмяки М. Перевод и интерпретация: о некоторых предположениях и мифологемах // Теоретическая и прикладная лингвистика. Вып. 1: Проблемы философии языка и сопоставительной лингвистики. Воронеж, 1999.

Неретина С. С. Тропы и концепты. Москва, 1999.

Нерознак В. П. От концепта к слову: к проблеме филологического концептуализма // Вопросы филологии и методики преподавания иностранных языков. Омск, 1998.

Попова З. Д., Стернин И. А. Очерки по когнитивной лингвистике. Воронеж, 2001.

Постовалова В.И. Судьба как ключевое слово культуры и его понимание А. Ф. Лосевым // Идея судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

Резюме

В данной статье рассматривается междисциплинарный термин «концепт» с точки зрения его трактовки и применения в лингвистике. Автор отмечает существование двух основных направлений в разработке термина «концепт»: когнитивное и лингвокультурологическое. Дав краткий ракурс в историю вопроса, автор анализирует современное состояние проблемы, акцентируя внимание на особенностях современной разработки термина «концепт».

Ключевые слова: концепт, когнитивная лингвистика, лингвокультурология, культурный фон, ментальность.

Rezumat

În articol dat feea în vedere termenul interdisciplinar „conceptul" din punct de vedere a tratării (interpretării) şi utilizării în lingvistică. Autorul evidentiază existenţa a două principale direcţii în elaborarea termenului de concept: cognitiv şi lingvoculturologic. Dîndui o scurtă racursă în istoria întrebării, autorul analizează starea plobleme contemporane, accentuind atenţia pe particularităţile contemporane în elaborarea termenului de concept.

Cuvinte-cheie: concept, lingvistica cognitivă, lingvoculturologie, cadru cultural, mentalitate.

Summary

In this article the interdisciplinary term of concept is considered from the point of view of its interpretation and application in linguistics. The author points out the coexistence of two principal directions in this term elaboration: cognitive and linguo-cultural. Having given the short revision of the history of this issue, the author analyzes the contemporary state of this problem, paying considerable attention to the peculiarities of contemporary vision of the term "concept".

Key words: concept, cognitive linguistics, linguoculture, cultural background, mentality.

COMUNICĂRI
СООБЩЕНИЯ

К. Б. ШИШКАН

«МАШИНА ВРЕМЕНИ» ИРИНЫ НАЙДЕНОВОЙ

Перестроечные годы в литературном процессе не только Молдовы, но и всего бывшего Союза, выдвинули на первый план исторический, с твёрдой реалистической основой, роман, социально-психологическую прозу, детектив и фантастику. И это отнюдь не случайно. Сама действительность, сложившиеся в социуме условия активно способствовали их интенсивному развитию. В самом деле, вглядываясь в глубины истории, писатель пытается разобраться в причинах смутного времени, извлечь уроки из нелегкого опыта социальных потрясений и возможно увидеть свет «в конце туннеля». В этом плане характерны романы о нашей ближней истории. Например, трилогия Анатолия Клименко «Жили среди нас...», в которых автор трактует жизнь людей в бывшем Союзе как существование в «колонии общего режима».

Детектив позволяет обратиться к проблемам «микрокатастрофики» личности. Особенно ярко и рельефно это проявляется в период смены общественных систем, что убедительно показано в детективах Евгения Габунии («Прицельный выстрел», «Ангел пустыни»). Главное же в социально-психологической прозе Александра Белозерова («Всегда и сейчас») – это поиски ухода от проблем разрушающего времени в иной мир, ибо в этом человеку нет спасения.

Те же мотивы звучат в повестях Анатолия Клименко «Души неприкаянные», Юрия Голубицкого «Сейчас, капитан, сейчас», Аркадия Малашенко «Тень коршуна».

Смена устоявшихся ценностей крайне болезненна и нередко драматична. И это ярко и достоверно изображено в произведениях русских прозаиков Молдовы.

И, наконец, - фантастика, которая позволяет предостеречь человечество от глобальных потрясений и дает надежду на иное бытие, на существование другого, параллельного мира, на возможность ухода от сиюминутных проблем, на изменение времени и пространства.

В этом смысле характерно творчество прозаика, поэта, художника и архитектора по профессии Ирины Найденовой.

Родилась Ирина Васильевна в Кишиневе (1954), окончила детскую художественную школу (1964-1968). В шесть лет увидел свет ее первый рисунок в журнале «Мурзилка». В школе И. Найденова занималась у заслуженного художника Молдовы И. В. Табурцы, а в Кишиневском политехническом институте на факультете архитектуры (1976) ее преподавателями были известные деятели искусства республики: профессора-архитекторы В. Ф. Смирнов, Р. Е. Курц, И. Войцеховский, скульптор Р. И. Дербенцев, художник И. Д. Жуматий.

И. В. Найденова – действующий архитектор. В течение двадцати лет она проектирует особняки и общественные строения в Кишиневе, Тирасполе и Одессе. Среди них выделяется «Вилла Натали» в Кишиневе.

В живописи она, как и в литературных произведениях, любит сочетать реальное с ирреальным. В ее картины и книги нередко входит параллельный мир. Не случайно первая книга стихов носит название «Запредел» (1992).

Известный поэт Николай Сундеев писал: «Книга Ирины Найденовой – не только о стране Запредел, но и о том, как мучительно труден путь в эту страну. Обо всех этапах пути и душевных состояниях человека на каждом из них, о влекущем, как магнит, предчувствии Чуда. О срывах и поражениях на этом пути и о переживаниях ими боли и неверии. И – о вере. О преодолении всех преград» (Прокоп, 2003, 422).

Сама Найденова признавалась: «Наблюдая действительность, отбрасывая безликую обыденность, ненавидя догмы, я стремлюсь к гармонии, к смыслу, по-своему отвечая на сложные вопросы».

Мотив ухода за Предел, за Заслон, где ничто не травит душу, ясно передан ею в поэтических строках:

Огибаю преграды, в глубины спеша,
Ухожу далеко, насовсем,
И свободная ныне, ликует душа,
Не травимая больше ничем.

Н. Сундеев, характеризуя книгу «Запредел», говорит о мотиве «преодоления всех преград».

Однако, если внимательно вчитаться в строки сборника, то можно придти к заключению, что не все так однозначно. Речь в ней нередко идет об «огибании преград», уходе от борьбы в сказочный, фантастический мир, в «запредельное царство».

Но вот этот Запредел впустил в себя человека. И что же? Что изменилось? Существует ли сказочный «многоликий сад», не вымысел ли тревожит душу?

«Я брожу, - говорит автор, - у черты городов, лишь в сознании образ созрел...». Обратим внимание на эти слова: «Лишь в сознании созрел» образ...

Но так хочется «внедриться в Пространство», открыть «запретную Дверь», «понять Метакосма

чужие каноны»! Это в какой-то мере удается осуществить лишь во снах – «втором преломлении Бытия». Только там они, сны, открывают дверь в потустороннее. Человек устал «Не знать». Он хочет разгадать тайны вселенной и чувствует, что сны, – эту «цветную жизнь», - ему приносит какой-то иной, «странный мир».

Так неужели же человеку дано, коснувшись во снах заветной двери, пройти в реальной жизни мимо нее и опять «окунуться в трехмерье»?

Нет, верится автору, человеку все же «жизни иной вне формы дано достичь» и расстаться с «трехмерным зреньем»!

Но что же делать сегодня в ненадежном мире, пытающемся раздавить человека? Душу лирического героя раздирают противоречивые чувства. С одной стороны – отчаяние, неверие («Не будет Чуда! И Счастья – нет»; «Грядет Забвенья шершавый край»; «У жизни башни фундамент смерть» и т. д., с другой стороны – вера в то, что все же удастся совладать с сокрушающим временем («выживу, выпрыгну, обойду»); «буду бежать в себя»; «вверх поползу, пойду, духом не оскудев»).

И, наконец, - всем смертям назло! – звучат строки И. Найденовой о противостоянии лихолетью, о конечной победе:

Веселись, когда обманут,
Предадут, танцуй и пой!
Сердце, пусть больнее стянут,
Все же выживем с тобой!
(Найденова, 1992, 62).

В этих строчках Ирина Найденова следует классической традиции русской литературы никогда не терять в трудную минуту присутствия духа, оптимизма, веры в лучшее будущее.

Вспомним Александра Пушкина:

Если жизнь тебя обманет,
Не печалься, не сердись.
В день уныния смирись.
День веселья, верь, настанет.

Смириться тут не означает сложить руки. Просто не следует излишне страдать (печалиться), а нужно настроить себя на позитив, сделав паузу, на удачу, на преодоление невзгод. И все получится. Таковы уроки великой литературы.

О втором сборнике Ирины Найденовой «Формула цвета» (1997) Валентина Батяева в предисловии писала, что эта книга «о нелегком земном бытии, непростых отношениях с собой, с миром – гудящим, нечестном, стреляющим, часто населенном людьми недобрыми и подлыми».

И тем нее менее ее автор не теряет почву под ногами, он принимает этот мир во всем его многообразии, отмечая, что «поэтическое слово и цветной холст художника есть две стороны единой грани искусства, которые не могут существовать без взаимного проникновения».

Об этом взаимовлиянии свидетельствует и ее третья книга, на сей раз прозы – «Солнечный дождь» (Найденова, 2005).

Мотив запределья, поиска иных миров является характерной чертой для книги фантастики Ирины Найденовой.

Если пока нельзя войти в параллельный мир, то, может быть, удастся хотя бы заглянуть в будущее? Но если это произойдет, человек не должен расслабляться, нужно помнить, что жизнь – борьба, вечное преодоление. И если утратить это чувство, то можно потерять все.

Весьма поучителен в этом плане рассказ Ирины Найденовой «Скачок во времени» (Найденова, 2005, 19).

Двое юношей – Юрий и Аркадий – учатся в институте авиамоделирования. Юрий ленив, Аркадий – напротив – много работает и даже изобретает какой-то аппарат.

Однажды, пригласив друга, Аркадий сообщает, что аппарат готов и можно его испытать. Оказывается, это ничто иное, как пресловутая Машина времени.

Однако, объясняет недоверчивому другу Аркадий, она пока «не может переносить в будущее, а только предсказывает его. На стене – плоский экран. На него проецируется изображение, которое выдает прибор, если его загрузить определенной программой».

Но Юрий не верит. И тогда Аркадий предлагает ему ввести в компьютер его данные и попытаться узнать будущее.

И вот на экране – толпа. К административному зданию подъезжает правительственная машина, из нее выходит самоуверенный, полноватый мужчина. Это ... Юрий. Его почтительно встречают, приглашая войти в здание.

Пораженные друзья смотрят следующий кадр: к трехэтажному особняку на берегу небольшого озера подъезжает роскошная машина, из нее выходит Юрий. Двери особняка тут же распахиваются и к нему навстречу бегут дети – мальчик и девочка, а следом за ними идет молодая красивая женщина. Юрий их обнимает и входит в дом.

Следующий кадр: Юрий выступает перед научной аудиторией. Ему рукоплещут. И экран гаснет.

Отметив столь необычное событие, Юрий уходит. Теперь он знает свое будущее! И нечего волноваться. Он запускает занятия, с головой уходит в развлечения и его вскоре отчисляют из института.

Раздосадованный, он приходит к другу, чтобы высказать ему свое возмущение. Соврала проклятая машина!

Друзья решают вновь включить аппарат. Что на этот раз подскажет машина? К ужасу своему Юрий узнает в оборванном бомже, роющемся в мусорке, себя. И, схватив табурет, пытается разнести в пух и прах «лживую» машину. Но Аркадий его останавливает: Юрий сам виноват в своих бедах и ему следует обо всем серьезно задуматься.

Кончается история тем, что Юрий, хорошенько поразмыслив, отправляется в ректорат и убеждает восстановить его в институте. А экзамены он, естественно, сдаст.

Итак, заглядывать в будущее, - подсказывает своему читателю автор, - небезопасно. Все зависит от человека, от его внутреннего стержня. Слишком

широко раздвинувшиеся рамки осведомленности расшатали психику героя рассказа, внесли умиротворение, лишили стимула к труду, «освободили» от мечты. Он стал плыть по течению, не преодолевая пороги, и его едва не закружил смертельный жизневорот.

Этот современный рассказ можно отнести к добрым традициям 60-70-х годов, когда фантастика отличалась разнообразием идейно-тематических поисков, художественных экспериментов, несла в себе элемент прогностики, жизнеутверждающего начала в поисках будущего, в открытии неведомых миров, с которыми стремились установить контакт («Человек-амфибия» А. Беляева, «Туманность Андромеды» И. Ефремова, «Плутония» В. Обручева и др.).

Это органично сочеталось тогда с тем, чем в данном направлении занимались ученые. Скажем, с методом академика Сахарова, задумавшего установить связь с другими мирами. Как известно, 16 июля 1945 г. в СССР была испытана первая ядерная бомба. Академик считал, что такие заряды следует взрывать в космосе. Зачем? А для того, как полагал Сахаров, чтобы дать сигнал инопланетянам (Шишкан, 2008, 204-207).

Рассуждая о творчестве, об искусстве, И. Найденова пишет в своей книге: «Природа, окружающая человека, удивительна и многогранна. Она – Муза, воплощенная на холсте. Люди рисующему интересны как редкие миры, которые тоже никак нельзя обойти вниманием и надо запечатлеть. А музыка! Ее звучание рождает множество образов, и только успевай их отображать.

Всей своей деятельностью Ирина Найденова доказывает, что художник – самый счастливый человек на свете, что он находит вдохновение во всем.

«Он может выразить внутренние переживания, рисуя пейзажи, - говорит она, - он не равнодушен к человеку и отображает это в портрете, наконец, он волен отобразить любые свои фантазии, как это делают поэт, прозаик, композитор.

Именно художник открыт миру. Познавая его, он возвращает людям плоды своих мыслей и трепетных ощущений. Люди, рожденные с душой художника, исполняют предначертанное, создавая искусство несмотря ни на что».

Эти слова как нельзя лучше передают кредо Ирины Найденовой – поэта, прозаика, художника и архитектора, создавшую свою «машину времени», позволяющую переходить из одного параллельного мира – в другой, в многомерье художественного творчества.

Литература

Найденова И. Запредел. К., 1992.

Найденова И. Солнечный дождь. К., 2005.

Прокоп С. Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях. XIX – начало XXI в. К., 2003.

Шишкан К. Б. В поисках параллельных миров. К., 2008.

И. МИГЛЕВ

СОФИНДЕН В КАЛЕНДАРНОЙ ОБРЯДНОСТИ БОЛГАР И ГАГАУЗОВ БУДЖАКА (ЮГА МОЛДОВЫ)

Тъй като разглеждания пролетен поменален празник Софинден и днес е широко застъпен в празнично-обредната система на българите и останалото християнско население живеещо в Бесарабия (Южна Молдова и Украина), тук ще изложим емпиричен материал за няколко села, който ще ни даде възможност в следващата глава да се направят съпоставителни анализи между практикуването му сред българи, гагаузи и молдовани и населението от Североизточна България.

Както вече споменахме, за българите и гагаузите от Южна Молдова и Одеска област на Украина, в дните около Великден, Софинден е най-големият поменален ден посветен на мъртвите. Същото се отнася и за молдавското население.

В с. Валя Пержей, което е населено с молдовани и българи, Софинден се отбелязва от незапомнени времена. Преди години в гробищното пространство е имало разграничение на лобните места на починалите по национален признак, но сега погребенията се извършват общо. Църквата в селото е една, като свещениците служат на молдавски и църковнославянски езици. През годината Поменалният ден се отбелязва винаги в понеделник след Томина неделя. Българите го наричат *Софинден*, а молдованите *Пащеле блажинилор*. И за едните и за другите, това е Великден на умрелите.

На този ден кравайчетата са като *кукли, восмерки*. Приготвят се четно число 10-12 бр. На гробищата носят и манджи, с които устройват общо ядене. "*Батюшката учита, ръси и тогаз си раздадем. С една подавка се споменава една душа. Накрая с последната подавка се споменават душите на всички знайни и незнайни*" (Валя Пержей, 17-4).

"*Свещи се палят да му свети на умрелия. Инък стуи в тъмнуту. До 9 ден ги викат на суд. На 20 дена пак и на 40 ги упридиляват деша бъди негувуту мясту ду вторуту пришествие. Като умре кърпата дету виси са прибира веднага след като са зарови, а у молдованити и гагаузити сиди до 40 дена* (пак там). Хляба се просорясва с просфорник само когато се раздава за умрелите. На Софинден просфорника се снема от иконата и с него се поставя *печат* на всички хлебчета.

