

## СЕКТОР «ЭТНОЛОГИЯ РУССКИХ»: 25 ЛЕТ НАУЧНОГО ПОИСКА

*Татьяна ЗАЙКОВСКАЯ*

Любой юбилей, будь то человек или коллектив, в том числе научный, – это, так или иначе, время подведения итогов, обзора результатов его деятельности. Оглядываясь на пройденный путь научного поиска и творчества, можно с уверенностью сказать, что за четверть века своего существования сектором «Этнология русских» было сделано немало.

Под первоначальным названием «Сектор изучения истории, языка и культуры русского населения Молдовы» он возник в 1991 г. в рамках Отдела национальных меньшинств АНМ, который впоследствии стал Институтом национальных меньшинств. Сектор возглавляла Т. П. Млечко, а Институт – К. Ф. Попович (который в 1995 г. стал академиком АНМ). Такое сочетание руководства оказалось весьма благоприятным для налаживания работы вновь созданного коллектива. Этот период уже однажды был назван «золотым веком» существования сектора, несмотря на все имевшиеся тогда трудности. В то время после реорганизации системы академических подразделений в него органично влился ряд сотрудников из Института истории АНМ (И. А. Анцупов, Л. Е. Репида, Н. В. Забунова, А. Ю. Скворцова), Отдела этнографии и искусствоведения (Л. В. Шорина, О. А. Гарусова, Л. Х. Друмя, О. В. Горянская), Отдела русского языка и литературы Института языка и литературы (С. П. Прокоп, Т. В. Зайковская, А. В. Шипилов) – данный отдел работал под руководством К. Ф. Поповича, а также исследователи, пришедшие из других организаций и учреждений (Т. П. Млечко, К. Б. Шишкан, Л. И. Димитрова, Э. Л. Лефтер) – каждый со своими научными наработками, творческими предпочтениями, со своим солидным багажом. Важно подчеркнуть, что среди сотрудников сектора практически не было таких, которые начинали бы свою исследовательскую деятельность с нуля.

Когда создавался отдел, выяснилось, как ни странно, что именно в истории, этнографии и т. д. русских республики больше всего белых пятен. Надо было эти лакуны заполнять. Имелось много сложностей и в отношении подходов, методологии. Например, по словам А. Ю. Скворцовой на одной из конференций периода начала 90-х, «прежде молдавская историческая наука изучала не отдельные этносы, а исторический процесс в целом. Располагая глубокими и всесторонними исследованиями истории республики, мы не имеем достаточно четкого представления о меньшинственных этносах, их месте и роли в социально-экономическом, политическом и

культурном развитии Молдовы. В молдавской историографии нет ни одной работы, которая была бы посвящена специально русскому населению». Сегодня в это трудно поверить, но ситуация была именно такова.

Таким образом, перед исследователями стояла задача изучения русского населения Молдовы, его истории, его вклада в различные сферы жизни общества, русского фольклора, русского театра, деятельности русских музыкантов-исполнителей, языкового сознания русских Молдовы и т. д., а параллельно – проблем взаимопонимания, межкультурного диалога.

Поэтому с самого начала существования сектора выдвинулся ряд вопросов, требовавших комплексного решения. Осуществлялось научное осмысление реалий, связанных с положением русского и, отчасти, так называемого русскоязычного населения республики, которые рассматривались в контексте истории края, во взаимодействии с культурой других этносов и этнических групп, проживающих в республике.

Под тем же названием сектор остался и после переименования в 1999 г. Института национальных меньшинств в Институт межэтнических исследований. Тогда сотрудниками сектора разрабатывался ряд разделов в рамках общей темы, одноименной с тем названием, которое носил сектор в те годы. Так, в области истории (И. А. Анцупов, Л. Е. Репида, Н. В. Забунова, А. Ю. Скворцова) исследовались вопросы, связанные с изучением процесса формирования и развития на разных исторических этапах русской и других этнических групп на территории Бессарабии; аспекты переселенческого движения; анализировались особенности формирования русского городского населения Бессарабии XIX в., его численность, социальный состав, материальное и духовное состояние, семейный уклад, быт и традиции; изучались также современные тенденции развития и реформирования, формирования общественного мнения и его влияния на преобразовательные процессы, и т. д. В области языкознания (Т. П. Млечко, Т. В. Зайковская, А. В. Шипилов) и литературоведения (К. Б. Шишкан, С. П. Прокоп, Л. И. Димитрова, Э. Л. Лефтер) разрабатывались различные аспекты социолингвистических, психолингвистических и лингвокультурологических исследований, проводилось системное изучение различных литературных жанров, представленных в творчестве русских и русскоязычных поэтов и писателей Молдовы в разные периоды времени. Исследованием русско-

го фольклора Молдовы и его связей с фольклором других этнических групп республики плодотворно занималась Л. Х. Друмя. Разработка раздела «Русская культура и искусство Молдовы» (которую успешно осуществляли Л. В. Шорина, О. А. Гарусова, О. В. Горянская) предусматривала описание на основе исторических и архивных источников деятельности представителей русской музыкальной культуры, театра, в том числе освещение функционирования русскоязычных театральных коллективов, русских актеров-эмигрантов на территории Бессарабии в первой половине XX в., выявление роли русского театра в бессарабской культуре межвоенного периода на уровне персоналий и т. д.

Как видим, задачи были поставлены очень широкие и смелые, и они решались с неизменным энтузиазмом и творческим вдохновением. Хотя, надо отметить, что многие проблемы должны были разрабатываться, скорее, целым институтом, а не одним-двумя исследователями, которым, тем не менее, они оказались вполне по силам. Не следует, видимо, забывать и о том, что 90-е гг. были не самы-

ми легкими для жителей республики, в том числе для тех, кто работал в научной сфере.

Уже в 1994 и 1995 гг. были проведены две крупные международные конференции, соответственно: «Русские Молдовы: история, язык, культура» и «Славянские культуры в иноязычной среде». В их организации и проведении трудно переоценить заслугу тогдашнего руководителя сектора Т. П. Млечко. Осмысление стремительных перемен, происходивших в обществе, обмен научными идеями и результатами исследований с коллегами из других учреждений и организаций республики, а также из-за ее пределов – всё это было чрезвычайно важно, помогало обрести свое место в научном мире. Выпущенные сборники материалов указанных конференций сегодня стали библиографической редкостью, но пользуются неизменной востребованностью.

Вскоре стали появляться и другие зримые итоги исследований – помимо статей, начали выходить и монографии, справочники, сборники материалов и др. И их поток не иссякает по сей день. Среди них:

Анцупов А. А.	Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья. Кишинев, 1996; Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев, 2000; Русские на Очаковской земле. Кишинев, 2003.
Гарусова О. А.	Карл Шмидт. Городской голова Кишинева 1877–1903 гг. (нем., рум., русск. яз.) Кишинев, 2014.
Димитрова Л. И.	Газетный очерк в русской журналистике Молдовы 80–90-х годов XX века. Кишинев, 2007.
Друмя Л. Х.	Фольклорные переводы и лексико-стилевые интерференции (взаимосвязи восточно-романской и восточно-славянской народной поэзии). В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IV. Chișinău, 2008. С. 5-75.
Забунова-Абакумова Н. В.	Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев, 2006.
Зайковская Т. В.	Проблемы культуры молодежной речи (Пути пополнения словарного состава молодежного жаргона). Кишинев, 2005.
Ижболдина И. А.	Живая старина» в произведениях русских литераторов Бессарабии конца XIX – начала XX вв. Исследования и материалы. Chișinău, 2012.
Лефтер Э. Л.	На стыке веков и культур. Заметки о русской литературе Молдовы. Кишинев, 2000.
Млечко Т. В.	Быть или не быть? Русский язык в системе образования Республики Молдова. Кишинев, 1999.
Прокоп С. П.	В предощущении полета (Общие тенденции развития русской поэзии Молдовы второй половины XX века). Кишинев, 2001; Молдова-Беларусь: исторический опыт взаимодействия. Кишинев, 2012 (соавт. В. Степанов); Ковчег обетованный. Русская поэзия Молдовы начала XXI века. Литературные хроники. Кишинев, 2014; Особенности русской составляющей литературного процесса Молдовы второй половины XX века. Кишинев, 2014; Литературные портреты. Книга I. Кишинев, 2015.
Репида Л. Е.	Население Молдовы в интеграционных процессах (40–50-е гг. XX в.). Кишинев, 2000; Суверенная Молдова. История и современность. Кишинев, 2008.

Скворцова А. Ю.	Русские Бессарабии. Опыт жизни в диаспоре (1918–1940). Кишинев, 2002.
Шишкан К. Б.	В мастерской чудодея. Борис Несведов – человек и художник. Кишинев, 1995; Молдавско-русские взаимосвязи в искусстве в лицах и персоналиях (XVIII – I половина XX вв.) Биобиблиографический справочник. В 2-х тт. Кишинев, 2009, 2010 (соавт. С. Пожар); На разломах времен. Русский роман Молдовы 80–90-х годов XX столетия. Кишинев, 2001; В поисках параллельных миров. Русская подростково-юношеская проза Молдовы конца XX столетия – начала Эры Интернет-поколения. Кишинев, 2008.
Шишкан К., Пынзару С., Прокоп С.	Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX – начало XXI вв.). Биобиблиографический словарь-справочник. Кишинев, 2003.
Шорина Л. В.	Мир глазами театра. История Государственного русского драматического театра им. А. П. Чехова. Кишинев, 2001.

Названия этих книг говорят сами за себя, очерчивая широкий круг затронутых в них проблем, введенных в научный оборот новых материалов, в том числе архивных.

Необходимо отметить один важный момент: когда в 1999 г. Институт национальных меньшинств был переименован в Институт межэтнических исследований, это естественным образом в известной мере повлияло и на тематику научных разработок. Хотя и ранее в изысканиях исследователей присутствовали направления, связанные с компаративистикой и междисциплинарностью, всё же после этого они обрели бóльшую рельефность.

В начале нового тысячелетия директором Института стал И. Г. Бодруг. Вскоре в сектор были приняты несколько новых исследователей (литературовед И. А. Ижболдина, искусствовед Н. А. Юрченко), которые подключились к разработке тематики сектора.

В 2006 г. в жизни Института и, соответственно, сектора произошли существенные перемены под знаком реструктуризации Академии наук. Институт в форме Центра этнологии, наряду с еще двумя Центрами, вошел в состав Института культурного наследия, где и пребывает до сих пор. Разумеется, тематика исследований еще раз претерпела определенные изменения. Однако следует отметить, что и до этого было много работ в данном русле, которые получили свое дальнейшее развитие. Можно сказать, что от конкретных эмпирических исследований стал заметен переход к междисциплинарным и теоретическим. Темы диктуются как научными потребностями Молдовы, так и тенденциями мирового научного пространства. Междисциплинарность, пересечения как раз и расширяют его, открывают новые подходы и перспективы. Тематика стала звучать сейчас в более широком контексте. Поскольку сектор является составной частью Центра, то эти перемены видны уже по названиям проектов последних лет: «Духовные и материальные ценности русских Республики Мол-

дова: культурно-типологические формы и типология взаимопонимания, культурно-исторический вклад, этнические взаимодействия и интеграция в современное общество» (2006–2010), «Европейское измерение этнографического наследия Республики Молдова» (2011–2014), «Всестороннее освоение составляющих этнокультурного наследия как фактора гармонизации и развития общества Республики Молдова» (2015–2018).

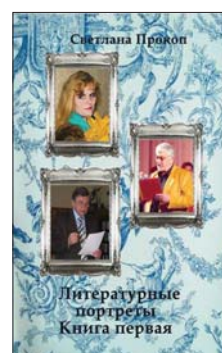
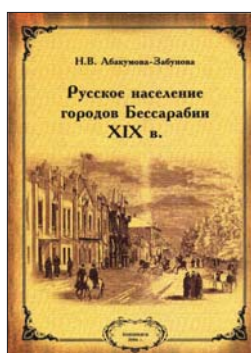
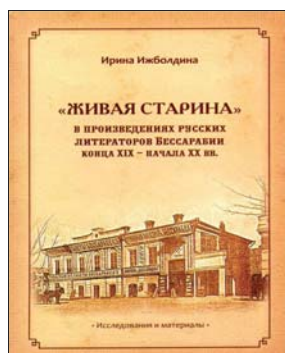
Среди разрабатываемых в настоящее время тем находятся следующие: «Русская диаспора Румынии в межвоенный период» (ставится цель этнокультурного и исторического исследования русской диаспоры Старого королевства, ее ментальности, национально-культурных традиций, адаптации к новой среде и т. д.), «Этнокультурные русские организации Республики Молдова» (общей целью является раскрытие вклада этнокультурных русских организаций в гармонизацию межэтнических отношений республики и развитие общества в целом), «Отражение коллективных взглядов на образ Другого в рамках оппозиции свой – чужой» (на материале русского, румынского и болгарского языков и соответствующего материала прессы, исходя из понятий образ – стереотип), «Образ Республики Молдова в зарубежной прессе» (англоязычной, русской, румынской, с выработкой соответствующих рекомендаций по улучшению этого образа) «Вклад русских архитекторов в становление архитектурного наследия Кишинева XIX – начала XX вв.» (цель – изучение деятельности русских архитекторов, работавших на территории Бессарабии и внесших значительный вклад в развитие архитектурно-художественного облика Кишинева указанного периода), «Этнокультурные особенности поэтического наследия Бессарабии конца XIX – начала XX вв.», «Русские городские сообщества г. Кишинева», «Отражение бессарабской культурной идентичности в русскоязычной межвоенной прессе». Эти темы разрабатываются, соответственно, О. А. Гарусовой, Т. В. Зайковской,

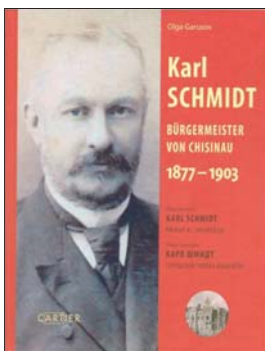
И. С. Душаковой, Н. А. Юрченко, К. Б. Шишканом, М. Аксенти, И. Ижболдиной.

Сотрудники сектора не являются сугубо кабинетными исследователями. Опросы, анкетирование, работа в республиканских и зарубежных архивах, полевые изыскания, экспедиции в села с компактным проживанием русского населения – всё это составляет значительную часть исследовательского процесса. На протяжении пройденных лет сфера образования тоже не была обойдена вниманием сотрудников сектора: чтение ряда спецкурсов на основе собственных исследований, участие в государственных комиссиях по приему выпускных экзаменов (лиценциат, мастерат) (Государственный

педагогический университет им. И. Крянгэ, Славянский университет, Тираспольский университет (Кишинев), университет Высшая Антропологическая Школа и др.) – это далеко не полный перечень такого рода деятельности. Осуществлялась большая научно-популяризаторская работа в различных периодических изданиях (газеты «Славянский вестник», «Русское слово», «Молдавские ведомости», «Laterna magică», «Экономическое обозрение», «Деловая газета», журналы «Финансы и банки», «Teatrul» и т. д.).

История и культура русских Молдовы настолько богаты и разнообразны, что в процессе изучения любой темы исследователи неизменно выходят на все новые и новые аспекты изысканий.







Conferința științifică cu participare internațională  
**PATRIMONIUL SPIRITUAL ȘI ISTORICO-CULTURAL  
 AL RUȘILOR DIN MOLDOVA  
 ÎN CONTEXTE EUROPEAN**

dedicată aniversării a 25-a de la crearea Sectorului  
 „Etnologia rușilor” din cadrul Centrului de Etnologie  
 al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM

Chișinău – 2016



Научная конференция с международным участием  
**ДУХОВНОЕ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ  
 РУССКИХ МОЛДОВЫ  
 В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ**

посвященная 25-летию создания сектора  
 «Этнология русских» Центра этнологии  
 Института культурного наследия АНМ

Кишинев – 2016

Фрагменты работы научной конференции с междуна-  
 родным участием «Духовное и историко-культурное  
 наследие русских Молдовы в европейском контексте».  
 Кишинев, 23 марта 2016 г.



## ETNOLOGIE

Tatiana ZAICOVSCHI

REFLECTAREA FITOSIMBOLISTICII ÎN CONȘTIINȚA FOLCLORICĂ  
A PURTĂTORILOR DE FOLCLOR RUS DIN REPUBLICA MOLDOVA

## Rezumat

Reflectarea fitosimbolisticii în conștiința folclorică  
a purtătorilor de folclor rus din Republica Moldova

Folclorul rusesc cântat, atestat pe teritoriul Republicii Moldova (în satele Cunicea, Pocrovca, Dobruja Veche, Egorovca ș.a.), după cum arată cercetările noastre, se deosebește prin utilizarea largă a fitosimbolurilor. Ele se întâlnesc mai des decât simbolurile animalelor. În articol sunt investigate mai multe fitosimboluri – denumiri de arbori, ierburi, arbuști, flori, pomușoare, culturi leguminoase și alte culturi care, în totalitatea lor, formează fitosimbolismul textelor folclorice. Dintre pomi și arbuști, cel mai des sunt prezentați *mesteacănul*, *stejarul*, *călinul* (*kalina-malina*), *coacăzul*, *plopul-tremurător*, *mărul*, *părul*, *vița-de-vie* etc., dintre ierburi: *troscotul* (*trava-murava*), *pelinul*, *porumbul*, *orzul*, *macul*, *inul*, *albăstrița*, *menta*, *trandafirul* ș.a. În articol se evidențiază că la analiza simbolisticii cântecelor este necesar să se țină seama de context în general, de complexitatea imaginilor.

**Cuvinte-cheie:** creația poetică orală rusă, Republica Moldova, cântece lirice, fitosimbolism, conștiința folclorică, viziune etnoculturală asupra lumii.

## Резюме

Отражение фитосимволики в народном сознании  
носителей русского фольклора на территории  
Республики Молдова

Русский песенный фольклор, бытующий на территории Республики Молдова (в селах Кунича, Покровка, Старая Добруджа, Егоровка и др.), как показывают наши исследования, отличается широким использованием фитосимволов. Они встречаются значительно чаще, чем анималистические символы. В данной статье исследуется ряд фитонимов – наименований деревьев, трав, кустарников, цветов, ягод, овощных и иных культур, которые в своей совокупности составляют фитосимволику фольклорных произведений. Из деревьев и кустарников наиболее часто представлены такие, как береза, дуб, калина (калина-малина), смородина, осина, яблоня, груша, виноград и т. д.; из травянистых – трава-мурава (спорыш), полынь, жито, ячмень, мак, лен, василек, рута, мята, роза и др. В статье подчеркивается, что при анализе символики песен необходимо учитывать контекст в целом, всю совокупность образов.

**Ключевые слова:** русское устнопоэтическое творчество, Республика Молдова, лирические песни,

фитосимволика, фольклорное сознание, русское этнокультурное мировосприятие.

## Summary

Reflecting of the phyto-symbolism in folk consciousness  
of the Russian folklore carriers in the Republic  
of Moldova

According to our investigations, Russian folk songs, which can be found on the territory of the Republic of Moldova (in villages Kunicha, Pokrovka, Staraya Dobrudzha, Egorovka, etc.), are characterized by extensive use of vegetative symbols. They are much more frequent than animalistic symbols. This article explores a number of phyto-names – names of trees, grasses, shrubs, flowers, berries, vegetables and other crops, which together make up the picture of the vegetative symbols of folklore. Trees and shrubs are most frequency represented by the *birch*, *oak*, *viburnum* (*kalina-malina*), *currants*, *poplar*, *aspen*, *apple*, *pear*, *grape-vines*, etc.; among herbaceous the following are encountered: *grass-chives* (*trava-murava*), *mugwort*, *corn*, *barley*, *poppy*, *flax*, *mint*, *rose*, etc. The article points out that while analyzing the symbolism of songs, it is necessary to take into consideration the context as a whole and the complexity of images.

**Key words:** Russian oral poetry, the Republic of Moldova, lyrical songs, vegetative symbols, folk awareness, Russian ethno-cultural worldview.