Според друга жена Софинден е Великден на умрелите. През последните десетилетия в селото погребват в поредни гробове молдовани и българи. Не се делят по национален признак, защото всички са православни християни и изповядват една религия. В събота още по тъмно палят свещи и огън на гробището, защото смятат, че тогава ги разпускат за да могат да посрещнат Възкресение Христово и Великден. На Софинден молдованите казват *Пащеле блажинилор*. За нея Софинден не е взет от молдованите (Валя Пержей, 17-5).

"На Софинден на гробищата отиваме най-напред младите булки. Носим хляба с кубилци. Нареждаме се по махли. Га бях мума ходих и га бях булка пак ходих. Мамини кату додат с манджата и уже вину, пили с картоули, кифтета, макарон. Попа кату доди ут черквата – убикалят три пъти гробищиту с байреците, пеят и тугас уже сложат мисалити с манджата. Свети са. Сетне си раздадем- у кумичиниу, мамини, близки (Валя Пержей, 17-5)

"За Софинден като наглаша хляба, преди да го туря в собата, вземам тоз прусурник и начевам да се кръстя. Кръстя се и наричам: "Бог да прости свекъра" и удрям с прусурника. После пак се кръстя и наричам: "Бог да прости Тати" и тъй на всички хлебчета, които вече стават прусурки. Всички прусурки са еднакви. Когато раздавам вземам която е на ред, без да ги избирам и казвам "Вземете за когото е прусорясано". Аз вечи не им зная края, но то нали е наречено – отива си на неговото място, за неговата душа". За Спасовден по същия начин.Само едно по-голямо и красиво кравайче – за кръстницата. Кръстницата има най-голям чин, тя е най-голяма роднина. Тя ни е кръщавала, венчала, децата ни кръщавала. Кръстниковците се предават от коляно на коляно" (с. Валя Пержей, Опис 17-5).

Великата неделя е *Голяма неделя*. *"На Велики четвъртък сабален на рану, още у тъмну, преди изгрев слънце, носим вуда, китки, босилек. Преливаме гробовете, палим свещи, кадим с тамян. Виками умрелити да додат на Великден". "На тръгвани от гробището, прекадяваш за последно, преливаш малко вода, прекръстваш се, целуваш кръста и казваш по име: "Тати Георге, да знайш чи идва Великден, да дойиш. Ний та чаками". "На тоз ден боядисвами ицата, праим паски, гласим какоту трябва"* След входната врата на гробището има скулптурна фигура на Исус Христос, на която освен през Великата неделя, и през останалите дни посветени на мъртвите, при погребение, се поставят цветя, малки дарове, палят се свещи, при влизане и излизане всеки се кръсти. Такива фигури на Исус Христос има и в други села [1] (Кортен, 7-2).

За Софинден в Кортен се приготвят нови козунаци и яйца, разнообразни ястия, с които се прави обща трапеза. *"Заедно с батюшката, с байреците, обикаляме гробището. Сетне батюшката очита храната и хляба и тогава си подавами. Споменаваме умрелите. Обща маса правим повече роднини и близки и каним който мине. Кату си тръгваме, пак са кръстим на Христос, късаме от някой зелено дръвче листенца, или вземаме от земята тревичка, клечица и ги прехвърляме три пъти през рамо и казваме: Бог да ги прости. Като излезем не се обръщаме назад"*(пак там).

На задушниците не се пере, не се маже, не се мият глави – за заушка. Когато се заравя умряло, не се ходи на друг гроб. Човек като умре, на входната врата се връзва кърпа /месал/. Душата обикаля около нея 40 дена. В нея се поставят пари. На 40-я ден се развързва, отива се на гробището и през гроба се дава на друга жена. Самоубилите се заравят вътре в гробището, но отделно от останалите (Кортен, 7-2).

В с. Кирсово понеделника след Томина неделя сред българите е известен като Софинден, Малък Великден, а сред гагаузите Кичук Паскелле. *"Мойта баба беши щунда – друга вяра. На гробищиту раздавами кравайчита, паска, рулет. Май повече паска. Нали е Малка паска". "Като подаваш,спуменаваш синките. Исус Христос да дили на синкити пу ино парче. И той тугаз знай. Аку ни кажиш "За синкити", аку ни спуменеш умрелити, Исус Христос казвал: "Аз тъз пудавка ми я дадаха, ама аз ни знам на когу да я дам". С всяка подавка се повтаря това, без да се споменава име. Когато е умрял и няма година – той са пиши отделну и се споменава само неговото име, подаваш само за него. Той още не е заедно с всичките. Гат направи гудина"* (Кирсово, 17-7). *"Раньше имаше да са играе хуро, кат излезим от гробищата. Тук преди година имаше гуляма музика, играят полки, хура, ама сетне спряха. Можелу да са играе хоро, но без гуляма музика, щоту дявулити и те играели. Трябва по-тиху. Саму с кавал и тъкуз. Преди май не играеха. Сбираха са повичи дама. Пустиятът ина клеьонка и кой коту има и играеха"* (пак там). *"Напред първу пудават на гробищата, там ядат и пият, после това правиха дома – пу разно му. На тоз ден ни са плачи хич. Раз рая уторен – ни са плачи хич. Ама аз си пуплаках сабалян, чи мий жалку. Моя син дарум утиди. Но ни са плачи. Щоту ти пудаваш и то утива мокру"*(пак там). До Спасовден се подава и в четвъртък и в събота. Особено за прясно умряло. *"Но седем четвъртъка не се работи. Тугаз гу зеха Исус Христос. Тез четвъртаци са сблъсаци"* (Кирсово, 17-7). Не е чувала за Томина неделя.

Друга жена от селото със всяка подавка /помана/ споменава отделно име. Последната подава за господ. Той да даде на когото не е раздадено. *"Христосу аадъна веремиз бу екме"* (с. Кирсово, 17-8). Разпус е *Юллер кольверерен*. Преди имало хоромъже с ботуши и паралии, костюми, калпаци. Правят общо хоро, но песни не пеят. Играят 2-3 хора. До Спасовден вратичката не се затваря, поне не се заключва. Сряда преди Спасовден раздават на гробището постно. Четвъртък по кумшии и гробището яйца – блажно до 2-3 часа и умрелите си тръгват.

За Кичук Паскелле не е чувала. Понеделника е Паскелле докузу. Всички четвъртъци до Спасовден са сблъсъци. Не се влиза в харманите, в къра, в дозята. Подава за всяка душа поотделно и накрая за

всички умрели – *епси юллер* (Кирсово, 17-9). На просфорника са изписани съкратено имената на Исус Христос и Света Богородица. Кръст е *круча*. "*Ядем на обща маса – булгур, варена гадина, сарми. На Великите четвъртъци плачем на гробището, но на Паскелле докузу – не. Напред правеха хоро на гробището. Мъжете с ботуши, паралии, костюми, калпаци. Дома пак се сбирами и гуляй: братя, сестри. Раздават на гробището, а голям род се сбира дома*" (Кирсово, 17-9). Задушница на гагаузки е *душница*. На въпроса, какво прави свещеника с многото подавки, които получава, информаторката отговаря: "*Греха на отчето няма как да взема*" (Кирсово, 17-9). Не са чували – Дяду Вилидин. На Великден подават по комшии паска, галуши, куклички, песметчета – счастие. До Спасовден вратичката не се закрива, поне не се заключва (с. Кирсово, 17-9). Спасовден – сряда седобят раздават на гробището постно. Четвъртък по кумшии и гробището яйца – блажно до 2-3 часа и те си тръгват. Не боядисват никога яйца в зелен цвят (с. Кирсово, 17-9).

В Тараклия понеделника след Томина неделя е Мъртвия Великден. При влизане в гробището отливат от гърленцето на шишето три пъти, като я завъртат и споменават: Отца, Сина и Светого духа. На гроба на покойника поставят поменалната храна и всички застават откъм краката му за да ги вижда покойника. В този ден мъртвите както и ние празнуват Възкресение Христово. Хората отиват на гробищата да празнуват заедно с мъртвите. От цветята които се носят за умрелите малко се турга на портите и тогаз се влиза с думите "Боже ги прости". На гроба сядали у краката на покойника, да вижда всички родственици. По обичай никой не трябва да остава дома. Тургат ядене и канят умрелия да яде с живите (Тараклия, 13-4).

Според студентка от Комратския университет, в с. Твардица "*На 40-ия ден след Великден мъртвите се връщат в своите гробове. Затова в навечерието на Спасовден се ходи на гробищата, палят се огньове и се прелива с вода, прощават се с умрелите. Подава се през гроба*". За Софинден пише "*Този празник е свързан с редица обредни действия, практики и забрани спазвани много строго от всички. Празнува се за да не окуцяват хората и добитъкът. Преди изгрев слънце стопанката връзва на кол на оградата отвън вълнен парцал. Това се прави за да не окуцеят говедата. Не се впряга добитък и не се ходи на нива. Това е свързано и за предпазване от уроки, рани и суша. Особено внимателно следят да не се пере. Мляко не се вари този ден- да не се вдига млякото на говедата и рани да не стават. Яйца не се ядат-за цареи.В Събота преди Софинден наречена Томина събота, жените в чиито дом има скоро починал, раздават просфорки и червени яйца. Тези обичаи днес се помнят само от възрастните*". Това описание на понеделника е почти преписано от сборника Етнография на България Т. III.

В с. Чешмекьой понеделникса е известен и като Паскелле докузу и като Кичук Паскелле. Подавката е *илищирмек*. "*Подава се булгур с овнешко, с риба. За дете колач, платека, играшка. Свинско не се подава*" (Чешмекьой, 7-3 (13?). Христос Воскресе е *Христос дирильди*. Во истина воскресе – *Акъна дирильди*. Приготвят се 12 колачей: 3 големи и 9 малки. Рано заранта раздават по съседи (Чешмекьой, 7-3 (13?)..

Във Вулканещ Пасха мертвых е известна като Паскелле докузу. От Връбница /Сюют пазарь/ до Софинден не се работи полска работа (Вулканещ, 7-4, майка му на отец Василий). Хлебчето което се приготвя се нарича колач. Отторе се прави кръстче от тестени пръчки. В средата се прави лек отвор за поставяне на коливо. Като се раздава се казва: "Алла кабил етсин", Господ ....., "Алла пайлашърсън", Господ да раздели, и се отговаря: "Алла раамет етсин", Господ да помене, "Алла прост етсин", Господ да прости (Вулканещ, 7-4) (Вулканещ – 14-0). Кравайчето когато е във вид на гълъбче, птичка, се казва *гугусчук*. Кръст е *ставро*, прекръсти се – *яп ставрону*.

Великата неделя е *Бююк афта* в с. Дезгинджа. Тогава се държи строг пост, не се ругае. Софинден е *Кичук паскелле*. "Приготвяме паски, хлеб, яички, напиток, колачей (с. Дезгинджа, 7-1). Просфорник е *прискур*. Такъв има само в църквата. Подава се и за Исус Христос – *Исус Христосун аадъна* (с. Дезгинджа, 7-1). За големи поменални дни се смятат Месната задушница – *Оллер джумартеси*, Родительская суботa и Димитровска душница – Родительский день. Според информаторката в с. Копчак Тараклийско Софинден е Кичук Паскелле.

Информатори

с. Валя Пержей
Анна Петровна Куртева род. 09.1933 г. там Опис 17-4
Анна Еремеевна Стоева род. 1932 г. там Опис 17-5
Вера Философовна Михова род. 1935 г. там Опис 17-6
с. Вулканещ
Мария Селямет род. 1941 г. Опис 7-4
с. Дезгинджа
Кроитор Анастасия Ивановна род. 1941 г. Опис 7-1
с. Кирсово Молдова
Парасковия Степанова Гюзель род. 1927 г. там. Опис 17-7
Анна Фьодоровна Цорна род. 1941 г. там Опис 17-8
Анна Константиновна Сукман род. 1928 г. там Опис 17-9
Мария Петровна Златовчена род. 1937 г. там Опис 17-10
с. Кортен
Калина Георгиевна Табанова род. 01.01.1932 г. Опис 7-2
гр. Тараклия Молдова Студенти от Комратския университет Опис 13-4
с. Твардица
Студенти от Комратския университет Опис 13-4
с. Чишмикьой
Брашкова Евтения Андреевна род. 07.04.1974 г. Опис 7-3

Бележки

[1] След входната врата на гробището има скулптурна фигура на Исус Христос, на която освен през Великата неделя, и през останалите дни посветени на мъртвите, при погребение, се поставят цветя, малки дарове, палят се свещи, при влизане и излизане всеки се кръсти. Такива фигури на Исус Христос има и в други села.

Н. ИВАНОВА

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У МОЛДАВАН И РУССКИХ: ОППОЗИЦИЯ «ХОРОШО» – «ПЛОХО».

(На материале опроса школьников г. Кишинева)

Отношение к добру и злу является одним из центральных понятий этнической культуры. По словам этнопсихолога С. В. Лурье, локализация источников добра и зла наряду с представлением о способе действия, при котором добро побеждает зло, являются этническими константами, элементами этнической картины мира (Лурье, 1994). Константы добра и зла определяют структуру мировоззрения этноса и этнические координаты каждого его члена, которые выражаются в понимании «правильности» или «неправильности» того или иного действия, ценностях культуры.

В межкультурном общении этнические различия приобретают особую важность, поскольку основное внимание в межэтническом контакте получает именно сравнение, направленное на выявление отличий. Результаты подобных контактов определяют степень толерантности межэтнических отношений в поликультурных обществах, к которым относится Республика Молдова. В связи с этим исследовательский интерес вызывает содержание образов добра и зла у этнических групп, проживающих на ее территории.

Для достижения поставленной цели нами было проведено экспериментальное исследование среди учащихся подросткового возраста (12-13 лет) в школах г. Кишинева с преподаванием на государственном и русском языках. Всего в исследовании приняло участие 180 человек. Выбор именно этой возрастной группы объясняется психологическими особенностями подростков, в частности тем, что в данном возрасте происходит формирование картины мира, этнических стереотипов (Левкович, 1992, с. 36).

Именно в подростковом возрасте особую важность принимает информация, транслируемая через родителей и среду, поэтому представления подростков отражают ценности их окружения, что также представляет исследовательский интерес.

В качестве методического инструментария была выбрана методика проективного рисунка, направленная на образное мышление испытуемых. Ассоциативный эксперимент активно используется в исследованиях, посвященных анализу межкультурных различий[1], поскольку позволяет выявить подсознательный уровень представлений.

Задание состояло в изображении на бумаге двух понятий: «хорошо» и «плохо» - более практический и ориентированный на детей вариант концептов добра и зла. Испытуемые должны были также указать свой основной язык общения. Обработка рисунков проходила в два этапа: выделение отдельных элементов и построение смысловых категорий противопоставления. В приведенной ниже таблице представлены результаты подсчета элементов для каждой отдельной категории.

Проанализируем таблицу. Категория «добро – зло» представлена такими элементами как рай и ангелы, зло – ад, черти, инопланетяне. «Жизнь-смерть» – изображениями символов смерти. «Мир – война» рисунками мирной жизни и природы в противовес войнам, убийствам и угрозе. Категория отношения противопоставляет дружбу, любовь и семейное счастье ссорам, дракам, одиночеству и разрыву отношений. Оппозиция «хорошо – плохо» также выражается в рисунках посредством эмоций (погода, настроение). Самая редкая категория – «материальные блага» (бедность и богатство). Самая распространенная категория названа нами «этика» и включает правильные и неправильные поступки, а также отношение к природе, здоровью, труду и учебе. Отдельно можно выделить изображения несчастья, в частности пожара. Все категории представлены в обеих группах испытуемых, но различаются количеством элементов и самими изображениями. В молдавской группе два рисунка можно отнести к отдельным категориям – противопоставление света тьме и вкусной еды невкусной.

Рассмотрим этические представления. К «хорошим» поступкам русские дети относят: помощь (6), в частности пожилым или инвалидам (6) (отнести сумки, перевести через дорогу, уступить место (3), помощь животным (5), послушание (2), уважение, поддержка, не обижать младших или слабых (2), дарить подарки, не грубить, не драться, не курить, не врать, культурно разговаривать, быть скромным, вежливым (5), не обижаться, делиться с другим, защитить младшего, домашние (5) и школьные обязанности, соблюдение правил дорожного движения (2).

«Плохие» поступки это: обзываться (2), плохое поведение (3), несоблюдение правил дорожного движения, неуважение к старшим (2), зависть, непослушание (2), курение (6), плохое отношение к животным (4), воровство (3), наркотики (2), алкоголь (4), ложь, мат, предательство, месть, грубить, обижать других / младших (5), бить другого, делать плохие поступки, не делиться с другими, смеяться над чужим горем, испортить имущество.

Что касается отношения к природе, то плохим испытуемые из русской группы считают: бросать мусор (1), загрязнять природу (2), разжигать костер на природе (2), портить деревья; хорошим - поливать растения (4), сажать деревья.

Молдавская группа относит к хорошим поступкам: помощь (2), помощь и уважение к пожилым (5), забота о животных (2), соблюдение правил движения (2), жертва своими интересами, правдивость, правильное отношение к животным (3). Плохие поступки это: воровство(2), алкоголь (2), курение (7), наркотики (3), злые поступки, неформальный образ жизни, несоблюдение правил дорожного движения, эгоизм, СПИД, отбирать у другого, обижать младшего.

Таблица 1. Элементы категорий оппозиции «хорошо» - «плохо» в детских рисунках

Категории	Хорошо	Плохо
Школы с преподаванием но государственном языке		
Добро – зло	Рай / ангел – 13	Ад / черт – 14, инопланетянин – 2, дракон – 1
Свет – тьма	Солнце	Темнота
Жизнь – смерть		Смерть – 2
Мир – война, угроза	Мирная жизнь, природа – 8	Война – 2, угроза – 3
Отношения	Дружба – 6, семья – 7, любовь – 4, понимание	драка -1, ссора – 3, одиночество – 3, разрыв отношений – 1
Эмоции	Хорошая погода – 2	Плохая погода – 2
Материальные блага	Достаток - 3	Бедность – 2
Этика	Учеба – 7, отношение к природе – 19, поступки – 30, труд – 4	Насилие над человеком – 1, животными – 5
Школы с преподаванием но русском языке		
Добро – зло	Рай / ангел – 3	Ад / черт – 6
Жизнь – смерть		Смерть – 5
Мир – война, угроза	Природа – 5, защищенность - 1	Война – 6, убийство (3)
Отношения	Дружба – 9, семья – 4, любовь - 8	Ссора – 5, драка – 5, одиночество – 3, разрыв отношений – 3
Эмоции	Хорошее настроение – 5, хорошая погода – 6	Плохое настроение – 3, плохая погода – 5
Материальные блага	Достаток – 4	Бедность – 2
Этика	Учеба – 13, отношение к природе – 3, поступки – 51, труд – 4, доброта – 2	Насилие – 15, болезнь – 4

Хорошее отношение к природе это - выбрасывать мусор в урну (9), плохое - выбрасывать мусор в неположенном месте (10), портить или пилить деревья (13), рвать цветы (3), загрязнять воздух (2) и воду, разжигать костры на природе (2).

При анализе рисунков следует учитывать возрастные особенности восприятия подростков, а также проводимые с ними занятия на темы правильного поведения, что сказалось на использовании таких штампов как перевести старушку через дорогу и соблюдать правила на дороге. Также следует отличать универсальные ценности от локальных. Тем не менее, на основании полученных данных можно приблизительно охарактеризовать представления о добре и зле, ценностных представлениях изучаемых групп подростков. Так, молдавские школьники помещают в сферу опасности не реального врага (других людей), а чертей и инопланетян. На их рисунках за исключением единичных случаев отсутствует насилие, убийства. Опасность исходит главным образом от собак и нездорового образа жизни. Соответственно и добро персонифицировано: это ангелы. Возможно, персонификация источников добра и зла связана с тем, что в румынском языке «хорошо» и «добро» обозначаются одним словом «bine». Также и «зло» / «плохо» - «rău». Большая важность приписывается правильному отношению к природе: природа, дом, солнце – символы счастливой мирной жизни, в то время как мусор и порча деревьев нарушает баланс. Значимость имеет также семья, дружба, тогда как одиночество, неимение родителей – явное несчастье. Однако среди плохих поступков практически отсутствуют те из них, что направлены против другого человека. Хорошие поступки в отношении людей также занимают скромное место в списке (в основном – помощь пожилым). Таким образом, молдавские школьники ориентированы на сохранение, поддержание существующего порядка вещей. Это может объясняться, во-первых, возрастными особенностями, поскольку подросток, как правило, зависит от родителей и не ориентирован на саморазвитие для достижения материальной и личной независимости. В связи с этим его ценностные ориентации в большей степени отражают ценности окружения, чем личности. Во-вторых, можно говорить в целом об ориентации молдавской культуры

на самосохранение, консерватизм, для подтверждения чего нужны дополнительные сведения о присущих ей и транслируемых ею ценностях.

В отличие от молдавских подростков русские школьники большое значение придают именно межличностным отношениям. «Зло» принимает облик не столько ада и чертей, сколько войны, оружия, насилия, крови, с внешней, независящей от отдельного человека стороны, и ссор, драк, грусти, одиночества и разрыва отношений – со стороны отношений между людьми. На данном материале сложно судить о причинах агрессивности при изображении плохого, большого количества крови и насилия. Возможно, это говорит о состоянии напряженности среди русских подростков. «Добру» соответствуют природа, хорошая погода, настроение, семья, дружба и любовь. Опять же в отличие от молдавских школьников «правильность» или «неправильность» поступков определяется в основном по отношению к другим людям. Большее значение имеет также тема учебы, хороших отметок. Отметим, что только у русской группы респондентов в категории «эмоции» фигурирует «настроение», смещая акцент с внешних обстоятельств на внутреннее состояние отдельной личности. Ценностям русской культуры посвящено множество литературы. В частности Н.М. Лебедева исследовала базовые ценности русских на рубеже XX и XXI веков (Лебедева, 2000). Для нашего исследования, а именно ориентации подростков на межличностные отношения, важно выделение ею специфического для русского народа мотивационного блока, названного «добротолюбие», т.е. самоограничение и делание добра ради безопасности и благополучия других людей (Лебедева, 2001, 35). Кроме того акцент на внутреннем мире отдельной личности, саморефлексия, важность хорошей учебы, а значит ориентация на достижения в жизни, говорят о тенденции к изменению, преобразованию, важности собственных устремлений личности. На материале Лебедевой такие ценностные ориентации свойственны русским студентам, новому поколению, перед которым стоит задача приспособления к новым социально-экономическим условиям. Их значимость для русских школьников Молдовы, возможно, вызвана этнополитическим статусом русских, отсутствием связи с источниками традиционной культуры, а, следовательно, стимулом преобразовывать условия жизни вокруг себя.

Таким образом, сравнение представлений о «хорошем» и «плохом» среди молдавских и русских младших подростков выявило разницу в ценностных ориентациях данных групп, а именно влияние на их формирование ценностей культуры и социально-политических условий. Тем не менее, для более глубокого изучения образов добра и зла данных этнических групп требуются дальнейшие исследования в области этнической картины мира с включением разных возрастных групп.

Примечания

[1] Завьялова М.В., Рыжакова С.И. Этнокультурные стереотипы у латышей и литовцев: образы «своего» и «чужого» // Идентичность и толерантность. М. 2002; Бутовская М.Л., Дорфман В.В. Возрастные и гендерные различия в представлениях о смешном и грустном у детей (по материалам рисуночных тестов) / Этнографическое обозрение. 2004. №2. С. 38-57; Мухина В.П. Детские рисунки. М. 1965; Фоломеева Т.В. Бартенева О.М. Опыт применения проективной методики «психологический рисунок» в исследовании восприятия социальных объектов / Вестник Московского Университета. Серия 14. Психология. 2000 № 2. С. 27-39

Литература

Лебедева Н.М. Базовые ценности русских на рубеже XXI века // Психологический журнал. М., 2000. Том 21. № 3. С. 73-87

Лебедева Н.М. Ценностно-мотивационная структура личности в русской культуре // Психологический журнал. М., 2000. Том 22. № 3. С. 26-36

Левкович В.П., Кузмицкайте Л.Д. Формирование этнического сознания подростка в семье // Психологический журнал. М., 1992. Том 13. № 6

Лурье С.В. Метаморфозы традиционного сознания. СПб, 1994 // http://svlourie.narod.ru/metamorphoses/tradition.htm

I. DUMINICA

ROMII POPEŞTENI DIN ORAŞUL SOROCA: NOMADISM NATURAL, SEDENTARIZARE IMPUSĂ, MIGRAŢIE SEZONIERĂ

Schiţă istorică a oraşului Soroca.

Fiind aşezaţi la unul dintre cele mai importante vaduri din cursul de mijloc al râului Nistru, locuitorii târgului, apoi şi a oraşului Soroca au suscitat interesul multor călători, cronicari, negustori, militari şi altor personalităţi notorii. Unii dintre ei, au lăsat în urma lor pagini inspirate din care ne apare imaginea acestei străvechi aşezări de plugari şi oşteni – apărători ai hotarului de est a Ţării Moldovei. Cea mai răspândită versiune asupra originii târgului Soroca, este considerată opinia mai multor istorici, precum că, iniţial Soroca a fost „opera genovezilor", care au construit aici o colonie străveche – **Olhionia**. La începutul secolului al XV-lea, după scăderea influenţei politice, economice şi militare, Republica Genoveză se retrage din coloniile sale situate în bazinul Mării Negre, iar rămăşiţele Olhioniei revin Ţării Moldovei. Ulterior, aproximativ în anul 1475, pe locul acestei factorii genoveze, Ştefan cel Mare ridică o cetate din piatră. Printre promotorii acestei versiuni istorice se numără Dimitrie Cantemir, Constantin Stamati, Zamfir Arbore, Nicolae Iorga, S. Panaitescu, M. Costachescu, etc.

Investigaţiile arheologice efectuate în Cetatea Sorocii pe parcursul anilor 1959 şi 1968-1969, i-au permis lui Gh. Cebotarenko să sprijine o altă versiune, înaintată de istoricul A. Lapedatu şi arhitectul V. Voiţehovschi. După bătălia de la Lipnic, unde la 20 august 1470 Ştefan cel Mare îi nimici pe năvălitorii tătari, a apărut necesitatea de a întări hotarele de est a Ţării Moldovei. În această situaţie, Ştefan cel Mare şi-a îndreptat atenţia spre întărirea cetăţilor din nordul Moldovei şi spre construirea altora, destinate să opună rezistenţă invaziilor tătare şi poloneze. Astfel, prin 1475, la Soroca a fost construită o cetăţuie din lemn şi pământ, iar mai târziu, pe timpul primei domnii a lui Petru Rareş (1527-1538), în locul ei se ridică o cetate din piatră. Cu timpul, sub zidurile ei s-au aşezat cu traiul negustori şi meşteşugari, ea fiind un loc de refugiu sigur în cazul unei invazii străine. Locuitorii ţinutului sorocean aveau în pază hotarul Nistrului pe porţiunea Otaci – Vadu-Raşcu, cu cele trei vaduri principale pe ea: Otaci – Movilău, Soroca – Iampol şi Vadu-Raşcu. Ţinutul Sorocii a devenit un punct de legătură comercială important, legând drumurile de la pragurile Nistrului: Iampol – Cosăuţi – Soroca – Bălţi – Făleşti – Ţuţora – Iaşi. O altă cale comercială importantă, cunoscută drept Calea Orheiului, la fel îşi croia un drum prin Soroca, Orhei, Tighina, cu punctul final la Cetatea Albă. Cheia acestor drumuri comerciale era ţinută de pârcălabii cetăţii Soroca, care erau însărcinaţi cu conducerea administrativă a ţinutului şi îndeplineau pentru Ţara Moldovei anumite misiuni internaţionale. La **12 iulie 1499**, pârcălabul cetăţii Soroca – **Coste**, figurează în calitate de martor şi face parte din semnatarii Tratatului de Pace încheiat la Suceava, dintre Ştefan cel Mare, domnitorul Ţării Moldovei şi Ioan Albert, regele Poloniei. Această dată este considerată ca prima menţiune documentară a cetăţii Soroca.

Etimologia numelui toponimic – Soroca

Până în prezent, nu există izvoare documentare toponimice sigure care ar explica originea denumirii – **Soroca**; există însă mai multe presupuneri populare, precum şi unele versiuni argumentate, expuse pe parcursul timpului de către diverşi cercetători notorii, care necesită a fi menţionate:

Etnograful **Zamfir Arbore**, ca şi istoricul **Gh. Ghibănescu**, înaintează ipoteza, potrivit căreia **Ştefan cel Mare** i-a numit pe locuitorii rămaşi în Olhionia – **săraci**; după ce genovezii şi-au părăsit brusc colonia lor străveche, populaţia rămasă aici a sărăcit vădit [**Soroca = săraci**].

Istoricul **Nicolae Bulat**, consideră originea toponimului **Soroca** – de la cuvântul **soroc** (limba rusă „**срок**"), având drept sens, un termen anumit de timp pentru a exercita „boirescul". Cetatea Sorocii, de la întemeierea sa, îşi îndeplinea rostul prin paza hotarelor de pe Nistru, a vadurilor şi a căilor comerciale, iar ţăranii contribuiau la asigurarea cetăţii cu alimente şi alte materiale de construcţie necesare, participând de rând cu oştenii la lucrările de reparaţie după luptele duse cu invadatorii străini. Astfel, ţăranii din „satele ascultătoare de târgul Soroca", prestau pe rând aceste servicii, numite „boieresc", atunci când le venea „sorocul" [**Soroca = soroc = срок**].

Publicistul **Vasile Trofăilă**, susţine ideea precum că, cuvântul **soroc**, semnifică *margine de ţară*. Ca dovadă este utilizat Dicţionarul Explicativ al Limbii Române, unde cuvântul **soroc**, are sens de *margine* [**Soroca = margine**].

Filologul **Ion Dron**, înaintează supoziţia, precum că un nume personal de familie – **Soroca**, ar fi trecut uşor în categoria numelor topice; tot aşa cum au fost create multe alte denumiri de localităţi de la prenume de persoane sau nume de familie a unor posesori de terenuri agricole, sate, cătune, etc. În lista numelor de familie purtate de moldoveni, găsim: Soreanu, Sorescu, Sorete, Soroci, Sorilă, Soroca [**Soroca = Soroca**, nume de familie].

Cercetătorul **N. A. Constantinescu**, autorul „Dicţionarului Onomastic Român", enunţă opinia că din cuvântul – **soră** (gradul I de rudenie) au evoluat mai multe prenume feminine: Sora, Sorana, Sorina, Sorca, Sorica, Sîrca, Soroca [**Soroca = Soroca**, prenume feminin].

Etimologia populară privind numele toponimic **Soroca**, provine în mare parte doar din sinonime asociative diverse:

Soroca = Сорока (limba rusă „coţofană", *corvus pica* (lat.).

Soroca = Сорок (limba rusă „patruzeci"; se face referinţă la primii oşteni ai Cetăţii Soroca).

Soroca = Ссора (limba rusă „ceartă"; iniţial lângă Cetatea Sorocii apare o posadă de meşteşugari, negustori şi plugari, unde apar interese diverse, ce generează în conflicte permanente şi neînsemnate).

Soroca = Сурок (limba rusă „marmot", *arctomys marmotta* (lat.).

Soroca = Широкий (limba rusă „larg"; Cetatea Sorocii a fost ridicată lângă un „vad larg" al râului Nistru, ce era deseori utilizat de oştirile străine, pentru a invada Ţara Moldovei).

Soroca = Soare (primii-locuitori au numit această aşezare – **Cetatea Soarelui**, *Civitas Solis* (lat.).

Populaţia târgului Soroca.