Folclorul cântat rusesc, inclusiv cel atestat pe teritoriul Republicii Moldova (în satele Cunicea, Pocrovca, Dobruja Veche, Egorovca ș.a.), după cum arată cercetările noastre, se deosebește prin utilizarea largă a fitosimbolurilor. Acestea se întâlnesc mult mai des decât zoosimbolurile. În cântece figurează atât plante sălbatice cât și cele de casă (plante de interior). „Mai mult decât din lumea păsărilor și animalelor, în cântecele lirice tradiționale, în calitate de simboluri sunt aspectele din lumea plantelor. De exemplu, foarte des simbolul fetei este aici mesteacănul alb, călinul, zmeurul și vișinul dulce. Pasărea ciupește vișina – tânărul o cere în logodnă pe fată <...> etc. Simbolul femeii în cântecele lirice populare, de obicei, este părul (prăsadul), pinul, <...>, scorușul-de-munte și plopul-tremurător <...>. În calitate de simbol al tânărului, în cântecele populare deseori apare stejarul, uneori hameiul sau vița-de-vie” [3].

În articol sunt cercetate mai multe fitonime – de

numiri de copaci, ierburi, arbuști, flori, fructe de pădure (pomușoare), culturi legumicole și de alte tipuri, care în totalitate formează fitosimbolică creațiilor folclorice. Dintre copaci și arbuști (denumirea lor mai este „fitonime dendrologice”), cel mai des sunt reprezentate *mesteacănul, stejarul, călinul (calina-malina), plo-pul-tremurător, mărul, părul, vița-de-vie* etc., iar dintre ierburi: *iarba (trava-murava), pelinul, porumbul, orzul, macul, inul, albăstrița, virnanțul (ruta graveolens), menta, trandafirul* ș.a. În creația poetică orală se acordă o mare importanță locurilor unde cresc copaci, iarbă și

altele de acest fel, de tipul: *livada, pădurea, lunca, grădina* ș. a., fiecare dintre aceste cuvinte, de asemenea, posedă semnificațiile lui simbolice. Totodată, sunt analizate cuvinte ce desemnează *părți ale plantelor*, așa-numitele „fitonime partitive” (rădăcina, floarea, frunza etc.), care, de asemenea, au caracteristici simbolice deosebite. De exemplu, vârful copacului, crenguțele subțiri, ca partea lui slabă, sunt expuse puterii vânturilor, respectiv, aceasta s-a fixat în conștiința folclorică ca simbol al slăbiciunii, al lipsei de stăpânire a situației, al nesiguranței, al instabilității:

Соезжала ж она красна девочка со двора.  
 Что сломила ж она да берёзущку со верху,  
 – Ты расти-ка, расти, берёзущка, без верху,  
 Ты живи-ка, живи, родна маменька, без меня,  
 Ты вставай-ка, вставай, родна маменька, раненько,  
 Поливай, поливай, родна маменька, алы цветики,  
 Да что с утренними и вечерними зарями,  
 А поверх того, родна маменька, слезами.  
 (Соезжала ж она красна девочка со двора...)  
 [5, p. 32].

С винограда веточка, куда ты летишь?  
 Со крутого бережка к морю прилетишь,  
 Со крутого бережка ветром-й оборвёт,  
 Ой, доля ж моя горькая, де поделася?  
 <...>  
 Да несчастная, что влюбилася.  
 Сполюбилась девчонка да замуж пошла.  
 Было не хотела замуж выходить,  
 Замуж выходить.  
 Слыхало моё да сердеченько –  
 Век буду тужить.  
 (С винограда веточка...) [2, p. 46].

În acest context, cercetătorul A. A. Potebnea scrie: „Vârful este cea mai flexibilă parte a copacului, de aceea se compară cu fata-fiica: „Стой, яблонька, век без верху;/ Живи, моя матушка, век без меня” (Stai, măru-le, un veac fără vârful;/ Trăiește, maica mea, un veac fără mine). <...> „Стой, рябина, без верху;/ Живи, ба-тюшка, век без меня” (Stai, scorușule, fără vârful;/ Trăiește, taică, un veac fără mine) [4, p. 91-92]. Prin aceste formule se subliniază faptul că fiica după nuntă pleacă din casa părintească în familie străină, că ea nu mai este de ajutor familiei sale. Încă o variantă a cântecului despre vârful rupt al mesteacănului, în care fata spune clar:

Сломала берёзочку с самого верху, (2 раза)  
 – Ты расти, расти, берёзочка, да ты без верху,  
 (3 раза)  
 Ты живи, мой тятенька, теперь без меня. (3 раза)  
 Вот тебе, мой тятенька, хомут и дуга, (2 раза)  
 Я родимой маменьке больше не слуга, (2 раза)  
 Да родимой маменьке не помощница.  
 (Сломала берёзочку у самого верху...)  
 [2, p. 73-74].

În alt cântec ea de acum îi numește pe socru și soacră „taică” (bătușka) și „maică” (mamă). Astfel că o asemenea comparare a fetei cu vârful copacului, cu crengile subțiri, fragile, care pot fi rupte ușor, a fost una simbolică și, prin urmare, semnificativă pentru conștiința folclorică.

În cântecul „Fuge răulețul”, înregistrat de noi în satul Pocrovca, în anul 2011, de la informatorul Belcenkova Inna Mitrofanovna (a. n. 1978), fata măritată în alt sat, după trei ani de căsătorie, făcându-i-se dor de

părinți, se preface în cuc și zboară la casa părintească:

Летела-летела и в сад залетела,  
 На калину села, (2 раза)  
 Стала куковати.  
 Села на калину,  
 На саму вершину,  
 Стала куковати.

Este relevant faptul că ea nu s-a așezat pe oricare copac, la întâmplare, ci anume pe *călin* și nu, pur și simplu, pe călin, ci în *vârful lui*, adică pe crenguțele subțiri. În așa fel se evidențiază starea de nesiguranță, efemeritatea, se subînțelege că ea (pasărea-fiica) nu se va reține mult în livada (casa) părintească, că, fiind deja căsătorită, ea este aici doar oaspete și că acest spațiu nu mai este pentru ea *al său, ci străin*.

De asemenea, se are în vedere și starea plantei. În florirea este simbolul fericirii, în primul rând, al dragostei fericite:

...Вот ты умный, разумный дружок,  
 Ты пусти меня, пусти погуляти.

Припев:

Мои сады зеленые,  
 А в садах цветы лазурливые.  
 В садах зелёные гуляти я б рад тебя пустити,  
 При людях ты честь мне и похвала.

Припев:

При людях ты честь мне и похвала,  
 А без людей ты забавочка моя.

Припев:

(Вот на горочке... Inf. Morgun M. Ia., a. n. 1907, s. Cunicea, 1971)



În cântecele lirice tradiționale, plantele ofilite (a se vedea mai jos) simbolizează, de obicei, situația despe-

Василь ты,  
Василь, ты мой, Василёчек.  
Да зелёный садочек.  
Во зелёном во садочке  
Цветы цвели, цвели.  
Василёчек растёт в саду,  
В саду зелененьком.  
<...>  
Вот ты сад, ты мой сад,  
Сад зелененький.  
Не вовремя сад зацвёл  
И обсыпается.  
Да ты куда, милый друг, собираешься.  
Што со всеми людьми прощаешься,  
А со мной молодой не расстанешься.

(Василь, ты мой, Василёчек... Inf. Deidiș E. I.,  
a.n. 1939; Morgun M. Ia., a.n. 1907, s. Cunicea, 1975)

Dragostea devreme, după cum se observă din cele două cântece de mai sus, se transformă pentru față în durere și despărțire („Не вовремя сад зацвел./ Ой, сад, ты мой сад,/ Ой, зачем рано цветешь?// – Ну а înflorit la timp livada./ Vai, livada mea, livadă,/ Vai, de ce înflorești devreme?//). În mai multe cântece, de rând cu alegoria, este indicat în mod direct asupra sentimentului de dragoste, în acest caz – la fragilitate (înflorește și imediat se împrăștie).

Abordând mai larg problema, se poate observa că asemenea conotații (înflorirea se aseamănă cu momente pozitive, ofilirea – cu cele negative) străbat nu doar conștiința folclorică, ele, în general, sunt caracteristice viziunii asupra lumii a etnosului rus. Și, credem, nu doar pentru acest etnos, mai degrabă asemenea imagini

Ой, да ты калинушка, размалинушка,  
Ой да не стой на крутой горе крутой.  
Ой, да не спускайся на сине море,  
Ой, на сине море корабели плывёт.  
Ой да корабели плывёт,  
А чи вал не ревет.  
Ой, как по тем корабели  
Три полка солдат, молодых ребят.  
Как один из солдат Богу молится.  
Ой, да Богу молится.  
Ой, домой просится.  
– Ой, да офицер и майор,  
Ой, да отпусти меня домой,  
Ой, да отпусти меня домой  
К жене молодой.

(Ой, да ты калинушка, размалинушка... Inf.  
Biriucova A. I., a.n. 1906 г.р., s. Cunicea, 1971)

rată în care nimerеște eroul, a cărui soartă este distrusă de încercările și adversitățile vieții. Livada cu flori ce se scutură are aceeași semnificație simbolică:

Ой сад, ты мой сад.  
Ой, зачем рано цветёшь и обсыпается?  
А в далече милой собирается,  
А со мной, молодой, все ругается.  
Не ругай, не брани,  
Скажи: милая, прости.  
Возлетела пава  
Через синяя моря  
Уронила пава себе крылушка.  
Ой, не жаль мне крылушка,  
Жалко пёрышки.  
Ой, не жаль мать, отца,  
Жаль молодца.

(Ой, сад, ты мой сад... Inf. Brascueva M.,  
a.n. 1926, s. Cunicea, 1971)

sunt arhetipale. Aceasta se reflectă inclusiv în limbă: chip înfloritor, femeie înfloritoare, față ofilită, piele ofilită ș. a.

Are importanță și caracterul acțiunii (aceasta se referă nu doar la fitosimbolică). De obicei, simbolică este însăși mișcarea: mișcarea pe orizontală (a merge, a fugi, a înota, a merge cu un vehicul etc.) simbolizează sentimentul dragostei, lipsa mișcării sau mișcarea pe verticală (a sta, a șede, a cădea, a se rostogoli, a se prăvăli ș.a.) constituie simboluri ale emoțiilor negative: tristețe, jale, invidie). Amplificarea semnificațiilor lor se realizează pe baza altor imagini simbolice (muntele abrupt, urlatul valurilor, Dunărea-râu ș.a.), a diferitor acțiuni simbolice (a se coborî, a fugări, a fura ș.a.), „în-țreșute” într-un context general:

Ишли девки с работы,  
И с работы, кума, и с работы.  
Ишли, привпотелись,  
Привпотелись, кума, привпотелись.  
Ны (они – авт.) купаться захотели,  
Захотели, кума, захотели.  
Рубашонки поскидали,  
Поскидали, кума, поскидали,  
В Дунай-речку попрыгали,  
Попрыгали, кума, попрыгали.  
Неоткуль взялся вор-Игнашка,  
Покрал девичьи рубашки,  
Рубашки, кума, рубашки.  
Одна девка, Василиска,  
За Игнашкой погналася,  
Погналася, кума, погналася.  
Она бежит по канавке,  
А он бежит по муравке,  
По муравке, кума, по муравке,  
– Отдай девичьи рубашки, рубашоночки.

(Ишли девки с работы...) [2, p. 101-102].

Totuși, trebuie să se țină seama de faptul că, în general, este important contextul în totalitate, complexitatea imaginilor din text. De exemplu, dacă pe copac stă cucul, acesta de asemenea este simbolul tristeții, care îi imprimă cântecului o orientare emoțională respectivă. Altceva constatăm în cântecul vesel de nuntă despre măr (în text el este numit „merișorul” – „яблочка”), care „deasupra râpei sta”. Aici mirii sunt prezentați ca două mere care „s-au rostogolit”, „au căzut” din pom. Cu toate că există, se pare, indicatori negativi (acțiunea pe verticală, mișcarea în jos), acțiunea „a înflorit” comunică o dispoziție pozitivă contextului general:

Яровая яблочка (2 раза)  
 Над яром стояла, (2 раза)  
 Сильно расцвела – (2 раза)  
 Немножко родила: (2 раза)  
 Всего два яблочка, (2 раза)  
 И тыи [те] свалились, (3 раза)  
 И с места скатились,  
 А Мария с Иваном  
 Не вместе родились, (2 раза)  
 А вместе случились.  
 (Яровая яблочка...) [2, с. 71].

Asupra unui asemenea fenomen, ce cuprinde nu doar acea parte a conceptosferei folclorului care este fitosimbolistica, ci și alte domenii ale ei, când simbolismul, din diferite cauze, nu este totdeauna consecvent (de aceea este necesar să se țină seama de contextul general al creației), dar și asupra caracterului difuz al ultimei, atrag atenția diferiți cercetători, în special

Цвели в поле цветочки,  
 Цвели и упали,  
 Любил парень красную девицу,  
 Любил и спокинул.  
 <...>  
 (Цвели в поле цветочки...) [2, р. 36].

Vom cerceta mai detaliat fitonimul vița-de-vie. Acest simbol este unul din cele mai îndrăgite la purtătorii de folclor rus din Moldova. Diferiți cercetători au încercat să explice semnificația acestui simbol, dar nu toate pot fi acceptate fără rezerve, unele trezind dubii.

Dicționarul etimologic al limbii ruse explică: „Vița-de-vie (*vinograd*, rus.) – împrum. din slavona bis. <...> împrumutat din got. *weinagards*” [7, p. 317]. În așa fel, acesta este un calc compus din goticul *weinagards* (*wein* – vin, *gards* – oraș). Adică sensul primar al cuvântului „*weinagards*” este livada unde cresc plantele din care se face vin. În cântece deseori se întâlnește expresia *livadă-vița-de-vie* (*sad-vinograd*). În secolul al XIX-lea exista termenul *livadă de vița-de-vie* (despre aceasta vorbesc nenumărate mărturii de arhivă).

În primul rând, evidențiem faptul că imaginea viței-de-vie la slavi semnifica bogăția, iubirea, bunăstarea

A. T. Hrolenko. Pornind de la materialele cercetătorului I. A. Avtamonov despre simbolismul plantelor în cântecele populare, A. T. Hrolenko subliniază că „toate cuvintele ce denumesc plante în folclorul rusesc sunt simbolice, totuși nu există o certitudine/claritate strictă între realitățile florei și semnificațiile ei simbolice. De exemplu, foarte multe se subînțelege prin cuvântul *călin*. *Mălinul*, *părul*, *mărul* simbolizează și „soția”, și „mama”, și chiar „tatăl”. Caracterul difuz al simbolisticii permite chiar și utilizarea plantelor rare, necunoscute purtătorului de folclor rusesc” [8, p. 12]. Cercetătorul I. A. Avtamonov explică asemenea difuzare/împrăștiere a semnificațiilor simbolice prin faptul că „de la creația populară nu poți pretinde o consecutivitate strictă absolută: asupra ei influențează și locul, și timpul, și individualitatea celui care transmite cântecul” [1, p. 47].

Materialul folcloric de care dispunem, de asemenea, ne oferă mai multe exemple de acest fel. Se vede că trebuie să se ia în considerare și evoluția simbolurilor, care nu sunt încremenite pentru totdeauna, ci se schimbă pe măsură ce purtătorul de folclor capătă experiență nouă și variată. Cel mai bine, mai convingător a demonstrat acest lucru, în opinia noastră, cercetătorul I. A. Avtamonov pe exemplul călinului [1, p. 55-56].

Fiind utilizate pe larg cu semnificații simbolice, fitonimele ocupă un loc important în conștiința folclorică. Prin intermediul simbolisticii plantelor se evidențiază și se nuanțează starea emotiv-psihologică a eroilor, dispoziția lor, se conturează caracteristicile portretului etc. Mai reliefat se poate demonstra aceasta pe baza paralelismului ca procedeu artistic. De exemplu:

Против милого садочку  
 Жёлтым роза расцвела.  
 Полюбил меня мой милый,  
 Да побросил навсегда.  
 <...>  
 (Против милого садочку... Inf. Cornienco G.,  
 a. n. 1908, s. Cunicca, 1975).

și fecunditatea (o mulțime de boboțe într-un strugure), iar la slavii de răsărit era și simbolul tinerilor căsătoriți (amintim că ei, de asemenea, erau comparați cu boboțe). Probabil că din aceste considerente subiectele de logodnă sau de nuntă deseori erau incluse în textele de tipul *vinogradii*. Totodată, mai exista și o tradiție veche a culturii slavone numită *Vinogradii* na *Sveatki*. Aceasta este un tip de colinde (*sveatki*), care se interpretau pentru a-i felicita și a-i slăvi pe gospodarii caselor de către un grup vesel de fete și flăcăi. Dar la rușii care locuiesc în Moldova această tradiție sau, cel puțin unele elemente, nu au fost identificate de noi.

Acesta este unul dintre simbolurile cele mai enigmatice în folclorul rusesc cântat, care provoacă nenumărate discuții și diferite puncte de vedere. Mai întâi, amintim faptul că planta respectivă nu este caracteristică pentru acele spații unde, în mod tradițional, se

manifestă cântecele populare rusești. Cercetătorul V. M. Sidelnikov afirmă în acest context: „În cântecul tărăgănat, prelung, foarte rar apar imaginile trandafirului, al chiparosului, al dafinului (laurului), al viței-de-vie și al prunului. Ele nu sunt caracteristice pentru poezia rusă și au pătruns din poezia orientală” [6, p. 65]. „Suntem de părerea, reflectează el în continuare, că în cântecele rusești se spune nu despre vița-de-vie din sud, ci despre așa-numita „vița-de-vie sălbatică”, care se sădește pe lângă case în raioanele de centru sau în alte raioane ale Rusiei, de rând cu iedera, hameiul și alte plante decorative agățătoare. Într-un cântec din culegerea lui Ciulkov se spune: „стояла светла светлица” (sta casa luminoasă) în livada „de vișini, de vița-de-vie verde” – „во вишене, во зеленом винограднице” (p. II, nr. 157). Vița-de-vie înfășura această casă – „светлицу”, creștea, se încolăcea în jurul pereților ei. De regulă, vița-de-vie de sud crește în formă de tufă și în vie nu se sădește vișinul. Fructele viței-de-vie „sălbatică” sunt mărunte și negre, iar frunzele din partea opusă (interioară) sunt verzi-roșietice. Și când se spune în cântec „виноградье мое красно-зеленое”, se pare că se am în vedere frunzele acestei vițe-de-vie. Acest tip de viță-de-vie se întâlnește și în broderia rusească (pe fețe de masă, pe broboade, pe șaluri) și în dantele” [6, p. 65-66].

Cu totul îndrăzneță este presupunerea expusă, la timpul său, de N. M. Lopatin, despre această imagine în cântecele rituale: „Textele fac aluzii la obiceiurile și riturile din era precreștină și ne amintesc de timpurile vechi, când slavii ruși trăiau în altă patrie, între vie, pe malul mării albastre” [8, p. 11].

A. T. Hrolenko subliniază că în folclor se folosesc cuvinte cu un conținut semantic neclar, deoarece certitudinea, claritatea realităților împiedică extensia semantică a cuvântului. Cuvântul *viță-de-vie*, după observațiile sale, atât de mult și-a extins semantica încât a dobândit chiar capacitatea de a fi semn al caracterului acțiunii, transformându-se într-un adverb original – „виноградом рассыпается” (se împrăștie ca bobitele de roamă). Cercetătorul își exprimă îndoiala că îmbinarea *livadă – viță-de-vie*, întâlnită des în lirica rusă, ar trebui înțeleasă ca „livadă în care crește vița-de-vie”, cu toate că unele exemple ne fac să gândim astfel. El aduce exemple de cântece (din culegerea lui A. Șein ș.a.) ce demonstrează lipsa la purtătorii de folclor din Rusia (din regiunile nordice și centrale) a unei închipuiri cât de mici despre faptul cum arată planta vița-de-vie, tufa de vița-de-vie:

Бережка были хрустальные,  
Деревца-то виноградные  
(Лир. рус. св., № 10);  
Бережки были хрустальны,  
Стоят древы виноградные (РФЛ, nr. 384);  
Берега были хрустальные,  
Желты пески виноградные. [8, p. 11].