Primele date exacte despre populaţia urbană a oraşului Soroca le găsim în cadrul recensămintelor efectuate în perioada 1772-1773 şi 1774. La 18 februarie 1772, comandantul armatei ruse P. A. Rumeanţev dă ordin şefului organelor administrative militare ruse din Moldova, general-maiorului A. V. Rimski-Korsakov, să efectueze recensământul principatelor dunărene, urmând să cunoască resursele materiale şi umane, aflate la momentul dat în regiune. Ulterior, aceste resurse au fost utilizate în cadrul războaielor ruso-turce din 1768-1774 şi 1787-1791. Recensămintele au fost realizate de dregători numiţi de către Divanul Moldovei. Conform datelor obţinute în urma efectuării primului recensământ din 1772-1773, în târgul Soroca erau 170 de case şi bordeie; dintre locuitorii târgului: 107 erau moldoveni liberi; 4 cazaci care erau în slujba ispravnicilor, 42

lucrau la poştă, iar 7 erau podari; tot aici găsim: 5 slujitori ai cultelor religioase, 1 armean, 50 de evrei şi sârbi, precum şi **8 ţigani robi** (capi de familie) – slugi la curţile boierilor. Recensământul dat a fost elaborat de către clucerul Grigore Costache şi căpitanul Manoil Furculiţă. Datele statistice obţinute în urma celui de-al doilea recensământ, efectuat la 18 iunie 1774 de pitarul Iordachi Donici şi jicnicerul Ioniţă, redau mai mult aspectul socio-economic al târgului Soroca. Situat la mijlocul râului, târgul Soroca era principalul centru de desfacere a mărfurilor venite din cursul superior, cât şi din cel inferior al Nistrului. În perioada paşnică, comerţul era o sursă sigură de venit pentru locuitorii Sorocii. Majoritatea absolută a populaţiei târgului Soroca o alcătuiau oameni liberi, proprietari de imobile. Boierilor le aparţineau casele mari, dughenile şi crâşmele. Un alt grup social important în viaţa oraşului îl formau negustorii înstăriţi, după care urmau dregători domneşti, preoţi şi dascăli, robi (din rândurile ţiganilor şi tătarilor). Astfel, datele recensământului din 1774 redau un tablou mai exact al structurii sociale a târgului Soroca, unde erau: 171 de case, 151 de bresle formate din următorii birnici: 44 de poştaşi, 20 cazaci, 8 podari, 18 negustori, 4 preoţi, 3 dascăli, 4 mazili, **5 ţigani**, 37 evrei bejenari, 2 calici şi 6 văduve.

Originea romilor din oraşul Soroca

Datele statistice redate mai sus, atestă prezenţa populaţiei rome în oraşul Soroca încă de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. În urma investigaţiei etnologice de teren întreprinse la 22-27 aprilie 2009 în **Dealul Ţiganilor** (cartier al oraşului Soroca, unde populaţia romă locuieşte compact), autorul a cules şi a prelucrat mai multe materiale şi relatări importante asupra provenienţei etnice, modului de viaţă, ocupaţiilor specifice, relaţiilor sociale şi onomasticii tradiţionale a comunităţii date.

Cu privire la originea comunităţii romilor din oraşul Soroca, în prezent există trei versiuni distincte, care au fost culese şi prelucrate de autor. Prima variantă expusă de **Nicolae I. Stoian** (1985), localizează patria romilor în India. După ce la mijlocul sec. IV î. Hr., Alexandru Macedon a ajuns cu oştirile sale până în India, unde a reuşit să cucerească doar o parte din teritoriu, soarta strămoşilor romi a suportat o metamorfoză milenară. După ce a fost nevoit să se întoarcă spre Babilon, Alexandru Macedon a luat cu el mai multe slugi şi oşteni pentru armata sa, primite drept răsplată de la conducătorii indieni supuşi. Slugile indiene au ajuns cu oastea elenă până la Babilon, ulterior ele au fost aduse în Grecia. Însă, ostaşii indieni capturaţi ca prizonieri sau vânduţi de conducătorii lor lui Alexandru Macedon, după ce au trecut râul Ind, s-au prefăcut bolnavi sau n-au mai ajuns la mal, ascunzându-se în apa râului. Regele macedonean nu le acordat nici o atenţie, grăbindu-se să ajungă în „capitala lumii", pentru a-şi întări armata şi a începe o nouă expediţie militară. Astfel, strămoşii romilor, nedorind să se întoarcă în patria sa (care i-a vândut în robie) au ajuns pe un teritoriu nou şi necunoscut – China, unde treptat au intrat în contact cu populaţia băştinaşă. Fiind un popor paşnic şi lipsit de aspiraţii războinice, ei au iniţiat cu chinezii diverse contacte de ordin economic. Deoarece, la început, ambele popoare nu cunoşteau limba „partenerilor săi de afaceri", chinezii au numit acest popor nomad necunoscut – **Sēngé**, după numele râului (Ind) din care aceştia au apărut pentru prima dată. Acest apelativ iniţial primit de strămoşii romilor, a evoluat ulterior în alte nume: **Çingene-Sigani-Ţigani**.

A doua versiune neagă orice legătură dintre romii din or. Soroca şi India. Potrivit doamnei **Vera T. Pleşco** (1947), romii din oraşul Soroca nu-şi trag obârşia din India; de acolo, „unde este cea mai mare sărăcie pe pământ", au venit şi s-au împrăştiat prin toată lumea alte neamuri de ţigani, care „nu lucrează şi umblă numai cu cerutul". Romii din or. Soroca, au venit pe aceste meleaguri din Egipt şi sunt urmaşii lui **Alamin** (limba arabă „cinstit", „drept"), califul din Bagdad (809-813). De aceea sângele lor este mai nobil (sânge regesc), casele lor sunt cele mai înalte (ca şi piramidele faraonului) şi cea mai de preţ valoare a lor este – aurul. Însă deoarece cel mai mare păcat de pe pământ este mândria, romii din Soroca nu-şi etalează bogăţia lor şi nu se laudă cu ea, pentru că „Dumnezeu a spus să nu avem mândrie în noi".

Pe de altă parte, doamna **Serafima Gh. Preida** (1953) afirmă că, primii romi care au venit în oraşul Soroca, au fost două familii de ciocănari din Banat. Familia lui **Celibaki Preida** era constituită din 9 persoane (5 băieţi şi 4 fete): Sava, Ion, Leiban, Bahmet, Petacu, Elena, Ana, Zanoava şi Balabusta, iar **Ispilat Stoian** avea 7 copii (5 băieţi şi 2 fete): Iacob, Militon, Nazar, Toader, Kalo, Eleonora şi Duţa. Cu mult timp în urmă (nu se cunoaşte anul exact), în cadrul unei întruniri neoficiale a romilor, desfăşurată în Banat, o şatră de ursari s-a lăudat că a fost în Moldova, în Pădurea Leşească de lângă Nistru, unde a găsit lemn pentru căruţele şi şatrele lor, precum şi locuri frumoase pentru iernat. Pe atunci, toate pădurile din Banat au devenit proprietate privată şi ţiganilor le-a fost strict interzis accesul în ele. Astfel, auzind această noutate favorabilă, cele două şatre de ciocănari ale lui C. Preida şi I. Stoian s-au pornit imediat la drum şi au ajuns la Sărăcuţa (în prezent or. Soroca). Aici ei au găsit 5 elemente principale pentru existenţă: **apă** potabilă din izvoare şi curgătoare din râul Nistru pentru spălatul rufelor, **lemn** pentru căruţe şi de foc, **aer** curat, **piatră** pentru a construi case şi **pământ**. Fiind fierari iscusiţi, faima lor îndată s-a răspândit prin împrejurimi; de aceea, pentru ciocănarii din Banat, de la început a dispărut necesitatea peregrinării în căutarea unui loc de lucru. Odată ajunşi aici, la început ei şi-au instalat şatrele, iar apoi, după ce „au prins rădăcini" şi-au construit casele în partea din deal a Sorocii, pentru a se păzi de revărsările Nistrului. Peste câţiva ani, după ce şatrele lui C. Preida şi I. Stoian nu s-au mai întors în Banat, aici au poposit şatrele ciocănarilor din familia lui **Şerban** şi **Pleşca**, care le erau rude apropiate. Treptat aceste patru familii de romi s-au transformat din romi ciocănari şătrari în romi băştinaşi. Restul neamurilor de romi care au trecut

temporar cu şatra sau cu timpul s-au stabilit definitiv aici, au fost etichetaţi de băştinaşi – «**пришельцы**» (limba rusă „venetici"): **lăieşii** (ţiganii care nu aveau meserie şi umblau cu şatra); **ciurarii** (romii, confecţionari de site); **curbeţii** (hoţii, care prădau faetoanele boierilor, după ce debarcau vizitii cu coarbe lungi din lemn); **curtenii** (ţiganii argaţi la curţile boierilor); **vătraşii** (romii negustori ambulanţi); **brăzdenii** (romii care îşi acopereau bordeiele lor cu brazdă de iarbă); **făgăraşii** (geambaşii din Basarabia); **lovarii** (romii cămătari); **servii** (romii din Serbia, care erau permanent fugăriţi de autorităţi, pentru că nu deţineau paşapoarte); **vlahîii** (ţiganii asimilaţi cu moldovenii); **manglitorii** (romii care umblau cu cerutul). În prezent, aceste „porecle de ordin etnografic" au devenit nesemnificative, principalul atribut al identificării sociale pentru romii din or. Soroca a devenit neamul („naţia" sau „viţa") din care aceştia fac parte. Urmaşii băştinaşilor din familia lui **Preida, Stoian, Şerban** şi **Pleşca,** fiind un neam de romi bogaţi nu se fălesc cu averea lor, pentru că ei îşi cunosc viţa lor care este „cea mai înaltă" dintre toţi romii din or. Soroca. În schimb „veneticii", care „umblau mai înainte fără chiloţi" şi s-au stabilit aici cu traiul mult mai târziu, încep să se mândrească cu bogăţia lor, cumpărând maşini scumpe şi construind palate. Ei consideră, că dacă casele lor vor fi mai mari, atunci ei vor fi „luaţi în seamă ca oameni bogaţi". Dar aceste bagatele sunt numai „pentru ochii jurnaliştilor şi turiştilor gură-cască". Astfel, în ultimul timp, au apărut mai mulţi romi care se laudă jurnaliştilor că sunt miliardari; în schimb, romilor băştinaşi le este ruşine să le spună direct „veneticilor" cine sunt ei în realitate şi din ce viţă se trage neamul lor.

Modul de viaţă şi ocupaţiile specifice a romilor din or. Soroca

Nomadismul a fost elementul principal care a influenţat modul de trai a comunităţii romilor din oraşul Soroca. Până la **5 octombrie 1956**, când a fost adoptată Hotărârea Prezidiumlui Sovietului Suprem al URSS „*Cu privire la iniţierea prin muncă a romilor care se ocupă de vagabondaj*", majoritatea dintre ei umblau cu şatra prin toată Moldova; uneori plecau chiar şi în Ucraina, Rusia, România, în dependenţă de capacitatea negocierilor întreprinse dintre căpetenia şatrei rome – „**baron**" (limba romani „**bare rom**" = **om mare**, conducător) cu vameşii (care permiteau trecerea frontierelor) şi reprezentanţii autorităţilor statale (care facilitau exercitarea ocupaţiilor tradiţionale a romilor şătrari: fierăria şi ghicitul). Doamna **Margareta A. Pleşco** (1929), a relatat că până ce „Hruşciov a dat ukazul ca să oprească toţi ţiganii pe loc", romii „umblau cu şatra prin toată ţara"; principala ocupaţie a bărbaţilor era fierăria, iar femeile „se duceau cu ghicitul prin sate", după care „pe înserate mai furau câte o găină" şi se întorceau la şatra lor. Furtul găinilor nu era o ruşine pentru femeile rome, această „specializare" ele o primeau „din născare", pentru că „zeama se primeşte mai gustoasă numai dacă găină a fost furată". Pe vremea iernatului, şatrele se opreau de obicei la Soroca, pentru că acolo trăiau mai mulţi romi („băştinaşii"), care demult şi-au ridicat case în Dealul Sorocii. Treptat romii şătrari s-au înrudit cu romii „băştinaşi", însă ei nu doreau să se oprească definitiv în or. Soroca şi să-şi construiască aici case; tentaţia nomadismului natural le-a fost „codificată în sânge". Pe timpul celui de-al doilea război mondial, această „specializare îngustă" şi „dragoste de peregrinare continuă" le-a creat probleme mari romilor şătrari, care au fost deportaţi în Transnistria; spre deosebire de „romii băştinaşi", care au rămas în or. Soroca. Când romii şătrari au fost aduşi de jandarmii români în Transnistria „acolo nu mai era pe cine ghici şi de la cine fura găini"; au rămas numai casele fără de stăpâni şi „pline de păduchi". Fiind izolaţi într-un lagăr de muncă din satul Domaniovka, mulţi dintre şătrari au murit de foame, deoarece, până la ei, satele au fost totalmente pustiite de soldaţi; după ce băştinaşii ucraineni s-au evacuat în pripă din calea războiului. La fel şi meseria fierarilor romi „a dat faliment"; „pe timp de război" reparaţia inventarului agricol nu era solicitată pentru că: „toţi bărbaţii ucraineni au fost luaţi pe front şi pământul a rămas pârloagă". Romii care au supravieţuit calvarului deportărilor impuse de politicile de război, sunt până astăzi recunoscători reginei Maria, care „a dat un ordin nemţilor să nu împuşte ţiganii". După război, romii o scurtă perioadă de timp „au mai umblat cu şatra"; pe urmă după ce „a ieşit ukazul lui Hrusciov", autorităţile sovietice le-au confiscat căruţele şi caii, silindu-i să se oprească cu traiul într-un loc. Astfel, mulţi şătrari s-au stabilit cu traiul în oraşul Soroca, lângă rudele lor. Iniţial, în Dealul Sorocii trăiau mulţi evrei, ruşi, moldoveni şi ucraineni; însă, treptat aceştia s-au strămutat în alte localităţi sau şi-au cumpărat case în partea din centru-vale a oraşului, lângă cetate, vânzând casele lor – romilor. Pe de altă parte, autorităţile sovietice au facilitat „sedentarizarea" romilor; pentru a construi o casă nouă, romii trebuiau să se înscrie la Oficiul Stării Civile, după care statul le acorda pe gratis un lot de pământ şi le vindea cu un preţ mai redus materiale de construcţie (care în perioada sovietică erau deficitare). Timp de 2-3 ani, cu ajutorul rudelor numeroase, romii şi-au ridicat casele, constituind un cartier întreg în partea din Dealul Sorocii. În prezent, însă, în or. Soroca, este dificil să porneşti construcţia unei case noi, deoarece: „toţi vor „să se hrănească din buzunarul romilor" şi pentru a face documentaţia necesară pentru „proiectul casei", pierzi „o grămadă de timp şi de bani".

Pe lângă facilităţile locative, statul sovietic a creat şi locuri speciale de muncă pentru romi în Arteluri ţigăneşti. În 1959, la Soroca a fost deschis – „Combinatul de învăţământ şi producţie pentru aranjarea ţiganilor la lucru", cu hale de fierărie, tinichigerie, tâmplărie, etc. Domnul **Gheorghe S. Şerban** (1943), susţine ideea, conform căreia „secretul prosperităţii rome" descinde din capacitatea lor nativă de a „lucra cu capul". După ce, în calitate de director a combinatului a fost numit un ţigan – **Şerban Ion Alexandru** (Ivanaş), personalitate notorie a comunităţii romilor din or. Soroca în perioada sovietică – salariile muncitorilor romi au crescut vădit

(lunar, aceştia primeau aproximativ câte 1000 de ruble sovietice) .Totodată, la uzină a fost creata „касса взаимопомощи" (limba rusă „structură financiară de ajutor reciproc"), la care romii apelau în situaţii excepţionale. Cu toate că directorul uzinei „ştia numai să se iscălească" (toată documentaţia oficială era tipărită de secretara acestuia), el cunoştea bine legislaţia sovietică „pe care „oficial" nu a încălcat-o niciodată". Pentru a „ieşi din sărăcie şi a fi în rând cu lumea", cei mai buni muncitorii romi au fost sfătuiţi de director să devină comunişti. Însă, romii din or. Soroca, fiind credincioşi „din născare", nu s-au lăsat de credinţa strămoşilor lor „lăsată de Dumnezeu". Cu toate că, la uzină ei au devenit „член парткома" (limba rusă „membru a comitetului de partid"), acasă romii ţineau post, citeau Biblia şi nu plecau la lucru când erau sărbătorile creştine. Ulterior, la uzină s-au creat mai multe posibilităţi de salarizare „extraplanificată"; deseori, romii scoteau „pe ascuns" din uzină diferite piese metalice, pe care le prelucrau în condiţii casnice şi le vindeau la clienţi privaţi cu un preţ mai redus ca la magazin. Cu timpul, datorită faptului că „au ştiut cum să se învârtească" romii din oraşul Soroca s-au îmbogăţit, spre deosebire de confraţii lor mai săraci de la sate – „ţigani săteni"; care şi astăzi „umblă cu cerutul şi se jeluie", că: „de trei zile mortul stă în casă şi nu au cu ce să-l îngroape". Dar, dacă „nu-ţi pui măcar oleacă mintea în mişcare şi n-ai să lucrezi cu capul, niciodată nu ai să ieşi din sărăcie".

Totuşi, facilităţile social-economice create de autorităţile sovietice pentru sedentarizarea romilor nu şi-au atins scopul. Posibilităţile sistemului economic sovietic centralizat nu satisfăcea necesităţile financiare „extinse" a familiilor numeroase rome din oraşul Soroca, pentru care trebuiau să fie create mai multe locuri de muncă cu salarizare majoră. Astfel, mai mulţi romi (capi de familie, care nu şi-au găsit în or. Soroca un loc de muncă stabil şi „bine plătit") au fost nevoiţi să caute alte surse financiare pentru „a-şi hrăni copiii şi a le construi case". Misiunea statului sovietic era îndreptată spre a standardiza orice gen de activitate, inclusiv viaţa familială. La combinatul din or. Soroca, muncitorii romi erau „învăţaţi" să lucreze „la grămadă şi după un grafic prestabilit". Însă, romii fiind oameni obişnuiţi, trăiesc „după alte legi" şi respectă obiceiuri contrare cu cele promovate de propaganda sovietică. Veacuri întregi, romii şătrari au fost nevoiţi să se descurce singuri şi le plăcea să lucreze mai mult noaptea, când „nimeni nu şedea pe capul lor". Romii din oraşul Soroca nu s-au opus direct procesului de sedentarizare impusă, bazat pe principiile egalitarismului social, ei au încercat să implementeze alte metode economice pentru „a ieşi din sărăcie". Domnul **Vasile N. Cebotari** (1935), a prezentat cheia „succesului economic" al romilor din Dealul Sorocii, pe care şi el a utilizat-o în anii tinereţii. Până a fi sedentarizaţi, romii şătrari umblau numai „cu vrăjitul" şi deseori „mureau de foame". După ce s-au stabilit cu traiul în or. Soroca, ei au „înţeles gustul vieţii, s-au uitat împrejur, au văzut cum trăiesc oamenii şi au vrut să fie şi ei în rând cu lumea civilizată (în perioada sovietică – nomenclatura comunistă)". Astfel, începând cu anii' 60 ai secolului XX, romii au creat mai multe brigăzi mobile, care se ocupau cu construcţia, defrişarea pădurilor, reparaţia utilajului agricol (în mod special, boroane). Pentru prestarea serviciilor, liderii romi (baronii-brigadieri) încheiau contracte individuale de muncă cu preşedinţii colhozurilor (limba rusă „gospodărie colectivă) pe tot cuprinsul Uniunii Sovietice. Plata pe care romii o primeau la încheierea contractului de muncă era constituită din două părţi: **1.** Salariul unic şi standardizat, în dependenţă de câte „zile de muncă" au acumulat lucrătorii. **2.** A doua parte a câştigului se făcea în produse agricole sau materiale de construcţie, care era mult mai consistentă şi depăşea, deseori, de zece ori volumul salariului standardizat. Astfel, după sărbătorile pascale romii plecau de acasă în căutare de câştig, dar toamna târziu se întorceau acasă, în or. Soroca: „la procoave (14 octombrie, Acoperemântul Maicii Domnului), ca să împartă carboavele". Banii pe care îi strângea la finele anului, un cap al familiei rome, din fierărie, vânzarea produselor agricole sau a materialelor de construcţie, depăşeau cu mult „salariul unui ministru". Experienţa acumulată pe parcursul a 20 de ani de migraţie sezonieră, a permis mai multor lideri romi să stabilească diverse contacte utile şi să obţină cunoştinţe practice pentru iniţierea unor „afaceri mai serioase (biznes)". Astfel, la mijlocul anilor'80, după deschiderea a 3 întreprinderi individuale: Cooperativa nr. 5 „**Cerari**" (preşedinte – **Valentin Cerari**); Cooperativa Nr.13 „**Artizana**" (preşedinte –**Vasile Cebotari**); Cooperativa Nr. 37 „**Молодежный**" (limba rusă „tineresc", preşedinte –**Vasile Banda**), în oraşul Soroca au apărut primii „romi milionari" legitimi. Atunci, **Mihail Gorbaciov** (ex-preşedintele URSS) a pornit „перестройка (limba rusă „restructurarea societăţii") şi a permis ca afacerile „să iasă la suprafaţă". Statul taxa numai 3 % din veniturile acumulate şi oprea 13 % TVA din salariile lucrătorilor. Cooperativele ţigăneşti s-au specializat în producerea articolelor de tricotaj şi lenjerie (materia primă era adusă din or. Ivanovo, Rusia). Paralel, „подпольно" (limba rusă „ilegal") la aceste cooperative se „fabricau" blugi cu etichete „originale", care se distribuiau rapid şi aduceau venituri fabuloase.

Veniturile legitime acumulate de cooperativele ţigăneşti, ar fi fost de ajuns să acopere o perioadă îndelungată de timp, cheltuielile pentru un trai prosper a tuturor familiilor rome din or. Soroca. Însă, din relatările expuse de doamna **Roza M. Munteanu** (1981), conform tradiţiei ţigăneşti, un rom din or. Soroca niciodată nu va lucra pentru alt rom; fiecare rom se descurcă individual şi are grijă numai de familia lui. În cadrul cooperativelor ţigăneşti lucrau mai mult muncitori calificaţi neromi, aduşi din alte părţi; pe când preşedinţii romi se ocupau doar de gestionarea propriilor afaceri familiale. În perioada sovietică, venitul principal al romilor din or. Soroca era generat din „speculă" (activitate ilicită de vânzare-cumpărare a mărfurilor). După desfiinţarea şatrelor, romii s-au reprofilat din fierari în speculanţi, iar transportul lor principal au devenit trenurile. Datorită imensităţii teritoriale a URSS, romii din or. Soroca îşi

desfăşurau lejer activitatea lor, care aducea permanent un venit sigur. Iniţial ei cumpărau „doroşti" (ţolinc tradiţional moldovenesc) confecţionate în satele Cotova, Şuri (raionul Drochia) şi covoare de la Ungheni, pe care le vindeau în Ucraina şi Rusia. Apoi, ei se duceau în ţările Baltice unde cumpărau mai ieftin marfă deficitară „de import" şi o vindeau mai scump în tot spaţiul Uniunii Sovietice. Toată această activitate prodigioasă era plină de peripeţii. Romii din or. Soroca niciodată nu cumpărau bilete la tren, deoarece erau mulţi (se împreunau câte 10 familii la vagon) şi permanent schimbau localităţile unde îşi desfăşurau activitatea. Familiile erau mari şi fiecare membru „ştia ce are de făcut"; o femeie romă mai în vârstă ţinea la ea permanent o legătură mare de chei special confecţionate pentru a deschide vagoanele. Înainte de plecarea trenului, romii se urcau buluc în vagon prin uşa din spate. Conducătorul vagonului făcea gălăgie, îi ameninţa cu amendă pe romi, însă „ţipetele lui se stingeau odată cu vociferarea aprinsă a femeilor rome care începeau să strige în unison la conductor şi să-l blesteme". La staţia următoare, pe peron miliţia era aranjată „ca la comandă"; din vagon unde se „lăsa o linişte teatrală" coborau bărbaţii, care duceau tratative cu miliţienii. În perioada sovietică, miliţienii nu luau mită, de aceea romii inventau diferite „poveşti adevărate", cum ar fi: „Tovarăşi miliţieni, vă rugăm frumos să nu ne daţi jos din tren. Dacă coborâm la staţia asta, de nevoie trebuie să aprindem focul pe peron, să punem „pălătcile" (corturi turistice din „brezent") noastre şi să ne ducem în oraş, unde a să furăm găini ca să facem ceva de mâncare pentru copiii noştri, care sunt flămânzi de o săptămână". Miliţienii sovietici nu aveau dreptul să facă percheziţii corporale (ca în prezent, fără de nici un motiv), de aceea, aceştia „credeau în poveştile romilor" şi-i lăsau în pace. Totodată, autorităţile locale nu doreau să „aibă probleme cu ţiganii" şi „îşi făceau cruce când romii plecau în alt oraş"; astfel, aceştia „colindau în voie" tot spaţiul URSS. Localităţile, unde romii staţionau câte 2-3 săptămâni, erau selectate aleatoriu; de obicei, ei se opreau în „oraşele mari". Când coborau romii din vagon, fiecare familie scotea câte 10 saci enormi, plini cu marfă, „pălătci" şi plăpumi de dormit. Astfel, într-un vagon întrau aproximativ câte 70-80 de persoane cu 100 de saci. Când ajungeau în oraş, femeile rome se duceau înainte şi alegeau un loc frumos din mijlocul oraşului, într-o piaţă sau un parc aglomerat, unde bărbaţii instalau ulterior corturile. Peste câteva minute, în jurul „pălătcilor" venea multă lume, care credea că a sosit „Teatrul ţigănesc „**Ромэн**" din Moscova" şi romii, care erau îmbrăcaţi ciudat şi arătau exotic, cu mulţi copii drăgălaşi, vor „arăta în curând un spectacol". Peste 10-20 de minute soseau şi miliţienii locali cu „ovciărci" (câni-lupi) dresate să sperie romii şi să-i fugărească din oraş. Pentru aplanarea unui conflict eventual, din mijlocul romilor ieşea „baronul", care era un bun negociator. Împreună cu ofiţerul superior el se „dădea într-o parte" şi ducea tratative „tet-a-tet". Soarta celor 10 familii de romi depindea de capacitatea „baronului" de a convinge ofiţerul superior „că romii nu au venit aici ca să facă probleme, ci s-au instalat temporar pentru că s-a pierdut un copil mic şi după ce îl vor găsi, ei vor pleca cu totul din oraş". De obicei, romii erau lăsaţi în pace, pentru că „ruşii sunt buni la suflet şi poartă o dragoste aparte pentru tot ce este ţigănesc". Timp de 2-3 săptămâni, bărbaţii luau sacii cu marfă şi vindeau o parte din ea prin oraş şi satele din apropiere: lenjerie de pat, veselă, îmbrăcăminte, încălţăminte, jucării, etc. Femeile „se duceau cu ghicitul prin oraş", iar lângă corturi rămâneau bătrânii şi copiii mici. Ca să nu polueze centrul oraşului cu fum şi să nu între în conflict cu autorităţile locale, romii făceau focul la pirostrii cu „spirt uscat, cumpărat din farmacie". De Crăciun toate familiile rome se întorceau acasă, la Soroca, iar după sărbătorile pascale, plecau iarăşi „cu specula".

În prezent, această activitate ilicită în perioada sovietică s-a transformat într-un „biznes legitim". Domnul, **Nicolae M. Gruia** (1980) afirmă, că acum „afacerile romilor se primesc de la sine". Romii din Soroca au devenit comercianţi profesionişti, datorită abilităţilor lor native de a „convinge psihologic cumpărătorii". După destrămarea URSS, aria lor de activitate s-a redus la Federaţia Rusă şi ţările din Asia Centrală. Iniţial, romii pleacă fiecare cu familia lui la Moscova, unde cumpără marfă angro ieftină de producţie chineză de la „Черкизовский рынок" (piaţă angro). Pe urmă ei se deplasează prin Rusia, închiriază temporar apartamente şi „toată ziua, pe nemâncate" desfac cu amănuntul mărfurile achiziţionate. Romii nu stau prin pieţe, pentru că „acolo sunt tot timpul doi proşti: unul care vinde şi altul care cumpără". În plus, trebuie „să faci o grămadă de documente" pentru a obţine dreptul de a vinde marfa, să plăteşti diferite taxe şi locul din piaţă, să nu scazi din preţ, să nu atragi cumpărătorii de la alţi vânzători, etc. Pentru a evita aceste cheltuieli şi certuri inutile, romii din Soroca se duc direct la cumpărători acasă; astfel, câştigurile cresc vizibil. În virtutea exteriorului exotic şi comunicării impecabile în limba rusă, romii se „bucură de un succes aparte" la cumpărătorii ruşi, care nu sunt „zgârciţi la bani" ca moldovenii. În Republica Moldova, este foarte dificil să te ocupi cu vânzarea, pentru că lumea este săracă: „un pensionar tremură pentru 20 de lei pe care-i scoate din portofel". În schimb, în Federaţia Rusă, nivelul de trai este mai bun şi „pensionarii se joacă cu dolarii", cumpărând permanent cadouri la copii şi nepoţi. Mai mulţi moldoveni au încercat, aici „pe loc" să se ocupe cu „biznesul (купи-продай)", dar lor le ajung bani „numai pentru mâncare". De aceea, locuitorii moldoveni din împrejurimile Sorocii, care „sunt mai săraci ca ţiganii", din invidie şi necunoaştere îi bârfesc pe romi spunând ca aceştia „s-au îmbogăţit „peste noapte" din vinderea drogurilor". Însă, aceste bârfe sunt total neglijate de romii din Soroca, care utilizează „tactici secrete" în „arta negoţului". Pentru a „deschide mai uşor inima cumpărătorilor", romii sunt permanent acompaniaţi de copiii lor, care au „ochi dulci şi feţe drăgălaşe". Cumpărătorul „cât de zgârcit nu ar fi", nu poate să respingă oferta copiilor. Prin acest fapt se explică abandonul şcolar al copiilor romi din or. Soroca, care, încă de mici trec prin „şcoala

ţigănească" care îi învaţă „să supravieţuiască în orice situaţie". În pofida faptului că „sunt analfabeţi şi fără diplome", romii „ştiu să citească faţa cumpărătorului, îndată descoperă preferinţele lui şi-l fac să fie fericit de noua sa achiziţie". Această meserie de a „câştiga bani şi respect" nu se învaţă nici la o şcoală din lume, numai la „şcoala ţigănească". În prezent, romii „nu mai fură lucruri străine", ca înainte, când umblau cu şatra, dar, nici „nu-şi împart cu nimeni bogăţia acumulată de dânşii, pe nemâncate şi stresuri permanente". Rusia este o ţară enormă care „a hrănit multe popoare" şi aici romii se simt ca „acasă". Cu câţiva ani în urmă, romii au ajuns şi în Cecenia, unde au fost întâmpinaţi de autorităţi şi localnici cu „lacrimi de bucurie", deoarece, tradiţional romii sunt „mesagerii păcii şi prosperităţii". Romii niciodată nu se vor duce „să facă biznes" în zone de conflict şi în ţările sărace; „acolo unde este pace şi lumea trăieşte bine, acolo sunt, de obicei şi romii". Însă, cu toată stima şi recunoştinţa pe care o primesc romii în Rusia, de sărbătorile pascale ei se reîntorc la baştină, la Soroca, unde sunt: „rădăcinile lor, casele lor, strămoşii lor şi Patria lor". Drept rezultat, în prezent, romii din Soroca lucrează mai mult în Rusia (închiriind apartamente ieftine), dar se odihnesc acasă, în castelele luxoase din Dealul Sorocii: unde fac nunţile, se întâlnesc şi petrec împreună cu rudele şi prietenii lor, cinstesc memoria celor răposaţi şi se bucură de viaţă.