Chiar dacă a fost așa până la venirea imigranților în Moldova, atunci aici, pe plaiurile cu tradiții seculare de creștere a viței-de-vie și de vinificație, imaginea viței-de-vie din cântece, cât de exotică și de neobișnuită până atunci era, capătă în conștiința lor caracteristici pe cât se poate de realiste. Ei, desigur, au putut să vadă aici cum arată „crenguța de viță-de-vie” („с винограда веточка), „struguri copti” („спелый виноград”) și „сад-виноград” – via, adică imaginea viței-de-vie, a strugurilor și-a pierdut incertitudinea și a căpătat trăsături vizibile. Totuși, simbolismul a rămas același (vezi supra):

Ходила, гуляла, ходила, гуляла,  
Ходила, гуляла в зелёном саду.  
Щипала, ломала, щипала, ломала,  
Щипала, ломала спелый виноград.  
Кидала, бросала, кидала, бросала,  
Кидала, бросала милому в кровать  
– Чи ты, милый, спишь, что так лежишь?  
И слова не промолвишь, и слова не промолвишь,  
И слова не промолвишь, и ответ не дашь.  
Задумал жениться, задумал жениться,  
Задумал жениться – мене не берёшь.  
(Ходила, гуляла...) [2, p. 43].

A merge în livadă înseamnă a crește bine, a intra în perioada maturității. În acest cântec este important că boabele s-au copt („спелый виноград”), prin urmare, fata s-a copt pentru căsătorie, dragostea ei s-a făcut puternică și ea vorbește direct despre aceasta.

Deseori, în cântece, strugurii au bobitele verzi, ceea ce vorbește despre faptul că fata nu este pregătită pentru dragoste ori că sentimentul dintre tânăr și fată, din anumite cauze, nu are sorți de izbândă, nu se va dezvolta. Iată un exemplu de acest fel, un cântec din categoria pe care R. A. Bogomolinaia le-a numit „cântece ostășești și cântece despre ostași”:

При долине, да при широкой  
Брала, расстилала лен.  
Не нашла ж она парня молодого,  
Которого сполюбила.  
Сполюбила парня молодого,  
А его в рекруты взяли.  
Ходила-гуляла в зелёном саду,  
И всё щипала-рвала зелёный виноград.  
И отдала милому в терем  
Всё: гостинчик дорогой и пряничек медовый.  
Вот тебе, мой миленький.  
(При долине, да при широкой...) [2, p. 25].

Aici se vorbește despre căsătoria unei fete de măritat, care însă nu a avut loc, deoarece mirele a fost luat la oaste (a se vedea și alte simboluri din acest cântec).

În așa fel, textele folclorice analizate în acest articol (după cât ne-a permis spațiul), înregistrate la purtătorii de folclor rusc din Moldova, denotă faptul că, în principiu, conștiința folclorică a interpreților și receptorilor

acestora și-a păstrat fitosimbolismul lor specific, bazat pe plante, caracteristic, de fapt, pentru alte latitudini geografice. Aceasta se referă inclusiv la mesteacăn, copac ce nu se întâlnește des în aceste locuri, dar scump inimii ruse. Totuși, în ce privește foioasele, evidențiem faptul că aceste simboluri practic nu sunt înregistrate în fondul cântecelor folclorice ale rușilor din Moldova. În schimb, ar trebui să constatăm imaginea viței-de-vie, care, până la venirea aici, era într-un fel neclară („сад-виноград”, „виноградье мое красно-зеленое”), a căpătat trăsături vizibile, realiste în percepția purtătorilor de folclor rusesc locali. Acest simbol este unul dintre cele mai îndrăgite de ei. În general, trebuie să menționăm că fitosimbolismul constituie cel mai bogat nivel al simbolurilor din conștiința folclorică și se deosebește prin diversitate.

#### Referințe bibliografice

1. Автамонов Я. И. Символика растений в великорусских песнях. In: Журнал Министерства народного просвещения, 1902, № 11, p. 243-288. [www.ib.mexmat.ru/books/90351](http://www.ib.mexmat.ru/books/90351) (vizitat 17.02.2015).
2. Богомольная Р. А. Русская народная песня в Молдавии. Кишинев: Карта молдовеняскэ, 1968. 184 с.
3. Лазутин С. Г. Поэтика русского фольклора. М.: Высшая школа, 1981. [www.libs-web.ru/philol/lazutin/2\\_2.html](http://www.libs-web.ru/philol/lazutin/2_2.html) (vizitat 17.02.2015).
4. Потебня А. А. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков: Мирный труд, 1914. 243 с.
5. Савельева Н. М. Народные песни русских поселений Молдовы и Украины. Песни и хороводы села Егоровка. М.: Родникъ, 1998. 83 с.
6. Сидельников В. М. Поэтика русской народной лирики. М.: 1959. 128 с.
7. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. Т. I. М.: 1986. 573 с.
8. Хроленко А. Т. Введение в лингвофольклористику. М.: 2010. 192 с.
9. Червинский П. П. Семантический язык фольклорной традиции. Тернополь, 2011. 231 с.

#### References

1. Avtamonov Ya. I. Simvolika rasteniy v veliko-russkikh pesnyakh. In: Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniya, 1902, № 11, p. 243-288. [www.ib.mexmat.ru/books/90351](http://www.ib.mexmat.ru/books/90351) (vizitat 17.02.2015).
2. Bogomol'naya R. A. Russkaya narodnaya pesnya v Moldavii. Kishinev: Kartya moldovenyaske, 1968. 184 p.
3. Lazutin S. G. Poetika russkogo fol'klora. M.: Vysshaya shkola, 1981. [www.libs-web.ru/philol/lazutin/2\\_2.html](http://www.libs-web.ru/philol/lazutin/2_2.html) (vizitat 17.02.2015).
4. Potebnya A. A. O nekotorykh simvolakh v slavyanskoy narodnoy poezii. Khar'kov: Mirnyy trud, 1914. 243 p.
5. Savel'eva N. M. Narodnye pesni russkikh poseleniy Moldovy i Ukrainy. Pesni i khorovody sela Egorovka. M.: Rodnik, 1998. 83 p.
6. Sidel'nikov V. M. Poetika russkoy narodnoy liriki. M., 1959. 128 p.
7. Fasmer M. Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka. V 4-kh tt. T. I. M., 1986. 573 p.
8. Khrolenko A. T. Vvedenie v lingvofol'kloristiku. M., 2010. 192 p.
9. Chervinskiy P. P. Semanticheskii yazyk fol'klornoy traditsii. Ternopol', 2011. 231 p.

**Tatiana Zaicovschi** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Татьяна Зайковская** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Tatiana Zaikovskaya** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Research Associate Professor, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** [tanzai57@mail.ru](mailto:tanzai57@mail.ru)

## ЛЕТНИК В ЖЕНСКОМ КОСТЮМЕ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: НОВЫЙ ВЗГЛЯД НА ПРОБЛЕМУ (ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ КАК ОБОСНОВАНИЕ ГИПОТЕЗЫ)

### Rezumat

**Elementul vestimentar „letnik” din componența costumului feminin rus medieval: o nouă perspectivă de abordare a subiectului (Implementarea metodei de reconstrucție pentru justificarea ipotezei)**

În articolul dat se pune problema genezei și evoluției portului femeiesc din perioada medievală timpurie din Rusia – „letnik”. Autorul face o încercare de a reconstrui acest tip de port și propune o viziune nouă în funcție de utilizarea acestui element femeiesc de port în Rusia în perioada medievală timpurie până la începutul secolului al XVII-lea.

**Cuvinte-cheie:** port femeiesc, „letnik”, perioadă medievală timpurie din Rusia, reconstruire.

### Резюме

**Летник в женском костюме русского средневековья: новый взгляд на проблему (Опыт реконструкции как обоснование гипотезы)**

В статье ставится проблема генезиса и эволюции наиболее яркого элемента женского русского средневекового костюма – летника. Предприняв попытку реконструкции этого вида одежды, автор предлагает по-новому взглянуть на бытование летника в России в период раннего средневековья до начала XVII в.

**Ключевые слова:** женский костюм, летник, русское средневековье, реконструкция.

### Summary

**Clothing item „letnik” in the Russian women’s costume of the Middle Ages: a new perspective to approach the subject (Implementation of reconstruction method to justify the hypothesis)**

The article discusses the issues of the genesis and evolution of female clothing during the early medieval Russia – „letnik”. The author attempts to rebuild this type of outfit and proposes a new vision based on the use of this female clothing item in Russia in the early medieval period before the beginning of the XVII century.

**Key words:** female clothing, „letnik”, early medieval period in Russia, reconstruction.

Одним из самобытных видов одежды периода средневековья, ставшим своеобразной визитной карточкой русского национального костюма, является летник. Его изучение уже тем интересно, что до конца не ясна специфика его бытования в русском костюме. Это один из немногих исключи-

тельно женских видов одежды, чье появление было внезапным, как и исчезновение. Несмотря на его богатство, нет изображений русских цариц, одетых в летники. Не до конца ясен и вопрос его «анатомии». Так что же такое летник? Чем он был для русской женщины допетровской Руси? Постараемся ответить на эти вопросы или, по крайней мере, выстроить обоснованные гипотезы для их дальнейшей проработки.

С подачи исследователей XIX столетия И. Е. Забелина, П. Т. Савваитова летник определяется как «легкая, не слишком длинная одежда, с широкими и длинными рукавами» [15, с. 75]. Данная конструкция рукава, по мнению И. Е. Забелина, и определяет название летника «как одежды, открытой в рукавах, прохладной» [8, с. 520]. Несомненно, что логика в данной гипотезе есть, однако мы не знаем других примеров такого сложного словообразования для обозначения вида одежды. Тем более, когда речь идет о вполне утилитарной функции, где достаточно применить для названия конкретного вида одежды необходимый глагол. В качестве примера нагляднее всего привести слово *охабень*. Используемое в строительстве и фортификации в значении 'окружить, огородить что-либо', применительно к одежде глагол *охабить* прямо указывает на функцию – укрыть тело полностью. Во-вторых, известно, что для обозначения одежды, носимых в теплое время года, в старину могли к названию добавлять определение «холодные». Для аналогичных по покрою одежд на меху применялся термин «теплые». Однако для подбитого мехом летника существовали другие названия – *кортель* и *торлоп*, которые, надо заметить, отождествляются по покрою с летником только на основании наличия сходных названий элементов одежды. К такому относят вошвы и подольник – неперменные детали летника. Остается понять логику средневекового человека, не пожелавшего по каким-нибудь причинам именовать летний вариант кортеля или торлопа «холодными» либо называть летник, подбитый мехом, летником «теплым». В то же время это было сделано применительно к другому виду женской одежды – телогреям, которые именовались теплыми и холодными по вышеуказанному принципу. В-третьих, документы свидетельствуют о том, что летники кроились и носились не только летом, но и в более холодное время года. Летник был обязательной одеждой женщин-участниц сва-

дебного чина. Все это ставит под сомнение связь его необычной конструкции с вполне утилитарными функциями.

Попытка автора статьи реконструкции летника поставила ряд технологических задач, поиск решения которых потребовал критического анализа и пересмотра некоторых положений.

Записи Кроильных книг, где сосредоточена важная технологическая информация, необходимая для пошива одежды для царской семьи, вполне определенно указывают, что летники были одеждой средней. Об этом свидетельствует крайне малая для верхних одежд ширина подола, колеблющаяся в известных нам случаях от 202 до 216 см<sup>1</sup>. Об этом пишет и английский дипломат Д. Флечер: «Под опашнем, или верхней одеждой, носят другую, называемую летником, шитую спереди без разреза, с большими широкими рукавами, коих половина до локтя делается обыкновенно из золотой парчи <...>» [19, с. 149]. Это описание способа ношения летника находит отражение и в изобразительных источниках. На миниатюрах Лицевого летописного свода (ЛЛС) летник легко узнается по широким рукавам, продетым в прорехи рукавов верхних одежд. Все это в совокупности создает возможности для точной материальной реконструкции этой одежды, если бы не ряд обстоятельств. Имеются изображения летников, которые предлагают иную версию его ношения и конструкцию. Прежде всего, речь идет о рисунках из книги барона А. Мейерберга, посетившего с дипломатическим визитом Россию в 1661–1663 гг. Эти рисунки стали классическими для демонстрации женских мод того времени в России. Если буквально «читать» рисунок, то мы видим две формы декоративной части рукава – подтреугольную и трапециевидную. Последняя представлена на рисунке, изображающем боярскую жену, принимающую гостей, тогда как наиболее пышные вошвы изображены художником на рисунках, где представлен выход царицы с ее придворными боярынями. Заметим, что на этих рисунках летник уже последняя одежда, которую надевали женщины. Применительно к этим рисункам интересно и другое наблюдение. Именно такая большая длина рукава соответствует данным Кроильной книги. Однако количество материи, выданной на декоративную и самую примечательную часть летника – вошвы, не всегда достаточно для пошива образца, полностью идентичного по своим внешним данным изображению на рисунках Мейерберга. Например, в 1648 г. на вошвы было выдано «1 аршин 2 вершка атласу золотого», то есть 81 см [7, с. 88]. С учетом узости дорогих тканей, известная ширина которых доходила до 60 см, выкроить вошвы, достаточные для рукава длиной в 125 см, кажется проблематичным<sup>2</sup>. Еще один вариант кроя и отделки рукава женской одежды, близкой по покрою летнику, мы находим

среди рисунков к «Книге об избрании на царство царя Михаила Федоровича». Заметно, что рукав в развертке представляет собой трапецию, где нижний край не сшит. Обращает на себя внимание то, что узор широкого рукава контрастирует с тканью стана, из чего можно заключить, что это вошва, которая заменяет рукав. Также отметим, что одежда в данном случае распашная и, следовательно, перед нами распашница – вариант летника, отличающийся именно наличием разреза спереди. Таким образом, мы можем не без оснований предполагать наличие как минимум 3-х вариантов кроя рукава, вошев летника и родственных с ним распашниц, кортеля и торлопа. Остается детально определить эти конструкции.

В записях Кроильной книги имеются весьма скудные сведения о конструкции летника. «Летник атлас червчат, по нем травы золоты. Длина по передам до подольнику 2 аршина без чети, позади длина тож. Ширина аршин 5 вершков. Накапкам длина с полустану 2 аршина без чети, ширина накапкам 13 вершков, в корени ширина аршин без вершка; у вошев ширина 13 вершков. В подоле ширина 3 аршина» [8, с. 155]. Также известно о неких крыльцах для вошев. Вот, пожалуй, и вся информация, что делает реконструкцию летника максимально гипотетичной. Осложняет задачу реконструкции отсутствие сохранившихся подлинных летников, кортелей или их фрагментов, а также их бытования в крестьянской среде, что делает затруднительным поиск их аналогов в русском костюме более позднего периода. Все это заставило обратиться к иным регионам, что в конечном итоге позволило оформить новый взгляд на данный предмет одежды, незаслуженно забытый современными дизайнерами, работающими в сфере сохранения этнических традиций в языке современного русского костюма.

Вопрос о появлении летника в качестве женской одежды в России весьма непрост. Само слово *летник* предполагает его местное происхождение, ибо если произошло его заимствование из других культур, то оно должно было отразиться и на лексике, как это произошло с кафтаном, сарафаном, зипуном. В своем очерке «Русская одежда» Г. Г. Громов выдвинул предположение, что название «нужно производить не от слова „лето“, а от слова „летчина“ – вид сукна» [5, с. 213]. Однако это предположение не подтверждается: суконные летники не встречаются. Более интересной может выглядеть версия происхождения слова *летник* от близкого по звучанию древнерусского слова *лѣтъь*, которое употреблялось в значении 'можно', 'допустимо' [17, с. 79]. Тогда летник – одежда, допустимая для каких-то особых случаев, например свадебных церемоний, приемов гостей. В этом случае возможные трансформации внешнего вида летника под влиянием иных культур-

ных традиций могли и вовсе не затронуть лексику, тем более, если заимствованные аналоги выполняли ту же самую функцию – соответствовать дресс-коду особых церемоний.

Наиболее ранним в отечественной живописи изображением женской одежды с расширяющимися к запястью рукавами можно считать изображение жены князя Святослава Ярославича из «Изборника Святослава» 1073 г. Однако атрибутировать надетое на нее платье как классический летник можно лишь с большими оговорками. Только более поздние работы позволяют говорить уверенно об изображенных одеждах как о летниках. Причем надо отметить, что все они связаны с регионом Северо-Западной Руси – Новгородом и Псковом. Известно их немного. Это фрагмент фрески из церкви Успения в с. Мелетово Псковской обл., роспись которой датируется 1465 г., и икона «Молящиеся новгородцы», написанная около 1467 г. по заказу некоего Антипа Кузьмина, предположительно выходца из семьи новгородских бояр Кузьминых. В первом случае изображена пляшущая женщина, одетая в одежду с широкими (ширина ниже пояса) рукавами без какой-либо декоративной отделки. Во втором случае молящаяся новгородская боярыня одета соответственно статусу – рубашка, летник, опашень и убрус на голове. Рукав летника декорирован тканью и жемчугом, умеренно широкий и доходит до середины бедра. Именно такие рукава мы видим на миниатюре ЛЛС.

Здесь мы вновь должны вернуться к техническому вопросу реконструкции – «анатомии» одежды. Определив хотя бы внешние контуры вещи, мы можем на основе конструкции аналогичных видов одежд попытаться «препарировать» исходную. Но прежде чем начать такой поиск, следовало ответить на несколько вопросов. Первым был вопрос о том, почему вошву называли именно так? И. Е. Забелин считал, что вошва – это и то, что вышивается куда-либо, и просто вышитый кусок ткани. Однако другие декорированные шитьем детали летника имели свое название. Следовательно, слово *вошва* могло произойти от глагола *вшивать*, и она не могла быть простой окантовкой края рукава. В таком случае есть технический портновский термин *опушить рукав*. Рукава летников с икон и миниатюр по своей конструкции требуют как раз опушки, что, собственно, судя по изображениям, и сделал портной 2-й пол. XV – XVI вв. Вторым вопросом был вопрос о накапках. Так назывался рукав летника. Чем обусловлено такое название? Поиск в словаре И. И. Срезневского дал весьма далекий от рукава вариант значения – ‘головное женское покрывало, род фаты’ [17, с. 291]. Однако знакомство с документами, из которых автор словаря для иллюстрации привел цитаты, ставит под сомнение тезис, что накапки – непременно род фаты, хотя в одном

случае этот термин соседствует с каптуром – одним из основных видов женского головного убора. Более того, одна из цитат подсказывает более вероятную трактовку этого слова – налокотник, если принять тот факт, что капом называют нарост на дереве. Вот как выглядит эта цитата из жалованной грамоты великого князя Ивана III от 1499 г.: «И ты ея принял за накапку и с места свел, и поставил свою жену» [1, с. 164]. С учетом того, что события развивались в церкви из-за спора о праве занимать место, сложно представить себе ситуацию, когда женщину взяли за фату, чтобы свести ее с места. А вот взять женщину под локоть кажется более пристойным вариантом поведения. Если теперь свести воедино данные, то мы можем констатировать тот факт, что накапка представляла собой некую конструкцию, которая сближала ее с покрывалом, то есть она свободно свисала по локтю, сшиваясь только в верхней части, которая формировала окат рукава в районе плеча. Не исключено, что именно по этой причине длина накапки в Кроильной книге определялась с «полустану», а вошвы вшивались в «крыльца». Последние известны еще и как деталь церковных хоругвей, которую мы можем видеть и сейчас – треугольные куски ткани, подшитые к основному полотнищу. Таким образом, накапка состояла из стана и крыльев. Вошвы завершали эту конструкцию, образуя широкий рукав. В завершение экскурсии в предполагаемые варианты кроя рукава летника заметим, что в одном из документов, к которым обратился И. И. Срезневский, упоминаются «накапки женские, сажены жемчугом» [6, с. 406]. Это позволяет рассмотреть в качестве гипотезы существование некой конструкции летника, где декоративную функцию несли накапки, а вошвы как таковые отсутствовали. Мы вновь видим три возможных варианта покроя этой детали одежды.