Relaţiile sociale

În cadrul familiei tradiţionale rome, bărbatul este „baronul casei"; pentru că „aşa-i dat de la Dumnezeu; şi răţoiul este mai mare ca raţa". El este acela care „aduce banii în casă", pe care soţia lui îi păstrează. Doamna **Lilia N. Preida** (1965), menţionează faptul, precum că în oraşul Soroca, nu toţi romii sunt la fel de bogaţi, deoarece, nu toate femeile sunt „pricepute să ducă contul cheltuielilor casnice". Romii din Soroca au câştiguri similare, însă, într-o familie romă principalul este să ştii „cum să cheltui banii, dar nu cum să-i faci". Metodele de „a face biznes", în prezent, au devenit disponibile pentru toţi romii, dar „cineva ştie să cheltuie banii cu cap, iar altcineva îi duce pe băut şi distracţii permanente, cumpără lucruri inutile pentru casă, pentru că îi place să se fălească cu ele". La o femeie gospodină, permanent „casa este frumoasă, ograda este curată şi copiii sunt aranjaţi". Imaginea unei femei rome se creează pe parcursul mai multor generaţii. Un element important pentru dânsele este ca să nu-şi „strice reputaţia în comunitate" şi să respecte un şir de reguli tradiţionale, care se transmit „din generaţie în generaţie": să-şi „păstreze cinstea" până la căsătorie; să nu consume „fără de măsură" băuturi spirtoase şi să nu fumeze; să nu între în discuţie şi relaţii intime cu bărbaţi străini; să aibă o ţinută exterioară decentă: să nu se machieze, să poarte fuste lungi „care să-i astupe picioarele" şi basmale „care să-i acopere capul"; să nu se aşeze cu bărbatul ei şi cu alţi bărbaţi la aceiaşi masă; să nu se căsătorească cu alţi romi sau bărbaţi străini, care nu sunt din or. Soroca (care sunt „de alt sânge" şi a căror viţă este cu mult mai inferioară), etc. Dacă femeia romă „încalcă" una din aceste reguli, copiii şi urmaşii ei primesc „клеймо на всю жизнь" (limba rusă „pecete transmisibilă"). De aceea, romii din Soroca educă fetele într-un stil destul de conservator, până ce le căsătoresc la vârsta de 14-15 ani. Principala ocupaţie pe care ele o învaţă de la mame este prepararea bucatelor, spălatul rufelor, menţinerea curăţeniei în casă, ajută la îngrijirea copiilor mici, etc. Mamele rome nu-şi dau copiii la grădiniţă pentru că singure au grijă de ei; aceasta este misiunea lor principală (străinii nu pot să educe „normal" copiii romi). Copiii se educă „din cuvânt", dacă copilul „nu ascultă pe mama, atunci vine tata cu bătaia"; de aceea, copiii „se străduie să nu iasă din cuvântul mamei". În prezent, după ce romii din Dealul Sorocii „au prins la bani", toate activităţile casnice au devenit automatizate (romii au cumpărat maşini de spălat, cuptoare cu microunde pentru încălzirea bucatelor, aragazuri „hi-tec"); în plus, ei menţin pe lângă casă „servitori", care „ajută femeile rome să aibă grijă de casă". Pe de altă parte, ţigăncile din Soroca „fac biznes" de rând cu bărbaţii lor, nu-i lasă să plece singuri şi migrează împreună cu toată familia; astfel, „gelozia feminină" a dublat câştigurile familiilor rome şi asigură „trăinicia casei". „Este o mare prostie să-ţi trimiţi femeia singură sau bărbatul „la zarabotcă" (după câştig)", spun ţiganii din Soroca, pentru că: „femeia sau bărbatul, fiind singuri printre străini „fără să vrea" se vor culca cu alţii". Astfel, dublarea câştigurilor au creat mai multe facilităţi economice pentru romi, în schimb, acum, fetele „nu ştiu cu ce să se mai ocupe prin casă", pentru că munca lor în prezent a devenit secundară şi o execută mai mult servitoarele sau tehnica casnică. De aceea, ca să nu să se plictisească, ele s-au „specializat în dansuri orientale" pe care le aplică la diferite petreceri ocazionale rome, pentru a sustrage atenţia „potenţialilor miri romi" din or. Soroca; se uită toată ziua la „filme indiene" şi „ascultă numai manele", iar seara pe furiş se duc la „discotecile moldovenilor". Înainte fetele rome nu prea aveau timp de distracţii, pentru că era mult de lucru în gospodărie. Acuma, ele „îşi păstrează numai cinstea, cu băieţii romi se comportă vulgar, au pierdut modestia specifică care era în şatră; au devenit bogate şi lenoase, dar mai înainte erau sărace şi harnice". În schimb, băieţii sunt educaţi mai lejer şi se folosesc de o libertate mai mare, care devine uneori excesivă, pentru că „ei sunt bucuria casei şi continuatorii neamului". La romii din or. Soroca, viţa sau neamul se trage pe linia bărbătească, de aceea când copiii sunt întrebaţi cine sunt părinţii lor, ei automat spun viţa tatălui (cu toate că, în unele cazuri viţa mamei se consideră „mai înaltă"). De aceea, deseori, mamele îşi înscriu la maternitate copiii după numele lor de familie; în schimb, viţa nou-născuţilor, care este un atribut semnificativ de identitate a romilor din or. Soroca – „se ia după tata". Până a-şi întemeia o familie nouă, băieţii învaţă de la părinţi „arta biznesului", principala lor misiune familială va consta în „a face bani". Restul treburilor casnice: tăiatul lemnelor, ascuţirea cuţitelor, aducerea apei de la fântână, schimbarea diferitor piese tehnico-sanitare uzate, etc., – sunt în grija femeilor rome sau a servitorilor. Pentru a „nu pierde timpul în zadar cu armata", băieţii romi se căsătoresc mai devreme la

15-16 ani; iar la 18 ani, aceştia sunt deja „tătici". În perioada sovietică, când acest statut civil era neglijat de comitetele de recrutare militară, tinerii romi se eschivau prin alte metode netradiţionale: „cumpărau familii străine de la moldoveni, cu ajutorul cărora îşi schimbau actele"; „se căsătoreau fictiv cu o mamă cu mulţi copii"; „sub îndrumarea bătrânilor îşi făceau singuri diferite boli, incompatibile cu serviciul militar", etc.

Nunta ţigănească în or. Soroca se începe tradiţional cu „furatul miresei". Din relatările expuse de doamna **Esmeralda M. Cerari** (1986), numai tinerii romi care fură mireasa înainte de nuntă, se consideră în or. Soroca „ţigani adevăraţi". Însă, înainte de a fi furate, fetele se înţeleg cu băieţii, în privinţa timpului şi locului de întâlnire, unde mirele urmează „să le pună un sac în cap şi să le fure". De obicei, părinţii fetelor rome, se uită cu strictețe „la orice pas făcut de ele". Până la 7 ani acestea sunt lăsate să se joace în drum, pe urmă ele „nu mai ies din ogradă". Însă fetele, găsesc diferite temeiuri plauzibile pentru a „ieşi în drum": se duc la o fântână mai îndepărtată, pentru că „acolo apa este mai rece şi mai bună de băut"; pleacă la magazin „să facă diferite cumpărături mărunte" sau în oraş cu un frate mai mare, care „are grijă de sora sa mai mică". Într-un timp scurt, ele reuşesc să stabilească doar „contacte vizuale cu băieţii", nu reuşesc să-i „înţeleagă caracterul", se uită doar la înfăţişarea acestuia. Părinţii fetei, permanent nu sunt de acord cu alegerea făcută „din repezeală" de odrasla lor, de aceea, ei cer ca viitorul mire să le plătească „vulpea": adică, pentru că „a furat mireasa, el trebuie să facă o nuntă mare şi bogată pentru dânsa". În prezent, sunt cazuri rare, când părinţii mirilor se înţeleg, în prealabil, privitor la „împerecherea copiilor lor". Aceste excepţii se întâmplă la familiile rome bogate, cu „viţă înaltă", unde viitorii tineri căsătoriţi sunt verişori de gradul II şi se cunosc mai bine înainte de nuntă. Totuşi, şi în aceste cazuri prestabilite, mirele trebuie să fure mireasa şi s-o ascundă trei zile într-o „casă secretă", stăpânul căreia este o rudă apropiată sau prietenul mirelui. După trei zile, dacă părinţii şi rudele miresei nu găsesc fata care a „fost furată", mirele „se culcă cu mireasa şi-i sparge cinstea". Apoi, în a patra zi după „furt", părinţii mirelui i-au prostirea, se duc la părinţii miresei, organizează o petrecere ad-hoc din contul lor şi mulţumesc viitorilor socri că „au crescut o fată frumoasă şi cinstită". Dacă, părinţii miresei nu sunt de acord cu alegerea ei şi nu doresc să se încuscrească cu părinţii mirelui (care sunt dintr-o viţă mai inferioară ca ei şi sunt mai săraci), atunci ei le cer acestora să plătească „выкуп" (limba rusă „răscumpărare financiară imensă în valută străină") pentru furtul miresei şi dezvirginizarea ei. În acest caz, când apar neînţelegeri, rudele tinerilor organizează la „пятачок" (un loc special din centrul cartierului ţigănesc, unde se adună permanent romii) – „judecata ţigănească". Iniţial, aici, ei încep în unison să vocifereze şi această gălăgie adună în câteva clipe toţi ţiganii din Soroca, care se împart în două tabere (una din partea mirelui şi alta din partea miresei). Deciziile luate de „baroni" (în prezent, mai multe persoane „înţelepte" de etnie romă, stimate de întreaga comunitate) la această „judecată" sunt oricum respectate de ambele tabere, pentru că, de altfel, conform tradiţiei ţigăneşti, la Soroca romii nu se adresează niciodată „la poliţie" (care este un organ străin şi incapabil să facă dreptate ţiganilor). Până la urmă din tot „scandalul acesta" suferă mai mult mireasa, care, de multe ori, devine „vinovată" de cele întâmplate şi contrar sentimentelor sale generate „din dragoste", trebuie „să asculte de voia părinţilor, care au crescut-o şi i-au dat viaţă".

Tradiţional, pentru romii din or. Soroca, nunta este o sărbătoare, de care părinţii tinerilor căsătoriţi se pregătesc o viaţă întreagă. Doamna **Zinaida Gh. Munteanu** (1965), spune că mai înainte nunta romilor dura câte trei zile, unde invitaţii „puneau mulţi bani pe masă". În prezent, după ce criza economică „a dat şi peste ţigani", cuscrii se înţeleg să facă împreună pentru copiii lor „o masă bogată la restaurant", iar invitaţii „vin numai cu cadouri". De obicei, nunta începe cu alaiul festiv al miresei, care „împreună cu mai multe fete îmbrăcate frumos şi cu buchete de flori în mână", dansează în stradă sub acompaniere muzicală şi invită la nuntă toţi romii din Dealul Sorocii. Persoanele străine sunt invitate aparte, după nişte rigori stricte (în dependenţă de valoarea acestora în societate). Nunta se consideră reuşită, dacă masa a fost plină de băuturi scumpe şi bucate gustoase, cu mulţi ţigani şi oaspeţi valoroşi. De acea, ca să asigure o prezenţă maximă de invitaţi, nunţile din or. Soroca se organizează după sărbătorile pascale, când mai mulţi ţigani se întorc acasă de la „zarabotcă". Toate bucatele de la nuntă se prepară numai de ţigănci, după reţete tradiţionale, care cumpără cărnuri şi alte produse alimentare proaspete de la ţărani (cele din magazine „provoacă un alt gust – expirat "). Băuturile spirtoase sunt servite de invitaţi „cu măsură", distracţia şi veselia este asigurată de o muzică lăutărească profesionistă, care „costă scump, dar cântă frumos". Tradiţia ţigănească exclude orice manifestare belicoasă, provocată de persoane alcoolizate, pentru că „cel care iubeşte să cinstească, ar trebui mai bine să rămână acasă"; de altfel „beţia este un subiect de batjocură la romi". După nuntă, mireasa trece cu „zestrea primită de la părinţi şi cu cinstea furată de mire" – într-o casă nouă, care este construită „pe banii socrilor mari". Tradiţional, moştenirea se lasă băiatului mai mic; pentru fraţii mai mari, construcţia caselor întră în obligaţia părinţilor, care „îi ajută să se pornească mai uşor în viaţă". Într-o familie romă, unde se nasc numai fete, casa părintească trece ca moştenire la rudele tatălui, pentru că fetele după ce se mărită „automat trec în casa bărbatului lor". Astfel, dacă soţul moare înaintea soţiei, iar aceasta „nu i-a adus pe lume nici un urmaş pe linie bărbătească", femeia, trebuie să plece „din casa soţului ei răposat", căutând un alt adăpost la rudele sale. În general, există doar două „motive serioase", pentru a realiza divorţul ţigănesc: **1.** „Bărbatul este beţiv, nu aduce bani în casă şi bate permanent fără nici un temei soţia"; **2.** „Femeia îşi schimbă bărbatul, având relaţii intime cu alte persoane străine". Primul caz, este o normalitate în condiţii de criză economică, însă cel de-al doilea, se întâmplă rareori, deoarece femeile rome „având frică de

Dumnezeu ştiu şi de frica bărbaţilor". De obicei, pentru ca să lase o moştenire mai bogată copiilor, familiile rome mai înstărite „se păzesc ca să nu facă mulţi copii"; în schimb, ţiganii săraci „nasc copii, unul după altul, ca la conveier". Deoarece, oraşul Soroca „neoficial" este considerat: „capitala romilor din Republica Moldova", tinerii romi se căsătoresc între ei, numai cu condiţia ca partenerul lor să fie „цыган местный" (limba rusă „rom băştinaş"). Restul romilor, care „trăiesc în alte părţi", se consideră „romi săraci cu alt fel de sânge – lipsit de noblețe". Numai după divorţ sau în caz de moarte subită a unuia dintre soţi, această cutumă nu se mai respectă; atunci romii din or. Soroca îşi caută „un partener de viaţă" din altă localitate sau de altă etnie.

În prezent, tinerii romi căsătoriţi din or. Soroca nu se înscriu la Oficiul Stării Civile şi nici nu se cunună la biserică. În opinia doamnei **Veronica M. Manda** (1948), care este unica persoană de etnie romă din or. Soroca – martor lui Iehova: „Dumnezeu a lăsat pe pământ peste 10000 de religii; dar numai martorii lui Iehova propovăduiesc pentru instaurarea în prezent a paradisului pe pământ, celelalte promit „raiul ceresc" pe urmă şi într-o altă lume". Romii din or. Soroca, datorită „capacităţii lor native: de a fi şmecheri şi a face bani", în prezent „trăiesc ca în rai" şi spun, că „ei toţi sunt credincioşi"; majoritatea fiind, creştin ortodocşi, urmând: harismaţii, evanghelиştii şi penticostarii. Însă, în mare parte, credinţa lor se bazează şi este strict respectată nu din tratatele formulate în Biblie, ci din „legile ţigăniei" – „Кодекс чести" (un sinopsis de cutume tradiţionale ale romilor din or. Soroca), care tolerează: „furtul găinilor, ghicitul, amăgitul, înjuratul, luxul, infidelitatea bărbaţilor (care îşi permit să aducă femei străine în prezenţa soţiei)"; precum şi promovează: „mersul săptămânal la biserică şi ţinerea posturilor religioase". Pe de altă parte: „adevăraţii credincioşi nu sunt cei care cred în Dumnezeu, dar sunt cei care îndeplinesc porunca Domnului". De aceea, tinerii romi din Soroca, refuză să se cunune la biserică, pentru că nu pot să „ţină canoanele cununiei" privind respectul reciproc, mai ales bărbaţii, care „deseori îşi schimbă femeile". La Soroca, cununia se face de romi, numai când aceştia ajung împreună la bătrâneţe (la vârsta de 50-60 ani), pentru ca „după moarte soţii să ajungă împreună în rai". Această dorinţă este „asigurată" şi de mai multe lucruri scumpe care sunt „necesare pe lumea cealaltă", puse în mormintele romilor alături de dânşii, ca aceştia să se bucure de un trai prosper şi „într-o altă viaţă". Însă aceste tradiţii nu sunt creştine, dar „păgâne", preluate de la faraonii Egiptului, care „erau îngropaţi cu solemnitate". De aceea, romii din or. Soroca preferă mai mult să fie creştini ortodocşi, decât Martori lui Iehova (care propovăduiesc un mod de viaţă sobru, excluzând orice gen de manifestări făloase, aroganţă şi alte „şmecherii ţigăneşti").

Pe de altă parte, romii din or. Soroca spun că numai „ţiganii săraci" se laudă cu bogăţia lor; însă cei, care „sunt într-adevăr bogaţi", niciodată „nu afişează în public, turiştilor şi jurnaliştilor străini, banii şi aurul lor". Ducând un mod de viaţă modest, ei „au deschis oficii şi au afaceri serioase chiar şi în ţările Europei Occidentale". Acest mod de viaţă paradoxal a romilor din Dealul Sorocii: credincioşi-infideli, săraci-făloşi, bogaţi-modeşti, fete cinstite care la petreceri „dansează din buric", castele luxoase rămase o perioadă îndelungată de timp – pustii, „muncă pe nemâncate-odihnă pe săturate" a influenţat şi onomastica lor tradiţională.

Onomastica tradiţională

Conform afirmaţiilor lui **Robert P. Cerari** (1965), preşedintele Organizaţiei Obşteşti „**BARE-ROM**" (limba romani „**ţigani măreţi**"), romii din oraşul Soroca fac parte dintr-o „viţă mai înaltă şi mai superioară decât restul ţiganilor din Republica Moldova"; de aceea ei se autoidentifică cu endonimul „**bare rom**". Acest endonim a fost generat de o ispravă istorică realizată de strămoşii romilor din Soroca, care din timpuri străvechi erau cei mai iscuşiţi fierari din Moldova. După victoria obţinută la Vaslui (1475), Ştefan cel Mare a cerut ajutor de la regele Poloniei, Cazimir al IV–lea şi Matei Corvin, regele Ungariei, ca să distrugă definitiv oastea otomană. În 1476, sultanul turc, Mehmed al II-lea a pornit un nou atac spre Ţara Moldovei, ca să răzbune înfrângerea oştirilor sale, suferită cu un an mai devreme. Însă nimeni din împăraţii creştini din vecinătate „nu a sărit să-l ajute la nevoie" pe Ştefan cel Mare. Atunci, domnitorul Moldovei a apelat la conducătorii şatrelor ţigăneşti (bulibaşii), cerându-le să se oprească pe loc. Căruţele şi caii romilor au fost utilizate pentru a ajuta populaţia locală să se strămute din calea turcilor în zone muntoase, iar bărbaţii într-un timp foarte scurt au produs multe arme, necesare oştirilor moldoveneşti. După bătălia crâncenă de la Valea Albă, Ştefan cel Mare a oferit drept răsplată romilor fierari-ciocănari pământ lângă Cetatea Sorocii, spunându-le că „au făcut o faptă mare pentru ţara lor". De atunci, romii care s-au stabilit cu traiul în oraşul Soroca, şi-au creat un apelativ nou şi nobil – **[Bare rom = Ţigani măreţi]**.

Istoricul **Nicolae BULAT**, directorul Muzeului de Istorie şi Etnografie din or. Soroca, consideră plauzibilă etichetarea romilor din Dealul Sorocii, în conformitate cu meşteşugul lor tradiţional – fierăria – **[Romi fierari]**. Cu toate că, în prezent romii din or. Soroca se ocupă cu alte genuri de afaceri economice, această meserie „le-a întrat în sângele lor" şi o bună parte dintre ei, poartă numele de familie specific onomasticii tradiţionale ţigăneşti – **FERARI**.

Doamna **Elena Constantin BOGDAN** (1961), domiciliată în oraşul Hânceşti, spune că neamul romilor ursari este „**čačo rom**" (limba romani „**ţigani adevăraţi**"), deoarece „ursarii se pricep la toate", ştiind: să cânte, să danseze, să ghicească, să mânuiască ciocanul, să se ocupe cu negoţul, iar la nevoie „se duc şi cu cerutul". Astfel, romii ursari în orice împrejurare social-economică „ştiu să iasă din situaţie" şi utilizează toate aceste talente native, necesare pentru a supravieţui. Pe când, romii din Soroca, fiind un neam de „ţigani şmecheri", utilizează în afacerile lor numai capul, de aceea ei au fost numiţi – „**popiya**" – **[Popiya rom = Ţigani căpoşi]**.

Doamna **Elena Gheorghe CĂLDĂRARU** (1955), domiciliată în satul Mingir, raionul Hânceşti, afirmă că neamul romilor lăieşi, este cel mai „curat" neam ţigănesc din Republica Moldova; de aceea lăieşii sunt – **„ţigani curaţi"** (limba romani: **rom vužo**). Lăieşii vorbesc „într-o limbă curată, sunt oameni simpli, deschişi, civilizaţi, prelucrează pământul împreună cu moldovenii, se duc la şcoală şi fac carte, sunt săraci, dar cu inima curată". Pe când, romii din Soroca sunt: „făloşi, bogaţi, secreţi, analfabeţi, respectă alte obiceiuri, nu se scaldă în locuri publice, femeile lor îşi ascund permanent corpul şi nu poartă pantaloni; au altă mâncare, altă îmbrăcăminte şi altă limbă". Romii lăieşi vorbesc „curat ţigăneşte", utilizând accente şi cuvinte moldoveneşti. Însă, ţiganii din or. Soroca „vorbesc mai apăsat, cu glas de bas, îngroaşă cuvintele, parcă sunt preoţi; când vorbesc nu-i înţelege nimeni". De aceea, lăieşii i-au numit pe romii din or. Soroca – **„popeni"** – **[Romi popeni = Ţigani cu voce de preot]**.

Filologul **Ion Dron**, susţine ideea, conform căreia, etnonimul romilor ciocănari din Soroca – **„popeşteni-popeşteaya"**, provine de la statutul de robi mănăstireşti, pe care strămoşii lor l-au deţinut în perioada medievală. În acest sens, cercetătorul prezintă o argumentare istorică; studiind cu atenţie datele recensământului efectuat la 10 iunie 1774 în târgul Botoşani, din totalul celor 28 de ţigani robi, aparţinând mănăstirii Sfântul Nicolae, este înregistrat sub nr. 25 – **Mihai Popişteş**. Astfel, I. Dron înaintează cu această ocazie o supoziţie care notifică originea etnonimului – **„popeşteni"** – **[Romi popeşteni = Ţigani robi mănăstireşti]**.

Domnul **Valentin T. Preida** (1955), a prezentat o altă ipoteză originală privitor la onomastica romilor din or. Soroca, bazată pe nişte cercetări proprii şi îndelungate. Astfel, până la începutul sec. XIX, strămoşii romilor din or. Soroca se numeau – **„romi ciocănari"**. În anul 1826, boierul **Toader Hâncu**, face un recensământ particular, având drept scopul obţinerea unor informaţii veridice despre moşiile sale. Pe teritoriul moşiei **Popeşti** (în prezent, raionul Drochia), erau situate şatrele celor mai vestiţi fierari din Basarabia: **Sava Cibotaru** şi **Dumitraş Feraru**. Ulterior, descendenţii lor s-au răspândit în localităţile din nordul Basarabiei, fiind etichetaţi – **„romi popeşteni"** – **[Romi popeşteni = Ţigani recenzaţi în satul Popeşti]**. În prezent, majoritatea romilor popeşteni locuiesc în oraşele Otaci, Edineţ, Soroca. Însă romii din or. Soroca, fac parte dintr-o viţă de ţigani „mai înaltă şi mai bogată". Pentru romii din Dealul Sorocii, în prezent, nu contează cum sunt ei etichetaţi de alte neamuri de romi din Republica Moldova: **„popeşteni"** sau **„fierari-ciocănari"**; ei îşi cunosc viţa lor care face dintr-un „neam măreţ de romi" – **[Rom bare ando Soroca = Ţigani din or. Soroca, ce fac parte dintr-o „castă" mai superioară]**. Totodată, romii din or. Soroca se recunosc unul pe altul, nu numai după „naţia" lor, dar şi după statură, vorbă, expresia feţei, îmbrăcăminte; care se deosebeşte vădit de celelalte neamuri de romi: **ursarii** săraci, **curteni-vlahii** asimilaţi, **lovarii**, **brăzdenii**, **braşoaţii**.

În concluzie, pentru a cunoaşte mai bine această „naţie exotică de ţigani", care a devenit „o atracţie turistică pentru jurnalişti", merită a fi menţionate elementele-componente importante, care stau la baza onomasticii tradiţionale ale romilor popeşteni din oraşul Soroca: neam, nume de familie, prenume ţigăneşti.

NEAMURILE / VIŢELE / NAŢIILE/ Romilor Popeşteni

BAHMEŢEŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost - Bahmet PREIDA].

CIOROIEŞTII limba romani: „Rom čorro" = Ţigan sărac ЦРС (Цыганско-Русский Словарь), p.167. [Căruţele romilor din viţa cioroieştilor erau ticsite cu copii şi „boarfe vechi şi cârpite"; deseori, când copiii lor îşi scoteau capul din căruţe, având părul negru şi feţe smolite – „ei semănau cu ciorile", deoarece erau „mulţi şi negri"].

GAVRILEŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost – Gavril ŞERBAN].

GOGILEŞTII limba romani: „Gožo "= Drăgălaş , ЦРС, p. 54.

HARABLIAREA limba romani: „Haravli" = Curea de piele ЦРС, p. 58. [Strămoşii acestei viţe de romi „prelucrau pielea animalelor şi făceau căpestre la cai"].

IACOBEŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost – Iacob STOIAN].

ÎMPĂRAŢII [Ascendentul acestei naţii de romi a întors o lădiţă cu galbeni pierdută de un negustor lângă şatra lui. Stăpânul lădiţei, când a văzut ce ispravă a făcut ţiganul care „era sărac şi vai de capul lui", i-a dat un pumn de galbeni şi i-a spus că are „minte de împărat": a dat dovadă de o noblеţe nemărginită].

LOBĂNEŞTII limba romani: „Lovalo manuš" = Om bogat, ЦРС, p.96. [Ascendentul acestei viţe de romi, avea „aşa de mulţi bani că nu mai putea să-i numere"; de aceea, făcea negoţ „la schimb". Într-o zi, bunăoară, acesta a plecat la piaţă să-şi vândă calul, iar seara s-a întors în şatră cu un peşte].

MUTIISKA limba romani: „Mutiv"= Strămutat ЦРС, p. 107.

MOROCARI limba romani: „Morokoto" = Monedă de aur, ЦРС, p.105.

MOTROCĂIEŞTII *Motroc*: „Om nătâng", DNFR (Dicţionar al Numelor de Familie Româneşti), p. 318.

RUEŞTII limba romani: „Ruv" = Lup ЦРС, p.187. [Strămoşii aceste viţe de romi erau trei fraţi, care lucrau la câte trei zile la pădure, unde tăiau lemne „pe tăcute şi nemâncate". Această hărnicie excesivă, era dictată de sărăcia acestora; când „găseau de lucru, nu mai aveau timp de vorbit". De aceea, colegii lor de lucru i-au numit – „lupi": în virtutea faptului că erau fraţi, ei lucrau „ca lupii şi nu vorbeau unul cu altul"].

TOPORĂŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost – Topor MUNTEANU].

VASILEŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost – Vasile CERARI].

VIŞINEŞTII [Ascendentul acestei naţii de romi a fost – Vişinel PLEŞCO].

NUMELE de familie ale Romilor Popeşteni

BANDA ung. *Bandi*, DNFR, p. 47.

CEBOTARI *Cizmar*.

CERARI bg. *Ćura*, DNFR, p. 132.

CHIRA bg. *Kira*, DNFR, p. 116.

FERARI *Fierar*.

GRUIA *Grui*: „cocor", DNFR, p. 232.

MALIC *Malic*: „untură de gâscă", DNFR, p. 288.

MANDA hipocoristic *Smaranda*, DNFR, p. 289.

MIŞCOI bg. *Miško*, DNFR, p. 309.

PLEŞCO pol. *Plesko*, DNFR, p. 370.

PREIDA bg. *Preda*, DNFR, p. 378.

STOIAN bg. *Stojan*, DNFR, 426.
ŞERBAN bg. *Šerban*, DNFR, p. 433.
NUMELE de familie ale Romilor Popeşteni („cumpărate" de la moldoveni)
CODREANU
MUNTEANU

PRENUMELE masculine ale Romilor Popeşteni
DIDIA bg. *Dida*, DNFR, p. 171.
GOGU hipocoristic „românesc" a lui *Gheorghe*, DNFR, p. 227.
KALO limba romani: „Kalo" = Negru, ЦРС, p. 79.
KAŞUKO limba romani: „Kašuko" = Surd, ЦРС, p. 82.
MAKULEA limba romani: „Mako" = Treflă, ЦРС, p. 99.
MORKOI limba romani: „Morkoi" = Morcov, ЦРС, p.105.
NĂSÎKA gr. *Nasis*, DNFR, p. 324.
PETAKU fig. monedă rusească „пятак"
SIBIREAKU limba rusă: „originar din Siberia".
ŢILEA gr. *Tsilis*, DNFR, p. 469.
PRENUMELE feminine ale Romilor Popeşteni
AVRENTIKA limba romani: „Avri" = „Eliberare", ЦРС, p. 22.
CECENKA fig. „fetiţă îndrăzneaţă, ca şi poporul din Cecenia".
CERVONKA fig. monedă rusească de aur: „червонец".
CIORNAIA limba rusă „neagră"
CIRIKLI limba romani: „Cirikli" = Păsăricâ, ЦРС, p.169.
DODOKA bg. *Dodo*, DNFR, p. 176.
GHITA, PITA, ZITA – „nume feminine preluate din filmele indiene".
GRAFINEA fig. soţia unui conte: „grafină"
GULUMBA limba romani: „Gulumbani" = Porumbiţă, ЦРС, p. 56.
MASLINA bg. *Maslina*.
RUDINKA limba romani: „Rudi" = Hulubă, prăjină prinsă de crucea căruţei, ЦРС, p.134.
RUPA fig. monedă de argint care constituie unitatea sistemului monetar din India: „rupie".
ŢUŢULIKA limba romani: „Čuči" = „Mamelă", ЦРС, p.169.
ZAMFIRA sl. *Сапфир* – „safir", DNFR, p. 494.
ZLATA bg. *Zlata*, DNFR, p. 499
ZOLUŞKA fig. personaj feminin romantic dintr-un basm rusesc.

Lista persoanelor de etnie romă din oraşul Soroca, care au fost intervievate pe parcursul investigaţiei etnologice de teren (22-27 aprilie 2009)

1. Nicolae Iurie STOIAN (1985)
2. Vera Tudor PLEŞCO (1947)
3. Serafima Gheorghe PREIDA (1953)
4. Margareta Alexandru PLEŞCO (1929)
5. Gheorghe Serghei ŞERBAN (1943)
6. Vasile Nistor CEBOTARI (1935)
7. Roza Mihai MUNTEANU (1981)
8. Nicolae Mihai GRUIA (1980)
9. Lilia Nicolai PREIDA (1965)
10. Esmeralda Mihai CERARI (1986)
11. Zinaida Gheorghe MUNTEANU (1965)
12. Veronica Mihai MANDA (1948)
13. Robert Petru CERARI (1965)
14. Valentin Tudor PREIDA (1955)

Literatura

Alegătorul (Ediţie specială, Nr. 16-17) «Valentin Cerari» // Moldova Socialistă, 17.02.1990.

Belova O. «„Teatrul Mare" de pe dealul ţiganilor» // Open Skies-Air Moldova, anul 3, nr.1 (6) 2005, p.12.

Bulat N. «Judeţul Soroca: file de istorie», Chişinău: ARC, 2000.

Drosu V. «Romii vor supravieţui calvarului de azi...» // Moldova Suverană, 05.12.2001

Hrincă I. «Povestea lui Ivanaş, cel mai hâtru din neamul ţiganilor» // Tinerimea Moldovei, 15.03.1967

Iorgu I. «Dicţionar al Numelor de Familie Româneşti» // Bucureşti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1983.

Iuştiuc D. «Dealul ţiganilor în Soroca» // Monitorul de Neamţ, 25.02.2006.

MOLDOVA în EPOCA FEUDALISMULUI, Vol. VII, Partea I-II. Recensămintele Populaţiei Moldovei din anii 1772-1773 şi 1774 (alcătuirea: P. G. Dmitriev). Institutul de Istorie, Academia de Ştiinţe a RSS Moldoveneşti. Chişinău: Ştiinţa, 1975.

Palamarciuc N. «Formula banilor» // VIP Magazin, Nr. 30, Octombrie, 2006.

Poiată P. „De ce unii uită că sângele apă nu se face?" // Flux, 08.05.2009.

Potîncă T. «Baronul romilor din Moldova: „Vrem să ne simţim cetăţeni cu drepturi depline"» // Flux, 03.04.2008.

Şterbate V. «Baronul romilor vrea să fie primar de Soroca» // Jurnal de Chişinău, 27.03.2007.

Ştireanu O. «A murit Mircea Cerari, bulibaşa de la Soroca» // Flux, 13.07.1998

Toma M. «O şatră urcă în ... dealul Sorocii» // VIP Magazin, Nr. 30, Octombrie, 2006.