Вернемся к вопросу о генезисе и бытовании летника. И на данном этапе нас интересует вопрос: была ли смена фасона этой важной и статусной одежды для женщин средневековья, как это следует из изобразительных источников, и если была, то какими факторами она могла быть обусловлена?

По нашему мнению, одним из мощных факторов формирования русской одежды позднего средневековья и, особенно у представителей ее политической и социальной элиты, являлся процесс восприятия на себя Московским царством имперской идеи Византии. Борьба трех центров – Москвы, Константинополя и Вены – за право быть преемником Рима в полной мере отражалась на costume монарха, придворных, дизайне государственных регалий и дипломатическом протоколе. И хотя женщины Московской Руси не были вовлечены в активную манифестацию торжества православия перед глазами иностранцев, как стрельцы или рынды, их место в рамках «Руси-иконы» не было последним.

Софья Палеолог, Елена Волошанка, Елена Глинская, Мария Нагая, Софья Алексеевна – эти женщины определяли судьбу Руси не меньше, чем их супруги и сыновья. С некоторыми именами можно связать и те процессы трансформации русского костюма, о которых идет речь в данной статье.

Давно замечено, что, несмотря на ранние изображения женской одежды с широкими рукавами, слово *летник* появляется в документах не раньше начала XVI в. Серединой столетия датируется появление еще одного интересного предмета – волонника. Он представлял собой шапочку, связанную из шелковых ниток в технике филе, распространенной в Европе в XV столетии. Принято считать, что в Россию он попал с легкой руки Софьи Палеолог, стремившейся придать двору Ивана III более европейский вид, равно как преобразить и саму резиденцию ключников и постельничьих Божьих, как именовали себя, по словам С. Герберштейна, русские монархи. Не исключено, что в его правление претерпевает изменение и женская одежда все под тем же влиянием наследницы византийских василевсов.

К моменту приезда Софьи Палеолог в Рим, в Европе все еще господствует упелянд – верхняя одежда свободного покроя с широкими, достигающими земли рукавами. Появился упелянд во Франции в конце XIV в. и являлся в силу его высокой стоимости визитной карточкой благородного сословия. Это была одежда для торжественных случаев. К середине XV в. упелянд стал проникать в среду зажиточных горожан, но продолжал оставаться статусной одеждой. Женский упелянд отличался большими рукавами и наличием шлейфа. Это заставляло женщин ходить чуть отклонившись назад и постоянно держа руки у груди, в которых они удерживали приподнятый подол. Внешние черты упелянда, несомненно, отличны от летника, но нельзя исключать вариант его влияния через «гречанку Софью» на развитие форм русской придворной женской одежды. Особо интересен в нашем случае вариант кроя рукава этого европейского аналога, когда он представляет собой полосу материи, зашитую только в верхней части руки, а остальная ткань свободно лежит по локтю как в случае с накапками. Однако данное предположение нельзя подкрепить источниками. На шитой пелене, изготовленной, предположительно, в великокняжеских мастерских Елены Стефановны (Волошанки), невестки Ивана III, царица Софья (как и большинство женских фигур) изображена в одежде, напоминающей плащ. Только одна фигура одета в нечто, похожее на упелянд или летник. Однако оформление пол уже восточнославянское – горизонтальные петли и пуговицы, что не характерно и для летника. Упомянутые в документах начала XVI в. вошвы и накапки не дают нам возможности говорить о каких-либо конструктивных особенно-

стях этой одежды в XVI в.

Поиск наиболее рациональной методики кроя рукава, расширяющегося к запястью, вывел нас на покрой турецких женских рубах. Рукава кроились из прямоугольного куска ткани, к которому внизу подшивались два треугольных клина, основанием к запястью. По такой схеме, вполне возможно, кроились и рукава летника новгородской боярыни из клана Кузьминых. Обратив на это внимание и попытавшись найти аналоги в других регионах, автор определил, что этот крой был архаичным, наиболее рациональным и применим не только к простым рубахам турчанок. Похожие рукава (с той лишь разницей, что они не сшивались внизу) мы видим на парадной одежде византийских императриц – далматике<sup>3</sup>. Аналогичный крой наблюдается у рукавов парадных одеяний молдавского господаря П. Рареша и его семьи. Учитывая интенсивность русско-молдавских отношений во 2-й пол. XV в., перед лицом насущных геополитических задач, возникших перед государствами после завоевания Константинополя турками, и как итог – династический брак Елены Стефановны с Иваном Ивановичем, мы вполне можем говорить об этих процессах как о факторах, изменивших облик государева двора<sup>4</sup>. Проникнув в русскую культурную среду, такой покрой вполне мог быть трактован не как рукав, а как накапка, то есть то, что облекается вокруг локтя. Расшив их жемчугом, мы и получим «накапки сажень», что, вероятно, и изображено на рисунке из «Книги избрания на царство». Единичность же изображения такого варианта кроя может быть обусловлена бытованием данной модели летника исключительно в княжеской среде тех, кто принадлежал к дому Рюриковичей.

Итак, взяв за отправную точку изысканий конструкцию рукава летника, рассмотрев и апробировав на практике все возможные варианты кроя, можно с определенной долей уверенности говорить не просто о разнообразии этого вида одежды, но и о неких модных тенденциях на протяжении конца XV – XVII вв. Возникнув как некая «летняя», должностная случаю одежда, к началу XVI в. она приобрела устойчивый вид платья с широкими, до середины бедра, рукавами. Не исключено, что окончательный переход с ранних форм произошел в тот момент, когда Россия готовилась сделать очередной исторический шаг на пути принятия наследия Византии – учреждения патриаршества. Однако возможны и другие причины. Находившийся в это время в Москве Д. Флетчер отмечает, что боярыни «с недавнего времени перестали унижать шапки жемчугом, потому что жены дьяков и купеческие стали подражать им» [19, с. 149]. Действительно, в документах того времени встречаются упоминания об использовании летника в городской среде Новгорода и Москвы. В этих условиях единственный



путь – придать статусной вещи новую форму, сохранив прежнюю функцию. На протяжении XVI–XVII вв. летник трансформируется под влиянием европейского и византийского дресс-кода привилегированного сословия, что и находит отражение в изобразительных источниках.

С изменением русской аристократией внешне-го вида при Петре I летник исчезает, как и многие другие виды одежды. На парадном портрете баронессы М. Я. Строгановой работы Р. Н. Никитина, написанном между 1721 и 1724 гг., мы можем увидеть знакомую по портретам молдавских господарей отделку по швам рукава, отсылающую нас к одеждам XVI в. Однако стан одежды, как и весь костюм баронессы, несет в себе европейские черты того времени. Рубашка с широкими рукавами присутствовала в одежде донских казаков, но сложно сказать, под каким влиянием – отечественным или турецким – сформировалась такая мода. В XIX в. при Николае I происходит процесс формирования нового облика императорского двора под влиянием концепции графа Уварова. Коснулось это и придворного женского костюма. Новые платья шьются с так называемым русским рукавом, представлявшим собой не зашитую спереди полосу ткани. В таком виде придворное платье просуществовало до падения империи. Но до настоящего времени, не изменив формы, русский рукав, восходящий к боярским летникам XVII столетия, сохранился в традиционном женском костюме народов Кавказа.

#### Примечания

<sup>1</sup> Более подробно данные о размерах летников см.: Забелин И. Е. Материалы к работе «Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях». Т. II. М., 1872. С. 72, 74, 80, 82, 83, 88-90, 133.

<sup>2</sup> При реконструкции летника автором было затрачено: 620 см шелковой ткани для стана и напак, что меньше данных Кроильной книги на 90 см, и 150 см парчи для вошв. Надо заметить, что использование ткани с рисунком диктует несколько иные приемы раскроя с целью сохранения эстетики узора. Изготовление вошв из бархата потребовало 108 см.

<sup>3</sup> В конечном итоге это сходство определило покрой стана одежды из прямых полотнищ с боковыми клиньями.

<sup>4</sup> Интересно заметить, что на одном из изображений отец княгини Елены Волошанки Стефан Великий одет в безрукавный вариант упеянда.

#### Литература

1. Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. Т. I. СПб., 1841.
2. Альбом Мейерберга. Виды и бытовые картины России XVII века. Рисунки Дрезденского альбома, воспроизведенные с подлинника в натуральную величину. С приложением карты пути Цесарского посольства 1661–62 гг. СПб., 1903.

3. Герберштейн С. Московия. М., 2007.
4. Громов Г. Г. Русская одежда. В: Очерки русской культуры XVI в. Ч. I. М., 1977.
5. Духовная грамота князя Дмитрия Ивановича. В: Собрание государственных грамот и договоров хранящихся в государственной коллегии иностранных дел. Ч. I. М., 1813.
6. Ефимова Л. В. Древнерусская одежда и русский народный костюм XV – начала XX века. В: Костюм в России XV – начала XX века. М., 2000.
7. Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Т. II. М., 1872.
8. Захаржевская Р. В. История костюма: От античности до современности. М., 2004.
9. Рабинович М. Г. Одежда русских XIII–XVII вв. В: Древнейшая одежда народов Восточной Европы: Материалы к историко-этнографическому атласу. М., 1986.
10. Логинов А. Н. Русская традиция в одежде донских казаков XVI–XIX вв. В: Вестник ВолГУ. Серия 4. Вып. 8. Волгоград, 2003.
11. Рисунки, принадлежащие к книге об избрании на царство великого государя, царя и великого князя Михаила Федоровича. СПб., 2009.
12. Русская иконопись: Кн. Евгений Трубецкой. Умозрение в красках. Вопрос о смысле жизни в древнерусской религиозной живописи. М., 2006.
13. Савваитов П. И. Материалы по истории русских утварей, одежд, оружия, ратных доспехов и конского прибора: Извлечение из рукописей архива Московской Оружейной палаты. С объяснениями и указателями Павла Савваитова. СПб., 1865.
14. Свадебный чин. В: Как жену учить, как себя лечить, как судьбу узнать. СПб., 2008.
15. Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 2. Л-П. СПб., 1902.
16. Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989.
17. Флетчер Д. О государстве русском. В: Россия XVI в. Воспоминания иностранцев. Смоленск, 2003.
18. Шепелев Л. Е. Титулы, мундиры и ордена Российской империи. М., 2005.

#### References

1. Akty istoricheskie, sobrannye i izdannye arkheograficheskoy komissiiy. T. 1. SPb., 1841.
2. Al'bom Meyerberga. Vidy i bytovye kartiny Rossii XVII veka. Risunki Drezdenskogo al'boma, vosproizvedennye s podlinnika v natural'nyu velichinu. S prilozheniem karty puti Tsarskogo posol'stva 1661–62 gg. SPb., 1903.
3. Gerbershteyn S. Moskoviya. M., 2007.
4. Gromov G. G. Russkaya odezhd. In: Ocherki russkoy kul'tury XVI v. Ch. 1. M., 1977.
5. Dukhovnaya gramota knyazy Dmitriya Ivanovi-cha. In: Sbranie gosudarstvennykh gramot i dogovorov khranyashchikhsya v gosudarstvennoy kollegii inostrannykh del. Ch. 1. M., 1813.
6. Efimova L. V. Drevnerusskaya odezhd i russkiy

narodnyy kostyum XV – nachala XX veka. In: Kostyum v Rossii XV – nachala XX veka. M., 2000.

7. Zabelin I. E. Domashniy byt russkogo naroda v XVI i XVII stoletiyakh. T. II. M., 1872.

8. Zakharzhevskaya, R. V. Istoriya kostyuma: Ot antichnosti do sovremennosti. M., 2004.

9. Rabinovich M. G. Odezhda russkikh XIII–XVII vv. / Drevneyshaya odezhda narodov Vostochnoy Evropy: Materialy k istoriko-etnograficheskomu atlasu. M., 1986.

10. Loginov A. N. Russkaya traditsiya v odezhde donskikh kazachek XVI–XIX vv. In: Vestnik VolGU. Seriya 4. Vyp. 8. Volgograd, 2003.

11. Risunki, prinadlezhashchie k knige ob izbranii na tsarstvo velikogo gosudarya, tsarya i velikogo knyazya Mikhaila Fedorovicha. SPb., 2009.

12. Russkaya ikonopis': Kn. Evgeniy Trubetskoy. Umozrenie v kraskakh. Vopros o smysle zhizni v drevnerusskoy religioznoy zhivopisi. M., 2006.

13. Savvaitov P. I. Materialy po istorii russkikh utvarey, odezhd, oruzhiya, ratnykh dospekhov i konskogo pribora: Izvlechenie iz rukopisey arkhiva Moskovskoy Oruzheynoy palaty. S ob»yasneniyami i ukazatelyami Pavla Savvaitova. SPb., 1865.

14. Svadebnyy chin. In: Kak zhenu uchit', kak sebya lechit', kak sud'bu uznat'. SPb., 2008.

15. Sreznevskiy I. I. Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka po pis'mennym pamyatnikam. T. 2. L-P. SPb., 1902.

16. Studenetskaya E. N. Odezhda narodov Severnogo Kavkaza. XVIII–XX vv. M., 1989.

17. Fletcher D. O gosudarstve russkom. In: Rossiya XVI v. Vospominaniya inostrantsev. Smolensk, 2003.

18. Shepelev L. E. Tituly, mundiry i ordena Rossiyskoy imperii. M., 2005.

**Dmitri Korenev** (Oriol, Federația Rusă). Doctor în istorie, Universitatea de Stat „I. S. Turghenev” din Oriol.

**Дмитрий Корнев** (Орел, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева.

**Dmitry Korenev** (Oryol, Russian Federation). PhD in History, Oryol State University „I. S. Turghenev”.

**E-mail:** boyarin@orel.ru

Вячеслав СТЕПАНОВ

## ОЧЕРКИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНЫХ ПРАКТИК РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВЫ

### Rezumat

**Studii cu privire la practicile funerare și comemorative prezente în mediul populației ruse din Republica Moldova**

În baza materialului empiric, adunat în conformitate cu un chestionar special elaborat, în articol sunt prezentate într-o formă narativă reprezentările din practica funerară și de pomenire a populației ruse din Republica Moldova. O atenție specială este rezervată specificului denumirii obiceiurilor din mediul lipovenilor (rușilor de rit vechi).

**Cuvinte-cheie:** obiceiuri funerare și de pomenire, înmormântare, populație rusă, lipoveni, moarte, interacțiune interetnică.

### Резюме

**Очерки похоронно-поминальных практик русского населения Республики Молдовы**

В статье на основе эмпирического материала, собранного по специально разработанному вопроснику, в очерковой форме представлены похоронно-поминальные практики русского населения Республики Молдова. Особое внимание уделяется специфике названной обрядности в среде старообрядческого населения.



*Напутствие, написанное на воротах кладбища с. Кунича (фото автора)*

**Ключевые слова:** похоронно-поминальная обрядность, русские, старообрядцы, смерть, межэтническое взаимовлияние.

### Summary

**Anthropological studies concerning funeral and commemorative ritualism of the Russian population in the Republic of Moldova**

Funeral and commemorative practices of the population of the Republic of Moldova are presented in the

article in an essayistic form. They are analyzed based on empirical materials collected according to a questionnaire specially developed for this purpose. Special attention is reserved to the specifics of the name of the custom among Lipovans (Old Russian believers).

**Key words:** funeral and commemorative ritualism, funerals, Russians, Old believers, death, interethnic interaction.

Признаться, когда задумывалась данная публикация, была мысль придать статье более объемное звучание и постараться остановиться на проблеме, максимально в нее углубившись. Но тогда бы публикация заняла значительно больший объем. В перспективе у автора будет возможность осветить проблему более подробно на страницах готовящейся монографии, поэтому в данном материале найдут отражение основные тезисы по теме исследования.

Создатели достаточно свежего сборника «Memento Mori. Похоронные традиции в современной культуре» высказывают справедливую мысль о том, что «похоронная и поминальная обрядность – это мощный инструмент поддержания и активизации культурной памяти не только семьи, но и всего общества, ее важнейшая социальная функция. В то же время это наиболее консервативная составляющая семейной обрядности, и ее изменения, происходящие под воздействием новых социальных и экономических условий, по всей видимости, отражают коренную трансформацию глубинных пластов духовной культуры народов» [24, с. 5].

Надо отметить, что тема похоронно-поминальных практик русских достаточно хорошо разработана в российской историографии. Здесь следует назвать труды дореволюционных авторов и специалистов первой половины XX в.: Д. Н. Анучина [1]; Г. И. Куликовского [22, с. 44-60]; Г. К. Завойко [10, с. 81-178]; Д. К. Зеленина [14; 15] и др. Осмысление религиозных и языческих напластований в похоронно-поминальных представлениях осуществлено в ряде работ советских исследователей: Л. Я. Штернберга [45], С. А. Токарева [39; 40; 41]; Б. А. Рыбакова [31]; Н. Н. Велецкой [7] и др.

Новый всплеск интереса к проблеме возникает на рубеже 90-х гг., сохраняя свою устойчивость и в настоящее время. Здесь надо указать обобщающие труды И. А. Кремлевой [19, с. 248-264; 20, с. 517-532; 21, с. 70-79]; О. А. Седаковой [32]; А. К. Байбурина [4; 5]. Стали появляться коллективные труды по данной проблематике [24; 30].

Безусловный интерес представляют работы исследователей, занимающихся похоронно-поминальными обрядами регионально локализованных русских групп населения, см., например: Е. В. Арсланова [2]. Особое внимание вызывают труды иссле-

дователей, изучающих аспекты данной проблемы в непосредственной близости к изучаемому региону: Липинская В. А. [23, с. 283-331]; Г. Н. Захарченко, А. А. Пригарин [13, с. 92-115]; Г. Н. Захарченко [11, с. 129-132; 12, с. 49-50]; Ермолин Д. С. [18] и др.

Похоронно-поминальная обрядность народов Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднепровья освещалась в трудах авторов разного времени. Отдельные, эпизодические зарисовки похоронно-поминальных практик молдаван, русинов, украинцев, болгар и русских можно встретить в трудах писателей-этнографов XIX – начала XX вв. Н. С. Державина [9, с. 149-152], А. С. Афанасьева-Чужбинского [3]; П. Нестеровского [26]; Л. С. Берга [6] и др. дореволюционных авторов.

Освещению похоронно-поминальных обрядов молдаван посвящены разделы обобщающего труда «Молдаване» [16, с. 284-287; 43, с. 389-396].

В постсоветский период с подъемом этнонационального самосознания появляется серия работ, направленных на изучение специфики этнических культур полиэтнического пространства Молдовы и ее пограничья: гагаузов [44, с. 648-653; 27, с. 393-413; 28, с. 408-425]; болгар [34, с. 50-67; 35, с. 492-527]; русских и украинцев [37, с. 47-51], ромов [47, р. 72-73] и др. народов Молдовы; рассмотрение влияния современных СМИ на восприятие и трансляцию представлений о смерти [38, с. 43-44; 48, р. 68-69]; интерпретацию образа смерти в фольклоре [36, с. 149-158].

Важным показателем развития этноконфессионального самосознания старообрядческой интеллигенции стало появление книг о традиционно-бытовой культуре старообрядцев [29, с. 136-151]<sup>3</sup>.

По теме исследования похоронно-поминальных практик полиэтнического населения Республики Молдова автором был разработан вопросник, состоящий из 227 вопросов. Данная публикация посвящена очерковому освещению похоронно-поминальных практик русского населения Республики Молдова, среди которого наиболее консервативными, безусловно, являются представители старообрядчества. В ходе экспедиционной работы названная проблематика была изучена в старообрядческих пунктах: Кунича [50], Покровка [55], Егоровка [56], Старая Добруджа [54], старообрядческих общинах двух городов Бендеры – [58] и Тирасполь [57]. Исследовались также русское село Малый Молокиш и русское население двух наиболее крупных городов Республики Молдова – Кишинева [51] и Бельц [59]. В каждом населенном пункте было охвачено углубленным интервью от семи до двенадцати респондентов. Исследования по теме осуществлялись на протяжении пятнадцати лет.

Русское этническое сообщество в контексте исследуемой темы может быть разделено на следующие составляющие, а именно: старообрядцы,

предки которых начали расселяться на территории Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднепровья с XVII столетия, после церковного раскола; компактно проживающие потомки этнических русских, переселенных в Бессарабию в период крепостной зависимости (с. Малый Молокиш, Рыбницкий район), и, наконец, отдельно можно говорить о русском населении городов. Русское население, за исключением староверов<sup>1</sup>, исторически проживало преимущественно в городах<sup>2</sup>, хотя встречаются и отдельные населенные большинством русского не старообрядческого населения села; в качестве примера можно назвать указанный выше Малый Молокиш.

Наибольший консерватизм в представлениях о потустороннем мире и похоронно-поминальных практиках продемонстрировали представители старообрядчества. На них и будет сосредоточено основное внимание в статье.

Но, тем не менее, даже представители старообрядчества испытывают влияние соседей, особенно в местах непосредственного слияния двух разноэтнических населенных пунктов (например: Пояна (укр. население) – Кунича (русское – старообрядческое население)) [37, с. 47-51].

Похоронно-поминальные практики любого этносоциального сообщества можно поделить на подготовительную стадию, предсмертную стадию, стадию самой смерти и, наконец, поминальный цикл.

Все, связанное со смертью, потусторонним миром – тем, что по-разному интерпретируется, но откуда никто не возвращался, всегда вызывало страх и осторожность в народе: «Бог все видит и бережет нас!», – так прозвучал комментарий старообрядца, подвижника веры, популяризатора русской культуры в Молдове, писателя С. Придорожного [50].

У староверов к смерти начинали готовиться около пятидесяти. А истово верующие – и раньше. Мужчина после тридцати должен был обязательно носить бороду, «иначе настоятель в храм не допустит и отпевать не станет!». Исследователи Г. Н. Захарченко и А. А. Пригарин зафиксировали аналогичную информацию [13, с. 92-115] – еще одно замечание, которое довелось услышать от респондентов в Старой Добрудже, Покровке и Куниче, подтвердил в беседе один из лидеров русского движения в Молдове, выходец из Куничи, Петр Донцов: «Наши святые отцы очень строги и требовательны».

После пятидесяти лет хозяйка дома готовила узел, сейчас для этого выделяют отдельную полку в шкафу или комод. Нередко в разных населенных старообрядцами селах приходилось встречать информацию, что одежду на смерть зачастую готовила мать для детей, чтобы они своими руками себе подобного не делали. Но это, скорее, один из сценариев подготовки к таинству.

Традиционно старообрядцы хоронили умерших в специальной одежде – саване. Исключение составляют самоубийцы и некрещенные. Им саван не положен. Шился саван вручную и представлял собой одеяние до пят из льна или иной ткани белого цвета. Мужская одежда включала рубаху, кальсоны и обязательно пояс. Женская – длинную рубаху, платок и пояс. На ноги надевали носки и тапочки<sup>4</sup>.

Гроб раньше тоже делали заранее. В Куниче, например, загодя готовили доски на гроб. Сейчас обычно его заказывают по факту смерти. Гроб обычно делали из сосновых досок, а дно изготавливали из камыша или виноградной лозы (с. Егоровка и др.). Позже, под влиянием советского времени, гробы стали обивать материей.

В среде старообрядцев, в сравнении с другими представителями русской этносоциальной общности, многие представления о смерти черпаются, как и прежде, из видений, снов и т. п. Вероятно, этому, в немалой степени, способствует обостренное чувство религиозности изучаемого сообщества. «Снится мне, что пасу худобу (скот – В. С.). А мысль, что скот пришел. А я думаю, что, если был еще пастух, а его нет. Скот и ушел. А у меня бабка, вот какая плохая, может, я скоро один останусь...» [55]. Или иной пример: «Дядя видел воду на потолке. К смерти это было...», – вспоминает Анатолий Архипович из Екатериновки [56].

Другой респондент, из Тирасполя, рассказывала, как она гадала (что, собственно, порицается) во время соборования (помазания тела священным елеем). «Если соборуют, я прихожу. Если красные буквы (в Псалтыри – В. С.) – *будет жить – черные, будет мертв*» [57].

Образ смерти рисовался в воображении верующих таким: костлявая, страшная и неизбежная. Для примера – еще одна зафиксированная притча:

«Вот я Вам расскажу: крепкий, сильный, здоровый мужик, говорил:

– Да, не боюсь я смерти! Я такой молодой, крепкий.

И вот, через несколько дней ему в двери постучали...

– Кто там? – спрашивает мужик.

– Это я, твоя смерть пришла!

А он расхохотался и говорит:

– Иди, косатая, я не собираюсь...

Потопталась смерть немного на пороге и ушла. А через несколько дней опять приходит, стучит:

– Вот проведать тебя пришла!

А тот уже не того, слез! Башмак схватил, бросил в нее, она и ушла.

Через несколько дней снова приходит, уже ближе появляется:

– Ну, что, будем разговаривать?

Опять он ее прогнал. Прошло еще несколько дней, вновь появилась. Уже у изголовья стала:

– Ну, что? Мой ты!

– Уходи, выживу!

Опять ушла. Через некоторое время приходит, а человек уже весь осунулся, глаза поблекли, руки не шевелятся.

– Твой я, твой!..

Смерть она такая, она не торопит человека, но человек к этому подходит» [57].

Верующие, особенно старообрядцы, уделяют серьезное внимание тому, чтобы человек уходил в мир иной крещеным. Потому новорожденных старались покрестить буквально при рождении, особенно если ребенок рождался слабеньким. Не всегда была возможность пригласить для этих целей священника, потому повивальная бабка при рождении сразу читала молитву над новорожденным и брызгала на него святой водой. Такие дети считались обретенными силу креста<sup>5</sup>, и если они по какой-либо причине не выживали, их можно было хоронить на кладбище, а не в стороне, как поступали в некоторых селах с некрещеными младенцами (с. Покровка). В ряде населенных пунктов, считавшихся ранее старообрядческими (с. Чобручи, г. Тирасполь), была зафиксирована информация о том, что умерших некрещеными младенцев зачастую хоронили в огороде. До сих пор еще встречаются отдельные могильные холмики, а кое-где они перепаханы. На них нельзя было устанавливать надгробные кресты, поэтому спустя несколько поколений они зачастую выравнивались, а место захоронения забывалось. Регламентацию несанкционированных захоронений ввела советская власть, и подобного рода практика прекратилась.

Многие исследователи обращают внимание на пограничные зоны жилого пространства, одной из которых является порог, сакральное место между внутренним миром дома и внешним пространством [15, с. 116].

Усадьба выступает своего рода буферной зоной между внутренним пространством проживания (домом) и внешним миром. Практика захоронения некрещеных младенцев в усадьбе представляет собой наследие древних представлений о единстве рода [4, с. 138] и является рудиментом древних религиозных представлений [4, с. 138, 170]. У старообрядцев практика захоронения в усадьбе может еще объясняться их замкнутым образом жизни, еще более способствующим сохранению древнеродовых представлений<sup>6</sup>.

Раньше старообрядцы в большинстве своем старались не обращаться к врачам, больше шли в храм, рассчитывая на исцеление словом Божиим. Так же поступали и священники, которые обычно не обращались к светской медицине. В настоящее время тоже можно встретить подобные примеры, хоть и в меньшем проявлении. Так ушел из жизни отец Макарий. Пытаясь сохранить ему жизнь, дети, несмо-

тря на его отказ, отправили его в больницу, где ему хотели поставить капельницу. Чувствуя, что силы покидают его, он попросил минуту на то, чтобы помолиться. После чего закрыл глаза и умер. По словам его внуки, врачи такой смерти не видели [57].

Считается, что предсмертная исповедь облегчает процесс перехода души в иной мир, особенно трепетно к этому относятся староверы. Для этого к больному приглашали священника.

В ходе сбора полевого материала приходилось слышать немало примеров о том, что чувствующие смерть пожилые люди выходили в огород, обходили его и дом, как бы прощаясь с ними, затем собирали своих близких, говорили напутственные слова и, попрощавшись, уходили в иной мир.

О смерти человека судили по отсутствию пульса, для проверки еще подносили зеркало к носу и рту. Внимательно следили, чтобы глаза были закрыты. Практически повсеместно у жителей полиэтнической Молдовы бытует мнение, что открытые глаза умершего могут привести к следующей смерти среди близких.

Если, по каким-либо причинам с умершим не успели попрощаться, это делали в церкви во время отпевания, заупокойной панихиды, когда шло последнее целование. Родственники, все кто знал человека, молятся «выплаченной» иконе, делают три земных поклона, а потом подходят к умершему и кланяются: «Прости!». «Может, нечаянно обидел, может, нечаянно оскорбил, за все живое – прости!». «Согласно нашей вере, – рассказывали прихожане тираспольского старообрядческого храма, – человек слышит, пока он не предан земле, после он уже ничего не слышит» [57].

Во время прощания с усопшим через него часто передавали привет другим почившим, родственникам, друзьям.

У старообрядцев, как и у остальных православных Молдовы, сложилось устойчивое представление о том, что грешные люди, занимавшиеся при жизни наведением порчи, ведьмачеством, гаданиями и т. п. деяниями, уходили из жизни гораздо тяжелее. Долго мучились. Старожилы вспоминали, что в первой половине XX в. часто применялась практика пробивания дыры в потолке для облегчения исхода души у подобных людей (г. Бендеры, г. Тирасполь, с. Покровка, с. Кунича и др.). Был и другой путь, когда силу передавали, чтобы, наконец, уйти. В этом случае избранника или избранницу умирающий брал за руку и передавал свои знания, после чего уже спокойно покидал этот мир.

Наряду с религиозными старообрядческими канонами в народе сложились устойчивые представления-запреты. Например, считается, что нельзя смотреть на покойника через окно: это может привести к появлению болезней и конечному летальному исходу. Ни в коем случае нельзя пере-

ходить дорогу похоронной процессии, нельзя подходить к вырытой могиле раньше, чем поднесут гроб с умершим, – «это его путь!» [58].

Особое отношение как у староверов, так и у представителей других этноконфессиональных культур Молдовы было к некрещеным людям и лицам, ушедшим в мир иной посредством самоубийства. Некрещеных детей хоронили на границе, у кладбищенской ограды. Так же поступали с наложившими на себя руки. Считалось, что самоубийцы гневят Бога, и от этого может быть засуха.

Известны случаи, когда могилы самоубийц поливали водой или просто обрызгивали, чтобы пошел дождь.

Как бы ни были консервативны старообрядцы, но, тем не менее, этнокультурное окружение, конечно, оказывает на них свое влияние<sup>7</sup>.

В Молдове сохранилось мало представлений о нечистой силе в виде упырей. А вот в отдельных регионах Украины и соседней Румынии, подобные представления имеют место: «Я за упырей слыхала, мне тетушка одна рассказывала. После войны были люди, которые знали нечистого. И их земля не принимала. Стало быть, нужно было кол забивать, тогда его зарывать. В середину кол, в груди забьешь и тогда зарывать. Рассказывали, что и мужчины были такие...» [53].

В Тираспольской старообрядческой церкви был зафиксирован рассказ, в виде поучительной легенды, о том, как среди староверов близ Тирасполя, в Загорном<sup>8</sup>, жила пожилая женщина и, судя по рассказу, обладала большой вредоносной силой. Когда пришло время умереть, она сильно мучилась, будто ее не отпускало что-то. Просила она, чтобы кто-нибудь из близких подошел и дал ей руку<sup>9</sup>, но желающих не нашлось. Когда она умерла в мучениях, родственники пригласили священника сопроводить ее в последний путь. Местные старообрядческие священнослужители приглашены не были («уж очень строги они»), позвали священника из соседних Кицкан. «Там главное заплатить – и придет!». Когда на кладбище священник, перед тем как заколотить гроб, освятил умершую кадилом, гроб загорелся. Люди разбежались, священник столкнулся гробом ногой в могилу и велел зарывать... [57].

Старались, чтобы человек ушел из жизни с зажженной свечой. После смерти в разных селах по-разному обустроивали процесс перехода. В Покровке ставили воду и использовали полотенце (региональное). Когда случается неизбежное, в доме принято закрывать все зеркала, и хоть старообрядцы канонически считают телевизор и компьютер бесовскими проявлениями, от прогресса не уйти, эти технические средства уже стали элементом современного домашнего обихода, и их тоже принято накрывать полотенцами (повсеместно).

Пока умерший находился в доме, его нельзя

было ни на минуту оставить одного. Рядом должен был кто-нибудь находиться и читать псалтырь.

В отдельных населенных старообрядцами пунктах женщины должны были голосить. Про тех, у кого это не получалось, в Покровке была зафиксирована шутка: «Не умела плакать. Нанимает женщину. Договорились за мешок шерсти» [55]. А вот в Егоровке традиции голошения нет [56].

При более упрощенном варианте собравшиеся родственники, близкие и соседи вспоминали умершего возле его гроба.

Весть о смерти быстро распространялась среди населения села; если это происходило в городе, то оперативно информировались члены общины.

Дальние родственники и соседи брали на себя решение основных бытовых вопросов. В отдельных селах пожилые люди еще при жизни договаривались с теми, кого они просили их помыть после смерти, – соседями, знакомыми [54].

В большинстве старообрядческих населенных пунктов не принято отказывать в просьбе помыть умершего, это считается грехом. Старообрядцы полагают, что это один из способов избавления от грехов. Скидка делается только тем, кто боится умерших, кому становится плохо и кто не решается это делать. Считалось (и считается), что за мытьем человек, прежде всего, получал облегчение. Конечно, тех, кто мыл, одаривали. В разных селах это осуществлялось по-разному. В Покровке давали конфеты, деньги, ткань или полотенце. В Егоровке дарили через гроб курицу.

Все, что касалось умершего во время символического мытья (мыло, мочалка, губка), закапывалось в труднодоступных местах, вода выливалась туда же. Считалось, что все эти предметы, в первую очередь вода, могут принести большие несчастья, особенно если попадут в дурные руки.

По представлению старообрядцев, наличие души свойственно только человеку, а у животных души нет. При этом в г. Тирасполе, в с. Покровка, с. Кунича люди вспоминали известие о том, как Христос загнал чертей в свиней [17, 8: 28-34; 17, 8: 26-39].

Умерший лежит в комнате на лавке лицом к обрядам – так, чтобы видел образа и свет лампадки. Это правило, кстати, отличает традицию старообрядцев от массы русского населения края, как и представителей других этносоциальных групп, которые обычно укладывают умершего ногами ко входу. Причем и первые, и вторые выносят покойника ногами вперед.

Прощаться приходят как раньше, принося с собой муку, фасоль, масло, вино.

Обычно хоронили умершего на третий день, хотя в отдельных населенных пунктах есть исключения. Так, в Куниче стараются похоронить умершего на следующий день после смерти, особенно в теплое время года. Соответственно, могилу отправ-

лялись копать обычно за день до похорон [50].

Серьезное внимание уделяется старообрядцами сном, на протяжении сорока дней и позже. Считается дурным знаком, если приснившийся покойник просит что-либо. Наоборот хорошим предзнаменованием является, если умерший дает живому что-то и если живой это берет.

Интимная связь во сне с умершим трактовалась как причина возможной болезни (с. Егоровка) [56].

При выносе тела из дома у старообрядцев обычно ничего не принято раздаривать. Исключение представляют села, попавшие под молдавское влияние. Например, в с. Егоровка при выносе тела принято дарить ковры, а в Куниче этого не делают, несмотря на то, что в соседней украинской Поляне, с которой село граничит, составляя общую площадь, этот обряд знаком и выполняется. Как писал еще в XIX в. А. Афанасьев-Чужбинский, «что ни город – то норы, что ни село – то обычай» [3, с. 17].

После выноса тела траурная процессия направляется в церковь на отпевание. Отпевать или нет умершего в церкви, решают священнослужители. Показательно к решению данного вопроса, например, относились и относятся в Егоровке:

– если человек жил благочестиво, ходил на исповедь, ежегодно причащался, то его несут отпевать в церковь;

– если он делал это нерегулярно, отпевают на дому.

– если самоубийца или умер от перепоя, то не отпевают. Для таких людей в церкви заказывают сорокоуст Пассию Великому, выводящему души из ада. Молятся в церкви на протяжении сорока дней.

В старообрядческой традиции обычно не принято останавливаться по ходу движения траурной процессии, как это делают обычно молдаване, украинцы, болгары и гагаузы, раздавая поману (от рум. *romană* – милостыня) и устилая перекрестки и колодцы рушниками с калачами, конфетами и мелкими деньгами. Хотя назвать это повсеместным правилом нельзя. Например, в Егоровке принято останавливаться на перекрестках и оставлять монеты у колодцев, вместе с платком и калачом. По молдавской традиции в этом селе из ветки делают «ром» (рум. – фруктовое дерево) – ветку украшают конфетами, сладостями, тканью. Умершего обычно несут на носилках, хотя в Покровке и Куниче старожилы вспоминали, что стариков носили на полотенцах, без носилок. Если умирала женщина, ее несли женщины, если мужчина – мужчины. Время и здесь расставляет свои акценты: если в селе кладбище расположено в отдалении, сегодня используют автомобиль, который тоже охватывается обрядовыми действиями. В Егоровке перед началом движения процессии перед капотом автомобиля выливается чайник воды.

В похоронной процессии обязательно несут

перед гробом икону и крест, хоругви (их специально приносят из церкви).

Обычно процессия останавливается лишь перед входом на кладбище.

На кладбище священник читает молитву и запечатывает могилу, чего не делается в России<sup>10</sup>. Так в Куниче, Егоровке, в целом ряде других старообрядческих сел на гроб в могилу льют опаус (масло с вином) – так называемое маслособорование. При этом все участники церемонии бросают в могилу по три горсти земли, принимая, таким образом, участие в коллективном запечатывании, вместе со священником.

В отличие от большинства населения старообрядцы устанавливают крест в ногах умершего. Делается это для того, чтобы во время второго пришествия Христа воскресший встал, взял крест и пошел «на восход». Таким образом устроены старообрядческие кладбища. На многих из них, на могильных крестах, особенно давних, как, собственно, и на погостах других народов, проживающих в крае, можно встретить только начальные буквы фамилии и имени умершего. Объясняется это во многом малограмотностью народа, который с трудом мог написать только инициалы. Кроме того, в селе все друг друга знали, и это, в какой-то мере, облегчало определение того, кому принадлежит могила.

В селе, в отличие от крупных городов, таких как Кишинев, Бельцы, Тирасполь, хоронили родственников возле родственников. Оттого на кладбище возникали определенные островки близких. Это позволяло живым еще лучше ориентироваться в пространстве кладбища.

Возвращаться стараются не оглядываясь, чтобы не притянуть покойника.

Возле дома умершего всех ждет человек с ведром воды, для обязательного омовения рук. Обычно поминки проходят в доме усопшего. Но в последнее время некоторые семьи предпочитают заказывать стол в кафе или ресторане. Блюда зависят от того, в какое время осуществляются поминки в пост, в мясопустную или сыропустную неделю; религиозный календарь имеет для старообрядцев в данном вопросе первичное значение. В пост на стол ставят постные голубцы, борщ, рыбу в разных видах. В дни, когда разрешено употреблять мясо, участникам поминок предлагают холодец, голубцы с мясом, нут с мясом, борщ на мясном бульоне и лапшу, запеченную в печи. Обязательным блюдом является коливо из зерен пшеницы или рис (вероятно, заимствование от молдаван). Эти блюда делаются сладкими и всячески украшаются. Пить старообрядцам на поминках возбраняется, поэтому на стол принято ставить только воду, соки и компоты.