Trofăilă V. «Calea romilor» // Moldova Suverană, 20.11.2003

Trofăilă V. «Soroca. Schiţă documentară», Chişinău: VAST – M, 2003.

Trofăilă V. «Oraşul Soroca. Istorie şi contemporaneitate», Chişinău: VAST – M, 2007.

Şerban I. «Cine am fost şi cine suntem» // Cultura Moldovei, 05.05.1960.

Zascievici V. «Învăţăturile lui Arthur, baronul ţiganilor» // Jurnal Naţional, 23.07.2007.

Гамова С. «Большой Театр для цыганского барона» // Время новостей, 09.04.2002.

Голбан З. «На этой земле молились мои предки, и я хочу, чтобы в этот храм приходили мои дети и внуки» // Независимая Молдова, 20.11.1991.

Григорьева Е. «В Молдавии появиться король» // Время, 28.06.2005.

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

Дрон И. В. «К истории этнонимии молдавских цыган» // Ономастика. Типология. Стратиграфия. Москва: Наука, 1988, стр. 199 – 209.

Кеткович В. А. «В гостях у цыганского барона» // География, № 1, 2006.

Лупашку В. «Погадай себе цыганка» // Родина, № 7, 1989.

Лупашку В. «Хадимурга – судьба цыганская», Кишинев: Даниела, 1992.

Плаксин Г. «Судьба цыгана» // Советская Молдавия, 19.03.1962.

Таран А. «Сорока – не самый плохой город в бывшем Советском Союзе» // Независимая Молдова, 04.07.2001.

Тома Е. «Кузнецы своего счастья» // Труд Молдова, 06.04.2006.

Топоривская В. «Цыганское барокко» //Public, № 08, июнь 2008.

Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и постановлений Правительства РСФСР. Том 5. 1954-1956 гг. Москва, 1959.

Чегаровская Л. «Непреложная правда короля»// Время, 25.06.2004.

RECENZII
РЕЦЕНЗИИ

КНИГА М. К. КОШЕЛЕВА, Т. А. ПАПОВСКОЙ
«ГІСТОРЫЯ БЕЛАРУСКА-МАЛДАЎСКІХ УЗАЕМААДНОСІН»
НАН Беларусі, Ін т гісторыі.
Мінск: «Беларуская навука, 2009. – 187 с.

В данной работе впервые в белорусской и молдавской историографии отражено становление и развитие политических, экономических и культурных связей между нашими странами.

Исследователи показали, насколько исторически переплетены судьбы народов Беларуси и Молдовы. Экономические и культурные связи формировались на протяжении столетий. Великое Княжество Литовское (ВКЛ), в котором белорусам, бесспорно, принадлежала важная роль в политической, культурной и социально-экономической сферах, являлось естественным союзником Молдавского государства. Будучи в тесных политических отношениях с Польским ккоролевством, ВКЛ в то же время никогда не одобряло военного вмешательства поляков в дела Молдовы. Политические элиты ВКЛ были заинтересовано в дружеских отношениях с молдавскими господарями в условиях роста турецкого и крымскотатарского влияния в регионе.

Авторы прослеживают некоторую общность исторического развития белорусских и молдавских земель в составе Российской империи. Экономическое развитие сочеталось с русификаторской политикой Петербурга, что выразилось, например, в сдерживании развития образования на национальных языках, и т. п. Следует помнить, что Беларусь и Молдова входили в т.н. «черту еврейской оседлости», которая являла собой пример прямой дискриминации гражданских прав еврейского населения со стороны российского самодержавия. В то же время активизировались экономические и культурные связи между этими регионами Российской империи.

Исследователи отразили трагические стороны общей истории – наши страны в XX веке неоднократно становились ареной жесточайших военных конфликтов – двух мировых войн. Жители Беларуси и Молдовы испытали ужасы нацисткой оккупации. Хотя, как нам кажется, на молдавских землях, занятых румынскими войсками, оккупационный режим был несколько мягче. В данной работе сделан упор на то, что народы двух республик внесли общий вклад в победу над нацизмом. Авторами показана роль воинов-белорусов в освобождении молдавских земель.

Важным моментом, отображенным в исследовании, является то, что ни при каких обстоятельствах нельзя сбрасывать со счетов Истории те добрые отношения, которые формировались десятилетиями между нашими республиками в составе СССР. В тяжелые периоды нашей обшей истории белорусы и молдаване приходили на помощь друг другу, в частности после опустошительной Второй мировой войны. Мы вправе гордится тем, что наша республика оказывала посильную помощь в восстановлении экономики Молдовы. Белорусские специалисты направлялись в Молдавскую ССР для развития отдельных отраслей промышленности, что способствовало росту ее научного и экономического потенциала.

Дипломатические отношения между республиками начинались не с чистого листа, к началу 1990-х годов был накоплен богатый опыт взаимного сотрудничества в разных сферах. Достаточно подробно в исследовании показана динамика экономического сотрудничества. Беларусь рассматривает Республику Молдова как надежного торгового партнера. Нашим государствам в 1990-е годы пришлось столкнуться со схожими проблемами экономического характера, в частности с коллапсом единого советского рынка и проблемой выхода промышленных товаров и сельскохозяйственной продукции на общеевропейский и мировой рынок. Помимо того, что Беларусь и Молдова являются странами-участниками СНГ, они стали соседями Европейского Союза, что открывает новые перспективы взаимодействия, в частности в рамках «Восточного партнерства».

В данной работе авторы отмечают внутренние экономические, социальные проблемы современной Молдовы, в частности проблема Приднестровья. Заслуживает внимания представленная в данном исследовании история взаимоотношений между двумя нашими странами в таких сферах как культура, наука и медицина.

М. К. Кошелев и Т. А. Поповская проследили положение белорусской диаспоры в Молдове. Примечательно то, что многие выходцы из Беларуси заняли достойное место в культуре, науке, здравоохранении этой республики. Для многих белорусов Молдова стала второй Родиной, там они смогли реализовать себя в профессиональном отношении, создать семьи.

К числу интересных сведений, приводимых этими белорусскими исследователями, принадлежит информация о специфике виной промышленности Молдовы, в частности о том, какими винами славятся районы этого государства. Как известно, вина и коньяки Молдовы, по праву признающиеся одними из лучших в мире, пользуются особым спросом на белорусском рынке. Молдова привлекательна как интереснейший туристический регион, как один из «перекрестков Европы», где происходило взаимодействие и взаимообогащение разных культур (романской, славянской, тюркской). Следует упомянуть о значительном (не вполне реализованном) потенциале развития взаимоотношения в области туризма.

В издании представлен наглядный картографический материал, который представляет читателю эволюцию молдавской государственности. В приложении содержатся документы, характеризующие некоторые аспекты белорусско-молдавских взаимоотношений. Можно высказать пожелание, о более подробном экскурсе в богатую событиями историю Молдовы, для информирования читателей мало знакомых с историческим прошлым этого государства. По правде говоря, это не имеет прямого отношения к цели данного исследования.

Авторы ставили целью охарактеризовать различные аспекты межгосударственных отношений между Республикой Беларусь и Республикой Молдова, что это им в целом удалось. Сам по себе формулируется вывод – перед нами полноценный опыт изучения отношений двух постсоветских государств.

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

ОЛЬГЕ ВАСИЛЬЕВНЕ ГОРЯНСКОЙ – 50 ЛЕТ

Коллектив Центра этнологии сердечно поздравляет свою коллегу Ольгу Васильевну Горянскую с 50-летним юбилеем.

Ольга Васильевна Горянская пришла в Академию наук в 1985 году, по окончании музыковедческого факультета Кишиневской консерватории. Исследовательскую работу начала в Институте этнографии и искусствоведения, в секторе музыки, с изучения истории послереволюционного музыкального строительства в Левобережной Молдавии. Ольга Васильевна постоянно расширяет и углубляет поле своих научных изысканий. За время работы в Отделе русистики ею открыто новое направление в молдавском музыковедении, связанное с вкладом представителей русской эмиграции в музыкальную культуру Бесарабии межвоенных лет; составлена детальная хроника событий музыкально-театральной жизни Кишинева 19 – начала 20 веков, представляющая ценность для искусствоведов и историков. Сегодня, в Отделе этнологии русских Ольга Васильевна занимается перспективной и актуальной темой «Развлекательный театр и эстрада в Бессарабии». Опубликованные О. Горянской статьи в научных изданиях и республиканской прессе заполнили многие неизвестные страницы истории музыкальной жизни Бессарабии первой половины 20 века. Эти публикации выделяются и особой личностной интонацией. Предлагая свой взгляд на историю музыкальной культуры Бессарабии, автор опирается на тщательно изученные источники, выверенные исторические факты и документы. Ольгу Васильевну отличает предельная исследовательская добросовестность, которая не позволяет выносить скороспелые суждения, предлагать придуманные, далекие от исторической реальности концепции. Продолжая традиции академического музыкознания, она в своих работах стремится к объективному научному анализу и точности формулировок. Одной из привлекательных черт работ О.Горянской является умение писать о сложных явлениях языком прозрачным, доступным широкой читательской аудитории. Скромность, порядочность, повышенная требовательность к себе, стремление «во всем дойти до сути» – замечательные качества характера Ольги Васильевны неизменно вызывали и вызывают уважение. Поздравляя коллегу с юбилеем, пожелаем дальнейших творческих успехов.

О. Гарусова

JUBILEU
ЮБИЛЕИ

К ЮБИЛЕЮ ЕВДОКИИ СТЕПАНОВНЫ СОРОЧЯНУ

Коллектив Центра Этнологии Института Культурного Наследия АНМ сердечно поздравляет доктора филологии, конференциара, старшего научного сотрудника Сектора этнологии гагаузов Евдокию Степановну Сорочяну с юбилеем!

Евдокия Степановна имеет богатый послужной список. В начале 80-х годов она одновременно закончила два высших учебных заведения – филологический факультет Кишиневского государственного университета по специальности «русский язык и литература» и факультет «Славянской филологии» Софийского государственного университета им. Климента Охридского по специальности «болгарский язык и литература».

После окончания университета Евдокия Степановна в течение 30 лет работает в Кишиневском Государственном Педагогическом Университете, где преподает основные курсы по русскому и болгарскому языку (фонетике, лексикологии, морфологии, синтаксису, стилистике, староболгарскому языку, исторической грамматике болгарского языка, диалектологии) и в Молдавском госуниверситете (спецкурс на мастерате по вопросам истории русского языка).

В 1998 г. получает звание конференциара Кафедры румынского языка для аллолингвов.

На протяжении многих лет работы в системе высшего образования Евдокия Степановна постоянно повышает свой профессиональный уровень. В 1995. г. Она защищает диссертацию по теме «Терминология болгарской календарной обрядности» в Институте славяноведенния и балканистики Академии наук Росиии, (Секция Фольклора и этнолингвистики) и получает звание доктора филологии. Ее научным руководителем был известный российский ученый, специалист в области этнолингвистических исследований Н. И. Толстой. Именно он, узнав о том, что Евдокия Степановна владеет и гагаузским языком, посоветовал включить в диссертацию, наряду с болгарской терминологией народного календаря и гагаузскую. С тех пор Е. С. Сорочяну решила посвятить свою творческую деятельность изучению родного языка.

С 2000 года по настоящее время она плодотворно работает в Академии наук Молдовы, являясь специалистом по проблемам гагаузского языка и этнографии. Результатом многолетней кропотливой работы Евдокии Степановны явилась изданная в 2006 г. основательная монография «Гагаузская календарная обрядность (этнолингвистическое исследование)», опубликованная на двух языках – гагаузском и русском. Данное исследование представляет собой образец высокого профессионализма, великолепного знания лингвистического и этнографического материала. Труд Е. С. Сорочяну – первая в молдавской этнологической науке работа по календарной обрядности, написанная в этнолингвистическом аспекте на основе обширного полевого материала, собранного в гагаузских селах Республики Молдова.

Евдокия Степановна принципиальна и до педантичности аккуратна в науке. Главное для нее – выработать четкие принципы, составить определенную систему, а затем уже проводить исследование какой-либо проблемы. Е. С. Сорочяну не ищет легких путей на своем научном поприще. Для нее интерес представляют те темы, которые были мало исследованы или не изучались вообще. В настоящее время в Секторе этнологии гагаузов она занимается трудной, но нужной темой - разработкой лингвистической терминологии гагаузского языка.

В научном арсенале доктора филологии Е. С. Сорочяну более 50 работ, среди которых одна монография, два учебных пособия, статьи, посвященные проблемам болгарского и гагаузского языков. Евдокия Степановна активно участвует в конференциях и симпозиумах республиканского и международного масштаба. Ее работы известны специалистам разных стран: России, Болгарии, Турции.

Богатый преподавательский и исследовательский опыт Евдокии Степановны широко востребован. В течение нескольких лет она читает лекции на Курсах усовершенствования квалификации учителей, ее неоднократно приглашают в комиссию по приему государственных экзаменов.

В сферу исследовательских интересов Евдокии Степановны входят вопросы этнологии, социолинвистики, диалектологии, методики преподавания гагаузкого языка. В настоящее время подготовлена к печати монография по календарной обрядности болгар на болгарском языке.

Дорогая Евдокия Степановна! В этот светлый день примите наши самые добрые и искренние пожелания здоровья, счастья, успехов в Вашей творческой деятельности, неисчерпаемого вдохновения, исполнения всех самых сокровенных желаний!

Д. Никогло

DATE DESPRE AUTORI

Abacumova-Zabunova N. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Borşevski A. Doctor în istorie, 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.

Coşelev M. Doctor în istorie. Institutul de istorie AŞB (Minsk)

Damian V. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

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

Garusova O. cercetător ştiinţific la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Ivanova N. Doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Felcher A. doctoranda 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.

Modîlina M. doctoranda 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

Novacov S. Doctor în istorie, cercetător ştiinţific coordonator la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Oprea E. doctoranda la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M.

Popovscaia N. A. Cercetător ştiinţific. Institutul de istorie AŞB (Minsk)

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.

Soroceanu E. Doctor în filologie, conferenţiar universitar, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sevdokia@mail.ru

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

Şofransky Z. Doctor habilitat în istorie, cercetător ştiinţific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al A.Ş.M. sofransk@ch.moldpac.md

Zamoiskii A. Centrul cercetări ştiinţifice documentare electronice a Bielorusiei (Minsk) zamoisky@yahoo.com

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абакумова-Забунова Н. В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Боршевский А. П. Доктор истории, научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Галушенко О. С. Доктор истории, конференциар, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ galuscenco@mail.ru

Гарусова О. А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Дамьян В. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. viltormd-ru@mail.ru

Душакова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Замойский А. С. Белорусский научно-исследовательский центр электронной документации (Минск) zamoisky@yahoo.com

Иванова Н. Докторантка Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кауненко И. Доктор психологии, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Кошелев М. К. Кандидат исторических наук, заведующий отделом всеобщей истории и международных отношений Института истории НАН Беларуси (Минск), ii@history.minsk.by

Магола А. Научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Миглев И. Докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Модылина М. Докторант Института Культурного Наследия, masha_modylina@yahoo.com

Никогло Д. Е. Доктор истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. **nikoglo2004@mail.ru**

Новаков С. З. доктор истории, ведущий научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Опря Е. докторант Центра этнологии Института культурного наследия АНМ.

Поповская Т.А. Научный сотрудник Института истории НАН Беларуси (Минск), ii@history.minsk.by

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.

Сорочяну Е. Доктор филологии, конференциар, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sevdokia@mail.ru

Степанов В. П. Доктор хабилитат истории, конференциар, директор Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. stepansky@mail.ru

Фелькер А. Докторант Института Культурного Наследия АН РМ. anastasia.felcker@gmail.com

Шишкан К. Б. доктор искусствоведения, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ

Шофрански З. Доктор хабилитат истории, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

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, cercetător ştiinţific principal, gradul I, secretar ştiinţific al Institutului de Etnografie şi Folclor "C. Brăiloiu", Academia Română (România, Bucureşti).

Guboglo M. Doctor habilitat în istorie, profesor, vice director 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, cercetător ştiinţific superior 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, главный научный сотрудник, ученый секретарь Института 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. А. 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. 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, старший научный сотрудник Центра этнологии Института культурного наследия АНМ. sofransk@ch.moldpac.md

BSCASM-S27739