Но и здесь народ пошел на хитрость. Например, в Егоровке стали делать два стола. На первом столе все чинно, по церковному уставу. На нем при-



сутствуют те, кто поет на клиросе, помогает в церкви. Они едят, слушают поучения. Тут следует заметить, что данная форма трапезы присуща именно старообрядцам и не встречается среди других православных. После того, как они поели, раздают хлеб, деньги, кому-то полотенца, то есть поману, как у молдаван, и люди в основном расходятся. А вот второй стол делают уже с алкоголем. За ним собираются родственники, соседи, пьют по стакану и больше. Это вошло в традицию<sup>11</sup> [56].

В народе верят, что до 40 дней душа покойника находится на земле. Для нее на столе после похорон оставляли полную кружку воды, свечу и калач. Судили, что если поутру количество воды уменьшилось – душа пила.

Раньше поминали умершего на 3-й, 9-й и 40-й дни. Сейчас чаще на 9-й и 40-й. В эти дни кладут вечером. На сороковой день в ряде старообрядческих населенных пунктов под влиянием молдавской традиции одаривают женщину, если умерла женщина, одевая ее полностью, мужчину, если умер мужчина, соответственно.

От сильных переживаний близким иногда снится умерший. Из-за этого некоторые пугаются. Для того чтобы избежать подобного, в Пояне зафиксировано такое представление – необходимо кому-либо подарить *паляницу* с луком. Причем дать ее нужно через забор или ворота. В Куниче аналогичная реакция на подобное – дарение нескольких луковиц.

Что касается русского населения не старообрядческого вероисповедания, то оно в большинстве своем значительно переняло традиции похоронных обычаев от тех народов, с которыми наиболее контактирует. Естественно, в силу преобладания молдавского населения, особенно в Пруто-Днестровских районах республики, это сказалось на общем распространении элементов молдавской похоронно-поминальной обрядности и представлений, связанных с этим комплексом знаний, на соседние, более малочисленные, этнические группы населения и этносы. Причем, даже в местах компактного проживания русских не старообрядцев, например в с. Малый Молокиш, можно встретить немало заимствований из молдавской традиционной культуры проводов и поминаения усопших [52].

Что касается городского русского населения, тут следует сделать некоторое пояснение. Русское население городов формально проживает компактно, но оно менее спаяно и более разобщено духовно. Нельзя забывать, что русские проживают в Молдове уже не один век. В городах давно сформировался определенный процент русских, родившихся и выросших в Молдове, причем не в первом поколении. Все это в немалой степени способствовало тому, что многие элементы традиционной бытовой культуры доминирующего этноса сказались

на семейных ценностях местных русских. Речь идет о свадьбах в молдавских традициях или с соответствующими элементами, кумэтриях, крестинах и, конечно, похоронах.

Здесь же следует указать на продолжающееся влияние советской идеологии, которая воспитала у отдельной части русского, и не только, населения атеистические ценности, которые сказываются и на взглядах на похоронно-поминальные традиции.

Похороны без священника и отпевания в церкви, похороны с музыкой и гражданской панихидой до сих пор не редкость. Также как не редкость люди, не умеющие креститься. Наследие времени дает о себе знать<sup>12</sup>.

Ограниченный объем данной публикации не позволяет подробно остановиться на анализе собранного материала. В заключение тезисного изложения для образности восприятия проблемы хотелось бы привести слова поэта А. С. Морева:

Два кладбища есть  
В деревне нашей.  
Одно моложе,  
Другое старше.  
Одно со звездами,  
Другое с крестами.  
На одном солдаты,  
На другом – крестьяне.  
Одно кладбище близкое,  
Другое за рощей.  
Одно с обелисками,  
Другое попроще.  
Одни могилы широкие,  
Другие узкие.  
В одних русские  
И в других – русские [25].

#### Примечания

<sup>1</sup> Во время кампании 1792 г. с турками генерал-аншеф А. В. Суворов способствовал созданию и заселению старообрядцами двух городов на Днестре: Бендер и Тирасполя. Старообрядцы проживали и продолжают проживать и в других городах Республики Молдова – в Кишиневе, Бельцах, но разрешение на поселение, полученное от столь яркой исторической фигуры, само по себе уникально. В начале русского периода (нач. XIX в.) эти два города считались старообрядческими.

<sup>2</sup> Д. Фурман со ссылкой на V. Roman. Bucovina, Basarabia, Moldova. București, 1995. P. 70, подчеркивает, что в 1912 г. молдаване составляли только 14% жителей городов края, в то время как евреи насчитывали 37%, русские 24%, украинцы 16%. [42, с. 279]. На действующем сайте Департамента статистики Республики Молдова констатируется, что молдаване, гагаузы и болгары живут в основном в селах, а русские, румыны и украинцы – в городах. См.: [www.statistica.md/newsview.php?0|=ro&id=2358](http://www.statistica.md/newsview.php?0|=ro&id=2358) (дата обращения – 12.03.2016 г.).

<sup>3</sup> Петр Донцов и Дмитрий Николаев являются авторами книги о культуре старообрядцев «Мир старообрядчества Молдовы» (Кишинев, 2015), в которой имеются разделы «Погребение» [29, с. 136-146] и «О структуре поминальных богослужений» [29, с. 146-151]. Оба эти раздела представляют интерес с точки зрения подачи канонизированной информации о похоронных обрядах старообрядцев и различии панихид, литий и отпеваний в сравнении с новообрядческими аналогичными службами. Что же касается рассмотрения этнографической стороны подачи материала, с учетом освещения народного православия, отдельных сторон, представляющих определенную региональную специфику и межкультурные заимствования, следует отметить, что авторы просто не ставили перед собой подобной задачи.

<sup>4</sup> Исследователи А. А. Галкина и А. А. Пригарин в коллективной монографии «Буджак» подробно представили специфику старообрядческой одежды на смерть: «Набор был следующим: рубашка (вошивка), суконная обувь, чулки, ленточки для пеленания тела, материя, которой покрывали умершего (зон), четки (лестовка), косынка, расшитая лентами крестом, для покрытия тела, крест, наволочка, венчик на лоб, писание в руку. Старообрядческая одежда включала сакрализованные элементы костюма: шубку и кичку – женщинам; косоворотку и, иногда, поддевку – мужчинам. <...> Умерших девушек одевали в венчальный костюм, причем девушкам брачного возраста надевали свадебное платье с фатой, а тем, кто был старше, только свадебное платье. Юношам на костюм крепили свадебный цветок» [8, с. 595]. Канонически светская одежда у старообрядцев не приветствовалась, но под влиянием времени она вошла и в столь консервативный ритуальный обиход, на что, вероятно, обратили внимание одесские исследователи. Помимо этого, важно подчеркнуть, что различные течения старообрядцев по-разному рассматривают требования к одежде «в последний путь». Так, беспоповцы отличаются тем, что надевают на умершего практически весь перечисленный коллегами гардероб.

<sup>5</sup> В литературе можно встретить термин, обозначающий их конфессиональную статусность – «полукрещенные» дети, то есть окрещенные бабкой-повитухой [13, с. 111].

<sup>6</sup> Исследователи А. К. Байбури [4], Л. Штернберг [45] обращали внимание на распространение подобных практик не только у русских, но и у других народов. Археологи подтвердят, что человечество зачастую проживает на культурном слое более ранних культур. Так, при формировании нового поселения некоторые захоронения порой оказывались на огородах. Отдельные захоронения случались во время вооруженных столкновений. Так, например, произошло в с. Белочи (преимущественно молдавское и украинское население) Рыбницкого района, где в зоне усадьбы оказалось захоронение казака, воевавшего с турками. Здесь нет возможности привести полную легенду захоронения и подробности, но факт налицо: на протяжении нескольких поколений жители усадьбы, в которой расположено данное захоронение, ухаживают за могилой [60].

вают за могилой [60].

<sup>7</sup> Во время сбора материала в украинском селе Воронково (Рыбницкий р-н) автором была зафиксирована информация о том, что при советской власти в 50-е гг. случилась сильная засуха. Люди пошли на кладбище, выкопали женщину, которую все считали ведьмой, и полили ее останки водой. После этого, по рассказам респондентов, в селе прошел сильный ливень [49].

<sup>8</sup> Поселение расположено между Копанкой, Кицканами и Слободзеей.

<sup>9</sup> По поверью, распространенному и среди других народов края, тому, кто протянет руку ведьме, может передаться дар, с которым избранный остается на земле, а умирающая уходит без дальнейших мучений.

<sup>10</sup> На этот специфический обряд обратил еще внимания классик русской этнографической мысли Д. К. Зеленин [15, с. 350].

<sup>11</sup> Важно отметить, что негативные, порицаемые церковью деяния также имеют место в среде старообрядцев; они осуждаются, но, тем не менее, имеют место. Без их освещения картина изучения традиционно-бытовой культуры старообрядцев рискует превратиться в лубочное описание.

<sup>12</sup> На трансформации современной похоронной обрядности, в частности в городской среде, детально останавливается А. Соколова. Несмотря на то, что она освещает ситуацию в Селивановском районе Владимирской области, а также в Меленковском районе Владимирской (2010) и Тульской областей (2010) [33], многие стороны, воспринятые населением в советский период: гражданская панихида, отпевание на дому без посещения похоронной процессией церкви и одновременное переориентирование на традиционность, с сохранением элементов консервативного советского взгляда на обрядность (отдельной части населения), судя по результатам исследования коллеги, имеют распространение, выходящее за пределы изучаемого нами региона, что показывает зависимость даже этой, столь консервативной обрядности от влияния времени. Конечно, на данной специфике, а также на особенностях городской и сельской обрядности следует остановиться отдельно в другой публикации.

### Литература

1. Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда. Археолого-этнографический этюд. В: Труды Московского археологического общества. Т. XIV. М., 1890, с. 81-226.
2. Арсланова Е. В. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные). Астрахань: Издатель Сорокин Р. В., 2010. 348 с.
3. Афанасьев-Чужбинский А. С. Поездка в Южную Россию. Ч. II. Очерки Днестра. СПб.: Сатурн, 1863. 178 с.
4. Байбури А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1983. 191 с.
5. Байбури А. К. Ритуал в традиционной куль-

туре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

6. Берг Л. С. Бессарабия. Страна. Люди. Хозяйство. Петербург: Огни, 1918. 253 с.

7. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978. 107 с.

8. Галкина А. В., Пригарин А. А. Русские. В: Буджак. Историко-этнографические очерки народов юго-западных районов Одесщины. Одесса: СМИЛ, 2014, с. 555-603.

9. Державин Н. С. Болгарские колонии в России. В: За народни умотворения и народопись. Българската Академия на науките в София. МАРТИЛЕН. Книга ХХІХ. София, 1914. 259 с. и иллюстрации.

10. Завойко Г. К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии. В: Этнографическое обозрение, 1914. Вып. 3-4, с. 81-178.

11. Захарченко Г. М. Традиційна поховальна обрядовість українців: за матеріалами експедицій на Одещині. В: Етнічність в історії та культурі: матеріали і дослідження. Одеса: Гермес, 1998. 206 с.

12. Захарченко Г. Н. Семантика воды в похоронных обрядах болгар юга Украины. В: Одеська болгаристика. Науковий щорічник. Одеса, 2004. Вып. 2, с. 49-50.

13. Захарченко Г. Н., Пригарин А. А. Похоронно-поминальные обряды русских-старообрядцев Приднубья: структура этноконфессиональной выразительности. В: Кодова словенска култура. Београд, 2004, бр. 9, Смрт, с. 92-115.

14. Зеленин Д. К. Очерки русской мифологии. Вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. См.: Зеленин Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Москва: Индрик, 1995. 432 с.

15. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука. 1991. 511 с.

16. Зеленчук В. С. Верования и обряды, связанные со смертью и похоронами. В: Молдаване. Кишинев: Штиинца, 1977, с. 284-287.

17. Евангелие от Матфея, 8: 28-34; Лука, 8: 26-39.

18. Ермолин Д. С. Погребально-поминальная обрядность албанцев Буджака и Приазовья (вторая половина XIX – начало XXI вв.). Автореф. дисс. канд. истор. наук. СПб., 2011. 26 с.

19. Кремлева И. А. Об эволюции некоторых архаичных обычаев у русских. В: Русские: семейный и общественный быт. М.: Наука, 1989, с. 248-265.

20. Кремлева И. А. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. В: Русские. М.: Наука, 1997, с. 517-533.

21. Кремлева И. А. Похоронно-поминальная обрядность у русских: связь живых и умерших. В: Православная жизнь русских крестьян XIX-XX вв. Итоги этнографических исследований. М.: Наука, 2001, с. 72-88.

22. Куликовский Г. К. Похоронные обряды Обонежского края. В: Этнографическое обозрение, 1890. Вып. 1, с. 44-60.

23. Липинская В. А. Культурно-бытовые традиции русских-липован в Румынии. В: Русские в современном мире. М.: ИЭА РАН, 1998, с. 283-331.

24. Memento Mori. Похоронные традиции в со-

временной культуре. Сост. А. Д. Соколова, А. Б. Юдкина; отв. ред. Д. В. Громов. М.: ИЭА РАН, 2015. 294 с.

25. Морев А. С. Бабка рассказывала. В: <http://tomtar.livejournal.com/20849.html> (дата обращения – 04.07.2015 г.).

26. Несторовский П. А. Бессарабские русины. Варшава: Сатурн. 1905. 178 с.

27. Никогло Д. Е., Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность. В: Гагаузы. Отв. ред. М. Н. Губогло, Е. Н. Квилинкова. М.: Наука, 2011, с. 393-413.

28. Никогло Д. Е., Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность. В: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Отв. ред. М. Н. Губогло. Комрат-Кишинев: Tipogr. Centrală, 2012, с. 408-425.

29. Николаев Д., Донцов П. Мир старообрядчества Молдовы. Кишинев: Grafic-Design, 2015. 254 с.

30. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М.: ИЭА РАН, 1993. 400 с.

31. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1988. 786 с.

32. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: Индрик, 2004. 319 с.

33. Соколова А. Похороны без покойника: трансформации традиционного похоронного обряда. В: Антропологический форум, № 15, 2011, с. 187-202.

34. Степанов В. П., Петренко М. В. Духовная культура. Семейная обрядность: Похоронно-поминальная обрядность. В: Очерки истории и этнографии с. Кирнички в Бессарабии. Одесса, 1998, с. 195-209.

35. Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность. В: Чийшия. Одесса: Астропринт, 2003, с. 492-527.

36. Степанов В. П. Образ смерти и потустороннего мира в анекдотах студенческой молодежи. В: Slova și muzica populară – componentă culturală a proceselor civilizatoare. Materialele conferinței științifico-practice. Chișinău: AȘM, 2008, p. 149-158.

37. Степанов В. П. Похоронно-поминальная обрядность жителей сел Пояна и Кунича в Республике Молдова. В: Старообрядчество Молдовы: опыт прошлого, задачи настоящего. Мат-лы II Междунар. конф. по проблемам старообрядчества. Кишинев: Русское духовное единство, 2012, с. 47-51.

38. Степанов В. П. «Смертельный» интернет. К вопросу о трансляции темы смерти в глобальной сети: надэтнический фактор. В: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiul artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a VI-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2014, p. 43-44.

39. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.: Наука, 1957. 158 с.

40. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. М.: Наука, 1964. 400 с.

41. Токарев С. А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение. В: Этнографическое обозрение, 1999, № 5, с. 42-47.

42. Фурман Д. Молдавские молдаване и молдав-

ские румыны. Влияние особенностей национального сознания молдаван на политическое развитие Республики Молдова. В: <http://www.intelros.ru/pdf/prognosis/01/furman.pdf> (дата обращения – 11.02.2016 г.).

43. Чобану-Цуркану В. Похоронно-поминальная обрядность. В: Молдаване. Ред. М. Н. Губогло, В. А. Дергачев. М.: Наука, 2002. 542 с.

44. Шабашов А. В. Гагаузы. Одесса: Астропринт, 2002. 744 с.

45. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л.: Изд-во Института народов Севера, 1936. 603 с.

46. Roman V. Bucovina, Basarabia, Moldova. București, 1995. 168 p.

47. Stepanov V. Ritul funerar și pomenirea morților la țigani din Soroca. В: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiul artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a IV-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2012.

48. Stepanov V. Perceperea umoristică a morții și vieții de apoi în mediul ortodox al Republicii Moldova. В: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiul artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a V-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2013.

#### Экспедиционные материалы

49. с. Воронково Рыбницкого р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 1999 г.

50. с. Кунича Каменского р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 2002 г.

51. г. Кишинев. Материалы архива автора за 2008, 2013 г.

52. с. Малый Молокиш Рыбницкого р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 2009 г.

53. с. Серикей. Румыния. Совместная экспедиция с Н. Душаковой. Материалы архива автора 2009 г.

54. с. Ст. Добруджа Сынжерейского р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 2010 г.

55. с. Покровка Дондюшанского р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 2011 г.

56. с. Егоровка Фалештского р-на. Республика Молдова. Материалы архива автора за 2012 г.

57. г. Тирасполь. Материалы архива автора за 2014 г.

58. г. Бендеры. Материалы архива автора за 2014 г.

59. г. Бельцы. Материалы архива автора за 2015 г.

60. с. Белочи Рыбницкого р-на. Республика Молдова.

#### References

1. Anuchin D. N. Sani, lad'ya i koni kak prinadlezhnosti pokhoronnogo obryada. Arkheologo-etnograficheskiy etyud. In: Trudy Moskovskogo arkheologicheskogo obshchestva. T. XIV. M., 1890, p. 81-226.

2. Arslanova E. V. Obryady zhiznennogo tsikla starobryadtsev-lipovan Astrakhanskoy oblasti (rodil'no-krestil'nye i pokhoronno-pominal'nye). Astrakhan': Izdatel' Sorokin R. V., 2010. 348 p.

3. Afnašev-Chuzhbinskiy A. S. Poezdka v Yuzhnyuyu

Rossiyyu. Ch. II. Ocherki Dnestra. SPb. Saturn, 1863. 178 p.

4. Bayburin A. K. Zhilishche v obryadakh i predstavleniyakh vostochnykh slavyan. L.: Nauka. Leningradskoe otделение, 1983. 191 p.

5. Bayburin A. K. Ritual v traditsionnoy kul'ture. Strukturno-semanticheskiy analiz vostochnoslavvanskikh obryadov. SPb.: Nauka, 1993. 240 p.

6. Berg L. S. Bessarabiya. Strana. Lyudi. Khozyaystvo. Peterburg: Ogni, 1918. 253 p.

7. Veletskaya H. H. Yazycheskaya simbolika slavyanskikh arkhaishekikh ritualov. M.: Nauka, 1978. 107 p.

8. Galkina A. V., Prigarin A. A. Russkie. In: Budzhak. Istoriko-etnograficheskie ocherki narodov yugo-zapadnykh rayonov Odesshchiny. Odessa. SMIL, 2014, p. 555-603.

9. Derzhavin N. S. Bolgarskie kolonii v Rossii. In: Za narodni umotvoreniya i narodopis». Bylgarskata Akademiya na naukite v Sofiya. MARTILEN. Kniga XXIX. Sofiya, 1914. 259 p. i illyustratsii.

10. Zavoyko G. K. Verovaniya, obryady i obychai velikorossos Vladimirskoy gubernii. In: Etnograficheskoe obozrenie, 1914. Vyp. 3-4, p. 81-178.

11. Zakharchenko G. M. Traditsiyna pokhovaľna obryadovist' ukraĩntsiiv: za materialami ekspeditsiy na Odeshchini. In: Etnichnist' v istorii ta kul'turi: materialy i doslidzhennya. Odesa: Germes, 1998. 206 p.

12. Zakharchenko G. N. Semantika vody v pokhoronnykh obryadakh bolgar yuga Ukrainy. In: Odes'ka bolgaristika. Naukoviy shchorichnik. Odesa, 2004. Vip. 2, p. 49-50.

13. Zakharchenko G. N., Prigarin A. A. Pokhoronno-pominal'nye obryady russkikh-starobryadtsev Pridunav'ya: struktura etnokonfessional'noy vyrazitel'nosti. In: Kodova slovenska kultura. Beograd, 2004, br. 9, Smrt, p. 92-115.

14. Zelenin D. K. Ocherki russkoy mifologii. Vyp. I. Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki. Pg., 1916. Sm.: Zelenin D. K. Izbrannye trudy. Ocherki russkoy mifologii: Umershie neestestvennoy smert'yu i rusalki. M.: Indrik, 1995. 432 p.

15. Zelenin D. K. Vostochnoslavvanskaya etnografiya. M.: Nauka. 1991. 511 p.

16. Zelenchuk V. S. Verovaniya i obryady, svyazannye so smert'yu i pokhoronami. In: Moldavane. Kishinev: Shitiintsu, 1977, p. 284-287.

17. Evangelie ot Matfeya, 8:28-34; Luka, 8: 26-39.

18. Ermolin D. S. Pogrebal'no-pominal'naya obryadnost' albantsev Budzhaka i Priazov'ya (vtoraya polovina XIX – nachalo XXI vv.). Avtoref. diss. kand. istor. nauk. SPb., 2011. 26 p.

19. Kremleva I. A. Ob evolyutsii nekotorykh arkhaisheknykh obychaev u russkikh. In: Russkie: semeynyy i obshchestvennyy byt. M.: Nauka, 1989, p. 248-265.

20. Kremleva I. A. Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady. In: Russkie. M.: Nauka, 1997, p. 517-533.

21. Kremleva I. A. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost' u russkikh: svyaz' zhivykh i umershikh. In: Pravoslav'naya zhizn' russkikh krest'yan XIX-XX vv. Itoghi etnograficheskikh issledovaniy. M.: Nauka, 2001, p. 72-88.

22. Kulikovskiy G. K. Pokhoronnye obryady Obonezhskogo kraya. In: Etnograficheskoe obozrenie, 1890. Vyp. 1, p. 44-60.

23. Lipinskaya V. A. Kul'turno-bytovye traditsii russkikh-lipovan v Rumynii. In: Russkie v sovremennom mire. M.: IEA RAN, 1998, p. 283-331.
24. Memento Mori. Pokhoronnye traditsii v sovremennoy kul'ture. Sost. A. D. Sokolova, A. B. Yudkina; otv. red. D. V. Gromov. M.: IEA RAN, 2015. 294 p.
25. Morev A. S. Babka rasskazyvala. In: <http://tomtar.livejournal.com/20849.html> (visited 04.07.2015).
26. Nestorovskiy P. A. Bessarabskie rusiny. Varshava, Saturn. 1905. 178 p.
27. Nikoglo D. E., Stepanov V. P. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Gagauzy. Otv. red. M. Guboglo, E. Kvilinkova. M.: Nauka, 2011, p. 393-413.
28. Nikoglo D. E., Stepanov V. P. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. Otv. red. M. N. Guboglo. Komrat-Kishinev: Tipogr. Centrală, 2012, p. 408-425
29. Nikolaev D., Dontsov P. Mir staroobryadchestva Moldovy. Kishinev: Grafis-Design, 2015. 254 p.
30. Pokhoronno-pominal'nye obychai i obryady. M.: IEA RAN, 1993. 400 p.
31. Rybakov B. A. Yazychestvo Drevney Rusi. M.: Nauka, 1988. 786 p.
32. Sedakova O. A. Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostochnykh i yuzhnykh slavyan. M.: Indrik, 2004. 319 p.
33. Sokolova A. Pokhorony bez pokoynika: transformatsii traditsionnogo pokhoronnogo obryada. In: Antropologicheskii forum, № 15, 2011, p. 187-202.
34. Stepanov V. P., Petrenko M. V. Dukhovnaya kul'tura. Semeynaya obryadnost': Pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Ocherki istorii i etnografii s. Kirnichki v Bessarabii. Odessa, 1998, p. 195-209.
35. Stepanov V. P. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Chiyshiya. Odessa: Astroprint, 2003, p. 492-527.
36. Stepanov V. P. Obraz smerti i potustoronnego mira v anekdotakh studencheskoy molodezhi. In: Slova și muzica populară – componentă culturală a proceselor civilizatoare. Materialele conferinței științifico-practice. Chișinău: AȘM, 2008, p. 149-158.
37. Stepanov V. P. Pokhoronno-pominal'naya obryadnost' zhitel'ey sel Poyana i Kunicha v Respublike Moldova. In: Staroobryadchestvo Moldovy: opyt proshlogo, zadachi nastoyashchego. Mat. II Mezhdunar. konf. po problemam staroobryadchestva. Kishinev: Russkoe dukhovnoe edinstvo, 2012, p. 47-51.
38. Stepanov V. P. «Smertel'nyy» internet. K voprosu o translyatsii temy smerti v global'noy seti: nadetnicheskii faktor. In: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a VI-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2014, p. 43-44.
39. Tokarev S. A. Religioznye verovaniya vostochnoslavianskikh narodov XIX – nachala XX veka. M.: Nauka, 1957. 158 p.
40. Tokarev S. A. Rannie formy religii i ikh razvitie. M.: Nauka, 1964. 400 p.
41. Tokarev S. A. Pogrebal'nye obychai, ikh smysl i proiskhozhdenie. In: Etnograficheskoe obozrenie, 1999, № 5, p. 42-47.
42. Furman D. Moldavskie moldavane i moldavskie rumyny. Vliyanie osobennostey natsional'nogo soznaniya moldavan na politicheskoe razvitie Respubliki Moldova. Available at: <http://www.intelros.ru/pdf/prognosis/01/furman.pdf> (visited 11.02.2016).
43. Chobanu-Tsurkanu V. pokhoronno-pominal'naya obryadnost'. In: Moldavane. Red. M. N. Guboglo, V. A. Dergachev. M.: Nauka, 2002. 542 p.
44. Shabashov A. V. Gagauzy. Odessa: Astroprint, 2002. 744 p.
45. Shternberg L. Ya. Pervobytnaya religiya v svete etnografii. L.: Izd-vo Instituta narodov Severa, 1936. 603 p.
46. Roman V. Bucovina, Basarabia, Moldova. București, 1995. 168 p.
47. Stepanov V. Ritul funerar și pomenirea morților la țigani din Soroca. In: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a IV-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2012.
48. Stepanov V. Perceperea umoristică a morții și vieții de apoi în mediul ortodox al Republicii Moldova. In: Probleme actuale ale arheologiei, etnologiei și studiului artelor. Tezele comunicărilor conferinței științifice cu participare internațională. Ediția a V-a. Chișinău, Institutul Patrimoniului Cultural, 2013. 126 p.

#### Ekspeditsionnye materialy

49. s. Voronkovo Rybnitskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 1999 g.
50. s. Kunicha Kamenskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 2002 g.
51. g. Kishinev. Materialy arkhiva avtora za 2008, 2013 g.
52. s. Maly Molokish Rybnitskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 2009 g.
53. s. Serikey. Rumyniya. Sovmestnaya ekspeditsiya s N. Dushakovoy. Materialy arkhiva avtora 2009 g.
54. s. St. Dobrudzha Synzhereyskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 2010 g.
55. s. Pokrovka Dondyushanskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 2011 g.
56. s. Egorovka Faleshtskogo r-na. Respublika Moldova. Materialy arkhiva avtora za 2012 g.
57. g. Tiraspol'. Materialy arkhiva avtora za 2014 g.
58. g. Bendery. Materialy arkhiva avtora za 2014 g.
59. g. Bel'tsy. Materialy arkhiva avtora za 2015 g.
60. s. Belochi Rybnitskogo r-na. Respublika Moldova

**Veaceslav Stepanov** (Oriol, Federația Rusă). Doctor habilitat în istorie, profesor, Universitatea de Stat „I. S. Turghenev” din Oriol.

**Вячеслав Степанов** (Орел, Российская Федерация). Доктор исторических наук, профессор, Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева.

**Vyacheslav Stepanov** (Oryol, Russian Federation). Habilitation in Historical Sciences, Professor, Oryol State University „I. S. Turgenev”.

**E-mail:** [stepansky@mail.ru](mailto:stepansky@mail.ru)

## PRIMELE LOCUINȚE CLASICISTE ALE CHIȘINĂULUI DIN PRIMA TREIME A SECOLULUI AL XIX-LEA: ASPECTUL ETNOLOGIC

### Rezumat

#### Primele locuințe clasiciste ale Chișinăului din prima treime a secolului XIX: aspectul etnologic

În articol sunt descrise primele case de locuit din Chișinău apărute în prima treime a secolului al XIX-lea, astăzi dispărute, în care au găsit reflectare tradițiile arhitecturii clasiciste ruse în varianta provincială. Este elucidat procesul de interpătrundere a arhitecturii populare moldovenești cu arhitectura profesională a clasicismului rus, rezultând cea mai strălucită realizare a sa – casele cu utilizarea ordinului clasic, așa numitele „case cu coloane”.

**Cuvinte cheie:** clasicismul rus, case de locuit, proiecte-model, portic, galeria cu coloane.

### Резюме

#### Первые классические жилые корпуса Кишинева в первой трети XIX века: этнологический аспект

В статье рассматриваются ныне не сохранившиеся первые жилые дома Кишинева первой трети XIX в., в которых нашли отражение традиции русского провинциального классицизма. Раскрывается также процесс взаимопроникновения молдавского народного зодчества и профессиональной архитектуры русского классицизма, наиболее ярко представленный в домах ордерного типа, так называемых «домах с колоннами».

**Ключевые слова:** русский классицизм, жилые дома, образцовые проекты, портик, колонная галерея.

### Summary

#### A new classic residential housing in Chisinau in the first third of the XIX century: ethnological aspect

The article describes the first (unpreserved nowadays) dwelling houses appeared in Chisinau in the first third of the XIX century, which represented the traditions of Russian provincial classicism. The process of interlocking Moldovan popular architecture with professional Russian classicism is also thoroughly researched on the example of the houses of classical order, the so-called „houses with columns”.

**Key words:** Russian classicism, dwelling houses, model designs, porticos, gallery with columns.

Până la începutul secolului al XIX-lea cele mai răspândite clădiri pe teritoriul Moldovei erau casele de locuit de tip popular, majoritatea așezărilor fiind sătești. Clădirile din orașele moldovenești din acele timpuri cu puțin se deosebeau de cele rurale. La începutul secolului al XIX-lea, pe teritoriul dintre Prut și Nistru, oficial

atestate drept orașe erau localitățile Ismail, Akkerman, Hotin, Bender, Reni și Chilia, la care s-au adăugat, trecând în visteria statului și primind statut de oraș, localitățile private Chișinău și Bălți (în 1818), Soroca, Orhei și Cahul (în 1835). Din aceste unsprezece localități doar două, Benderul și Chișinăul, puteau fi numite orașe, și aceasta destul de convențional [5, p. 4].

Cotitura esențială în schimbarea aspectului arhitectural al așezărilor a avut loc după alipirea regiunii Basarabia la Rusia, după ce forma feudală funciară a trecut în cea de stat. Pas cu pas localitățile urbane pierd aspectul lor de sat, și nu numai datorită îndepărtării de tradițiile casei populare în planimetrie și în aspectul exterior, dar, ce este mai important, grație soluționării în spirit nou a spațiului urban și a modificării tipologiei locuințelor.

Anume în această perioadă sunt puse bazele valorificării planificate în spirit regulator a teritoriilor cu formarea mediului urban în regiune, orașele începând să obțină trăsături europene contemporane.

Cel mai elocvent exemplu, care a acumulat în sine tendințele culturii urbanistice noi, evolute de acum înainte sub influențe clasiciste, și mai întâi de toate, a școlii ruse de arhitectură, poate servi Chișinăul, ales în 1818 drept centru administrativ al regiunii Basarabia.

Rolul deosebit al Chișinăului ca punct strategic important în partea de sud al Imperiului Rus l-a propulsat printre orașele, structura planimetrică a cărora cerea o intervenție urgentă și, ce era principal, de o altă calitate. Aceste lucrări de amenajare a orașelor basarabene se înscriu în continuarea activităților de optimizare a orașelor din Rusia, unde sistematizarea orașelor în ultima treime a secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea, devenise deosebit de actuală în legătură cu creșterea numărului lor în partea centrală a Rusiei, și mai ales în teritoriile de sud, inclusiv în Basarabia, cucerite de la Turcia în urma luptelor glorioase din anii 1806–1812.

După anul 1812 pământurile aflate între Nistru și Prut au devenit cap de pod al influenței Rusiei în Balcani, de aceea crearea în Basarabia a unui centru administrativ, cu aspect corespunzător poziției sale dominante în regiunea dată și, concomitent, ce ar fi subliniat apartenența sa la statalitatea imperială rusă, a devenit o sarcină de primă importanță. Evident, primul care a fost supus schimbărilor planimetrice și arhitecturale a fost orașul Chișinău.

Adăpostit în vâlceaua de pe malul râșorului Bâc, limitat lateral din partea de est de cursul îndiguit al acestuia, învecinat la nord-vest cu satul Buiucani și la

sud-est de satul Muncești, proprietar al cărora până în 1818 a fost mănăstirea Galata, orașul Chișinău nu corespundea exigențelor ridicate față de un nou centru administrativ. Aspectul arhitectural al Chișinăului era format din gospodării, înconjurate cu garduri împletite din ramuri, amplasate liber pe străzile înguste, strâmbe și, deseori, înfundate ale localității, în care casele erau inundate în vegetație.

Orașul trebuia edificat din nou în baza principiilor urbanistice noi, bazat pe scheme clasiciste regulatorii, elaborate în ultimul secol. Una din aceste scheme a fost utilizată pentru planul Chișinăului, cu extindere lui pe teritoriul viran de la vest de oraș, obținut de către administrație prin schimb de localități cu mănăstirea Galata. În proiectul planului de sistematizare urbanistică a fost evidențiată strada principală, în raport cu care au fost create câteva piețe subordonate ei, țesutul urban fiind reprezentat de un număr de cvartale rectangulare (cartiere), cu dimensiunile clar calculate în raport cu schema generală, formându-se o rețea de străzi reciproc perpendiculare.

Semnificația schemei utilizate este enormă, implementarea ei în termeni relativ reduși deja la mijlocul secolului al XIX-lea a permis intrarea Chișinăului în rândul celor mai mari orașe ale Imperiului Rus.

Planul general al Chișinăului, la baza căruia era pusă structura urbanistică descrisă, a fost confirmat oficial de împăratul Rusiei în anul 1834, dar conceptul în spirit clasicist al planificării datează dintr-o perioadă anterioară. Primul proiect de sistematizare al Chișinăului a fost prezentat spre confirmare în anul 1817, păstrat în fondurile Arhivei istorico-militare a Rusiei, depistat de noi la începutul anilor '80 ai secolului trecut. Chișinăul este reprezentat ca fiind alcătuit din două părți: una era partea veche cu trama stradală medievală, numit ulterior „Orașul de Jos”, și alta – partea nouă, alcătuită din cartiere rectangulare, numită ulterior „Orașul de Sus”. În proiect domina strada principală a orașului, numită a Moscovei (actualul bulevard Ștefan cel Mare), și erau indicate cartierele cu destinație social-publică. În centrul orașului, pe cartierele învecinate intersecției străzii principale cu axa trasată prin catedrala veche a orașului Sf. Arhangheli, aflată în „Orașul de Jos”, unde s-a format centrul nou al orașului, au fost amplasate Mitropolia, Dicasteria cu seminarul teologic, Catedrala orașului și Grădina publică.

Traducerea în viață a proiectului de sistematizare clasicistă pe teritoriul „Orașului de Sus” în primele decenii ale secolului al XIX-lea a obținut o importanță urbanistică și o practică de ordonare arhitecturală pentru întreg Chișinăul și orașele Basarabiei. Structura spațial-volumetrică a Chișinăului, aflat la etapa inițială de devenire urbană, reprezenta clădiri de locuit într-un nivel, mai rar cu două niveluri, prăvălii, depozite, căzărmi și edificii de carantină, majoritatea cărora reprezentau tipuri noi pentru Basarabia, construite conform așa numitelor „proiecte-model”, ce prezentau tipuri și variante

de fațade, distribuite în albume pentru toate guberniile și regiunile Rusiei [7, partea 1-4]. Folosirea acestor proiecte, consecințe directe ale modificărilor urbanistice, au jucat un rol decisiv în formarea aspectului Chișinăului în spiritul clasicismului rus.

Edificarea conform „proiectelor-model” a fost o necesitate stringentă pentru întreaga Rusie, apărută în legătură cu creșterea rapidă a orașelor în prima treime a secolului al XIX-lea. Volumul de lucrări constructive a crescut enorm, iar specialiști în arhitectură erau în număr insuficient, problema edificării ordonate a fondului construit al orașelor într-un anumit spirit stilistic putea fi soluționată numai prin implementarea proiectelor cu reglementarea fațadelor.

Astfel, deja în anii 1813–1816 pe străzile Chișinăului apar clădiri într-un nivel, cu porticuri clasice la intrare, ridicate pe socluri, primele instituții ale statului cu arhitectură „oficială”: penitenciarul (острог) și spitalul militar (госпиталь) despre care s-a scris ca despre puținele clădiri care „merită atenție” [8, p. 252–253]. Și nu este vina primului arhitect regional și inginer cadastral al Basarabiei M. Ozmidov că aceste clădiri nu puteau, spre regretul contemporanilor, să înfrumusețeze aspectul peștriș, numit și „asiatic”, al Chișinăului de atunci. Destinația strict utilitară a acestor clădiri nu cerea un „înveliș” reprezentativ, dar folosirea albumelor cu variante și tipuri de elemente clasice, a permis, în condițiile limitate în mijloace financiare pentru construcții ale regiunii, să li se atribuie aspect de așezământ de stat.

Folosirea modelelor pentru fațade s-a răspândit și în arhitectura locuințelor marilor funcționari, negustori, și boieri moldoveni, care ocupau posturi responsabile în cărmuirea orașului și regiunii. Astfel, începând din primele decenii ale secolului al XIX-lea, apar primele case în stil clasic „oficial” în două variante: unul cu folosirea decorului arhitectonic al ordinului, și altul – fără ordin. Cea mai interesantă variantă de locuințe, trebuie de recunoscut, a fost a caselor cu folosirea ordinului, și mai ales, a caselor într-un nivel cu galerii și porticuri la fațada principală.

Casele cu galerii și porticuri, au fost cele mai numeroase locuințe apărute în prima treime a secolului al XIX-lea, în care a găsit reflectare, în condițiile climatice ale Basarabiei, poate, cea mai originală interpretare a arhitecturii rusești clasice în combinație cu practica constructivă populară locală. Aceste case nu s-au păstrat până astăzi în Chișinău, dar datorită ilustrațiilor de până la revoluția din octombrie 1917, și a fotografiilor unor clădiri asemănătoare, păstrate încă prin anii '50 ai secolului trecut în Ismail, Bălți, Reni, și în alte orașe ale Basarabiei, depistate de noi în arhive, a devenit cunoscută arhitectura acelor case cu porticuri din coloane. Aceasta a permis formularea aserțiunii că edificarea clădirilor de stat cu arhitectura clasicistă fără ordin din Chișinău, ridicate în anii '20–'30 ai secolului al XIX-lea, era concomitentă cu cea a caselor de locuit, în care procedeele arhitecturii clasice erau combinate cu succes cu cele tra-

diționale ale locuinței populare.

Principala trăsătură distinctă a acestor clădiri era galeria deschisă, ce se explică, pe de o parte, prin rezistența tradițiilor constructive ale casei de locuit populare, specifice unei zone sudice, unde din cauza climei călduroase fațada, ca regulă, este umbrită de galeria cu stâlpi de lemn, iar pe de alta, prin influența arhitecturii clasicismului rus. Porticul, obișnuit pentru edificiile ce reprezentau așezăminte de stat, în casele de locuit s-a transformat în galerie, iar stâlpii tradiționali moldovenești din lemn – în coloane masive din piatră. Clădirile cu asemenea „porticuri-galerii”, soluționate laconic, erau pe deplin îndreptățite în condițiile climaterice ale Basarabiei.

Prin multiplicarea motivului esențial al casei populare moldovenești – galeria, casele obțineau un caracter urban și trăsături stilistice proprii arhitecturii clasicismului rus. Structura planimetrică a acestor case, se poate presupune, era soluționată tradițional, după schema caselor populare într-un nivel cu galerii la fațada principală, cu care era comună compoziția spațial-volumetrică. Aceste case, de regulă, erau tripartite: planul dreptunghiular alungit era divizat în trei părți de coridorul-tindă, amplasat central. Părțile laterale ale casei erau egale ca mărime, într-una din ele era soluționată casa mare – sala de primire a oaspeților și păstrarea celor mai prețioase lucruri, în partea opusă – camera, camera de locuit, unde a familia petrecea aproape tot timpul. Numărul odăilor în casele orășenilor bogați putea fi mai mare, dar constantă rămânea repetarea schemei planimetrice tripartită a casei. Mult mai rar apar case cu schema planimetrică alcătuită din patru și cinci părți, unde odăile sunt grupate în blocuri specifice, strict limitate între ele după destinație funcțională. Că structura planimetrică a caselor de locuit cu galerii era ordonată astfel, ne conving exemplele de la nordul și centrul Moldovei actuale, care, în esență, prezintă o verigă intermediară între casa populară rurală și casa urbană. Devotamentul față de casa de locuit tripartită s-a păstrat în arhitectura urbană a Basarabiei de-a lungul secolului al XIX-lea, dar, de regulă, în casele orășenilor din păturile sociale inferioare și medii.

Sistemul clasic al ordinului acorda o aură respectabilă clădirilor, fiind tot mai des utilizată în tratarea fațadelor. Arhitectura celor mai mari conace urbane boierești, precum și a clădirilor publice noi construite în „Orașul de Sus”, era elaborată, în exclusivitate, cu utilizarea ordinului. La început, în primele decenii ale secolului al XIX-lea asemenea clădiri de locuit aveau un caracter tranzitiv, facilitând trecerea de la casa populară autohtonă la casa urbană. Aceasta se explică nu numai prin schema tripartită de distribuție a încăperilor, dar și în suprapunerea pe fațada principală a elementelor compoziției spațiale proprii clasicismului rus, de exemplu, a porticului, care înlocuiește pe cel caracteristic arhitecturii populare – foișorul cu accesul pe trepte exterioare. Anume astfel arătau multe case de locuit, alcătui-

te din parter și etaj, cum ar fi cele ale boierilor din timpul aflării la Chișinău a poetului A. Pușkin, care nu au ajuns până zilele noastre, printre care trebuie menționat conacul lui Catacazi. Tipic după organizarea sa spațial-volumetrică ca o casă de tip popular, conacul urban al lui Catacazi avea un portic cu patru coloane, încununat de un fronton triunghiular, realizat în spirit empiric, ce-i atribuia clădirii reprezentativitate și monumentalitate, dar care lipsea la casele fără ordin, și uneori, la cele într-un nivel cu galerii. Porticul era tratat destul de original: trei coloane se aflau pe soclu, utilizat pentru intrarea în pivnița de sub casă, iar o coloană era ridicată pe un pedestal construit separat, soluție impusă pentru a permite intrarea la scara ce urca la galeria-foișor, tratată ca un portic. Casa boierească de acest tip era răspândită mult mai larg, decât cele într-un nivel cu galerii, fiind caracteristice, îndeosebi, pentru Basarabia.

Prezența unor asemenea case de boieri erau atestate la începutul secolului al XIX-lea, atât în Moldova, cât și Valahia, fiind caracteristice pentru casele boierești. Camerele de locuit în aceste case, de regulă, se aflau la etaj, accesul la care era soluționat de pe foișorul, tratat sub forma unui portic clasic [6, p. 297-299].

Treptat, permanentul foișor cu scară a cedat locul porticului „pur clasic”, soluționat ori cu ordinul etajat, ori cu arcadă la parter. Dintre cele mai importante locuințe particulare din Chișinăul din prima treime a secolului al XIX-lea poate fi considerată, așa numita „a doua casă” a lui E. C. Varfolomeu. Edificarea casei în anii 1820-1829 pe teritoriul „Orașului de Sus”, pe strada Moscovei, în față cu Grădina publică, l-a ruinat definitiv pe proprietar. Nefinisată clădirea trece în visteria statului, devenind sediul cancelariei guvernatorului civil. Casa nu s-a păstrat și astăzi doar după fotografii poate fi apreciată arhitectura ei splendidă.

Accesul de onoare cu intrarea principală în clădire avea loc din curte prin fațada posterioară, de pe o scară largă, care ocolea în semicerc<sup>1</sup> stilobatul pe care se aflau opt coloane ionice înalte cât pereții case, încununate de un expresiv prin curbura sa antablament. Împreună, soclul cu coloanele și antablamentul, creau impresia unei semi-rotunde deschise, care contrasta spațial cu simplitatea volumetrică a clădirii, ridicată pe un plan rectangular alungit. Ordinul era tratat independent de structura interioară a clădirii, cu libertate creativă, având un aspect măreț, și, oarecum, glacial în comparație cu tipul caselor cu galerii. În arhitectura acelor case, coloanele erau aproape sculptate, lăsând impresia unei modelări manuale, manoperă condiționată nu atât de imperfecțiunea metodelor de construcție de atunci, pe cât de imposibilitatea de a exprima altfel corespunderea tectonicii lor înălțimii tradiționale reduse a caselor de locuit. Porticul, sau mai bine spus, „semi-rotonda” fațadei posterioare a casei lui Varfolomeu, a determinat în întregime efectul artistic al compoziției clădirii. Această soluție arhitectonică indică deja nu influența indirectă a procedeelelor clasice în arhitectura Basarabiei, care a avut loc prin



intermediul arhitecturii populare, ci fiind o influență directă a formelor arhitecturii clasice cu ordin.

Casa a fost construită, evident, conform unui proiect realizat la comandă, drept protagonist arhitectului servindu-i, cel mai sigur, casele aristocratice rusești din perioada clasicismului, construite în suburbiile Moscovei. Astfel, necotând la conjunctura nefastă, cum ar fi costul enorm al edificării, ce nu și-ar fi putut permite oricare boier basarabean sau mare funcționar de stat, această casă poate fi remarcată ca un indiciu al apariției în anii '20 ai secolului al XIX-lea în Basarabia a unui tip nou de casă urbană, cu trăsături specifice conacelor monumentale din metropola rusă, cu caracteristica lor eleganța severă și finețea arhitecturii clasice.

Este important de menționat că începând cu edificarea casei a doua a lui Varfolomeu, construcțiile din Chișinău, și nu numai casele de locuit a boierimii, vor fi ridicate după proiectele elaborate de către arhitecți profesioniști.

Autorul proiectului casei lui Varfolomeu rămâne necunoscut, în documentele de arhivă depistate de noi, este indicat doar numele arhitectului care a întocmit devizul de cheltuieli al edificării și care a condus apoi reconstrucția [1. d. 1137]. Acesta a fost Osip Ivanovici Gasquet (născut a. 1800 – decedat după a. 1845), care din a. 1826 a fost arhitectul municipal al Chișinăului [2. d. 934], din a. 1836 – arhitectul regional al Basarabiei [3. d. 79].

Gasquet O. I. este autorul casei negustorului Gladilin, de pe str. Alexandru cel Bun [4. d. 1474], care merită o descriere mai detaliată, cu ea făcându-și apariția a treia variantă a casei cu ordin din Chișinău. Această casă cu parter și etaj, construită în anii '30 ai secolului al XIX-lea, intră în tipul de case cu galerii, dar deosebindu-se de predecesorii săi direcți, cum sunt casele într-un parter cu coloane joase la fațada principală, printr-un șir de particularități, atât în aspect artistic, cât și prin soluția funcțională. Dacă casele într-un nivel cu „coloane” continuau tradițiile locuinței populare autohtone, atât ca planimetrie și compoziție, cât și după alegerea și prelucrarea materialului de construcție (lucrul manual era prezentat nu numai în formarea pereților din pământ și lemn, dar și în modelarea coloanelor), arhitectura clădirilor de tipul casei lui Gladilin conținea trăsături clasiciste venite din Rusia, exprimate mult mai clar, și care dominau asupra celor regionale.

În primul rând, aceste case erau construite din material mai durabil, ce le atribuia un caracter capital. Unele metode artizanale ale lucrărilor de construcție la ele, sigur, continuau să se mai păstreze, dar acum în locul șindrilei și cărămidilor din pământ a venit piatra și tabla de fier. Pereții erau zidiți din piatra spartă și tencuiți, iar coloanele de la parter, asamblate din pietre cioplite din piatra de calcar, ajustate precis formei lor tectonice, iar coloanele de la etaj, mai lejere, aveau miezul din fragmente de cărămidă, căptușite în exterior cu scânduri cu tencuire ulterioară.

Organizarea funcțională a acestor case urbane păstra planimetria tradițională a încăperilor, dar cu zonarea spațiului interior, soluționat în apartamentele proprietarilor, apartamentele rezervate închirierii, și în încăperi folosite ca unități comerciale.

Pentru prima dată apare un tip nou de casă de locuit, care cumula deja diferite utilități, particularitate ce nu putea, firește, să nu găsească reflectare și în structura spațială a clădirii. Astfel, una din părțile componente obligatorii ale casei basarabene, cum era colonada ce umbrea fațada clădirii, în casele de acest tip este amenajată nu numai la fațada principală, ci și la fațada posterioară, orientată spre curtea proprietății imobiliare. Intrarea în camerele etajului, orientate spre fața casei, unde, evident, se aflau odăile apartamentului stăpânilor, se realiza prin scările aflate în părțile laterale ale planului. Accesul în odăile concepute pentru închiriere, aflate la etaj în partea posterioară a casei, avea loc de pe galeria de acolo, la care urcau scări exterioare din lemn. Încăperile de la parter în aceste clădiri, de obicei, erau rezervate pentru diverse utilități urbane (prăvălii, ateliere, depozite etc.). Ulterior, dacă casa trecea în visteria statului, în ele erau instalate birourile serviciilor statului. Din cele expuse, se profilează concluzia că la mijlocul anilor '30 ai secolului al XIX-lea în Chișinău, concomitent cu edificarea caselor de locuit ale boierimii locale, se formează încă un nou tip de clădire de locuit, ce, în esență, prezenta o treaptă de trecere către viitoarea casă de raport. Tratarea fațadelor principale și apariția galeriilor la ambele niveluri ale fațadei posterioare, permite de a presupune că acestea erau dintre primele modele de casă de raport negustorească, cu încăperi special destinate închirierii: apartamente și spații special rezervate pentru diverse utilități urbane: comerciale, artizanale, depozitare, diverse servicii.

Clădirile examinate de noi mai sus atribuiam Chișinăului un colorit aparte, ce în mare parte i-a determinat specificul său arhitectural din prima treime a secolului al XIX-lea. Anume în ele a găsit reflectare acel proces firesc de interpătrundere a elementelor arhitecturii populare moldovenești și a motivelor ordinului clasicismului rus, din care s-a născut originala casă cu „coloane”.

#### Notă

<sup>1</sup> Această intrare se afla la fațada posterioară a casei. Fațada orientată spre strada Moscovei era tratată arhitectural mai simplu, cu un portic cu colțurile teșite, soluție în care s-a reflectat libertatea de operare cu formele și restricțiile arhitecturii clasice.

#### Referințe bibliografice

1. ANRM. F. 2, inv. 1, d. 1137.
2. ANRM. F. 75, inv. 1, d. 934.
3. ANRM. F. 2, inv. 2, d. 79.
4. ANRM. F. 75, inv. 1, d. 711, d. 1474.
5. Жуков В. И. Города Бессарабии 1812–1861 годов. Очерки социально-экономического развития. Кишинев, 1964. 252 p.

6. Ионеску Г. Архитектура Валахии, Молдавии XVIII – первой половины XIX в. In: Всеобщая история архитектуры. Т. 7. М., 1969, p. 293-299.

7. Собрание фасадов е.и.в. высочайше апробованных для частных строений в городах Российской Империи. Ч. 1-4. СПб., 1809-1812, 200 л. ил.

8. Статистика. Описание Бессарабской области, составленное Павлом Свиным в 1816 году. In: Записки Одесского общества истории и древностей. Одесса, 1867. 320 p.

#### References

1. ANRM. F. 2, inv. 1, d. 1137.

2. ANRM. F. 75, inv. 1, d. 934.

3. ANRM. F. 2, inv. 2, d. 79.

4. ANRM. F. 75, inv. 1, d. 711, d. 1474.

5. Zhukov V. I. Goroda Bessarabii 1812-1861 godov. Ocherki sotsial'no-ekonomicheskogo razvitiya. Kishinev, 1964. 252 p.

6. Ionescu G. Arkhitektura Valakhii, Moldavii XVIII – первой половины XIX в. In: Vseobshchaya istoriya arkhitektury. T. 7. M., 1969, p. 293-299.

7. Sbranie fasadov e.i.v. vysochayshe aprobovannykh dlya chastnykh stroeniy v gorodakh Rossiyskoy Imperii. Ch. 1-4. SPb., 1809-1812, 200 l. il.

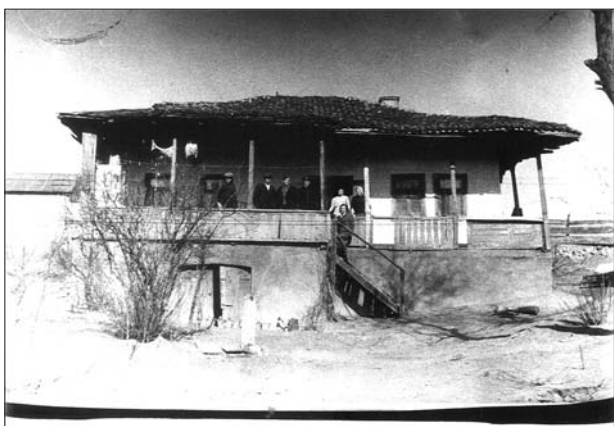
8. Statistika. Opisanie Bessarabskoy oblasti, sostavlennoe Pavlom Svin'inym v 1816 godu. In: Zapiski Odessko go obshchestva istorii i drevnostey. Odessa, 1867. 320 p.

**Natalia Iurcenco** (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Наталья Юрченко** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

**Natalia Yurchenko** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

E-mail: natjur13@mail.ru



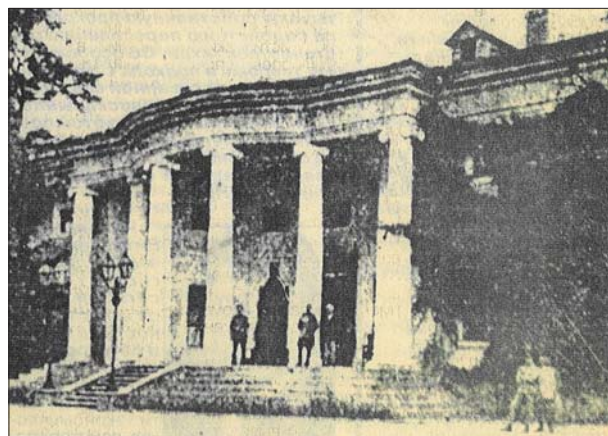
Casa lui Stoianov, un exemplu de casă populară de la începutul secolului al XIX-lea, aflată în „Orașul de Jos”, partea veche a Chişinăului



Casă cu galerie, datând din prima treime a secolului al XIX-lea, aflată cândva pe fosta stradă Asiatică, o porțiune dispărută a str. Română. Foto din anii '50 ai secolului al XX-lea



Casă cu galerie, datând din prima jumătate a secolului al XIX-lea, aflată cândva pe strada Cahulului. Foto din anii '50 ai secolului al XX-lea



Fațada principală a „casei a doua” a lui E. C. Varfolomeu, edificată în anii 1820-1829, amplasată cândva pe str. Moscovei

Ирина СУББОТИНА,  
Ждана СУББОТИНА

## КОНЦЕПТ «ЗВЕЗДА» В ПОЭЗИИ СТЕПАНА КУРОГЛО

«Не устану воспевать вас, звезды!»

И. Бунин

### Rezumat

#### Conceptul „steaua” în poeziile lui Stepan Curoglo

În articol, în baza materialelor culegerii de poezii a lui S. Curoglo „Кауш авалары” (1977), „Ўўсек кушлар” (1982), «Родословное древо» (1988), «Yol yıldizi» (2000), „Canimi baaşlarım” (2011), este prezentată o analiză a conceptului „steaua”, imaginea sa și particularitățile simbolice.

**Cuvinte-cheie:** concept, steaua, poezia, S. Curoglo, lingvo-culturologie, folclor, gâgăuzi.

### Резюме

#### Концепт «звезда» в поэзии Степана Курогло

В статье на материалах поэтических сборников С. Курогло «Кауш авалары» (1977), «Ўўсек кушлар» (1982), «Родословное древо» (1988), «Yol yıldizi» (2000), «Canimi baaşlarım» (2011) дан анализ концепта «звезда», его образных и символических признаков.

**Ключевые слова:** концепт, звезда, поэзия, С. Курогло, лингвокультурология, гагаузы, фольклор.

### Summary

#### Of the concept „Star” at the poetry collections of Stepan Curoglo

Based on material from the following poetry collections: „Strings melodies” (1977), „Birds in the sky” (1982), „Family tree” (1988), „Yol yıldizi” (2000), „Canimi baaşlarım” (2011), the present article analyzes the „star” concept, its descriptive and symbolic characteristics.

**Key words:** concept, star, poetry, S. Curoglo, lingvo-culturology, Gagauz, folklore.

В отечественной науке термин *концепт* стал активно употребляться лишь с начала 90-х гг. XX в., хотя появление этого термина в русской лингвистической школе связывают с именем С. А. Аскольдова-Алексеева, который разрабатывал теорию концепта еще в 1920-х гг. Анализируя природу концепта, Аскольдов-Алексеев противопоставлял два вида концептов: познавательные и художественные [3, с. 68], что впоследствии привело к развитию двух основных направлений в изучении концепта – когнитивного и лингвокультурологического.

Следуя лингвокультурологическому понима-

нию термина *концепт*, мы считаем концепт основной единицей ментальности данной культуры, «которая в границах словесного знака и языка в целом предстает в своих содержательных формах как образ, как понятие и как символ» [18, с. 81]. Концепт рассматривается одновременно как феномен языковой и культурный, он мыслится как «культурно-ментально-языковое» образование, своего рода «сгусток культуры в сознании человека, то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека, тот „пучок” представлений, понятий, знаний, ассоциаций, который сопровождает „слово”» [28, с. 40].

Концепт – явление разноуровневое, одновременно принадлежащее логической и интуитивной, индивидуальной и социальной, сознательной и бессознательной сферам, именно поэтому концепты выявляют взаимодействие всех основных факторов культуры: этнического, исторического, психологического и прочих [26, с. 7]. «Концепт – это представление о фрагменте мира... Такое представление (образ, понятие, символ) формируется общенациональными признаками, которые дополняются признаками индивидуального опыта и личного воображения» [25, с. 142].

«Каждый народ видит мир особым образом» [10], в каждой национальной литературе имеется целая система свойственных ей устойчивых понятий, образов, символов, ассоциаций, метафор, и каждый большой национальный поэт, как носитель определенной этничности, используя присущий ему арсенал этнических образов и символов, воссоздает этническую картину мира, этнический образ мира, характерный для его народа.

В данной статье нам хотелось бы рассмотреть лишь небольшой фрагмент многомерного, мозаичного образа мира гагаузов, концепт «звезда», который нашел свое отражение в поэзии известного гагаузского поэта Степана Курогло. В работе делается попытка анализа вторичных, метафорических признаков концепта, к которым относятся образные и символические признаки.

О том, насколько значим был для С. Курогло, яркого носителя гагаузской культуры, образ звезды, свидетельствует частотность вынесения лексем, репрезентирующих концепт «звезда», в наименования поэтических сборников и циклов стихов, ибо их названия являются сильной позицией авторского текста, важным знаком его композиционно-тематической модели. Так, один из сборников стихов поэта, выпущенный в 2000 г., называется «Звезда

дорог»<sup>1</sup> («Yol yıldızı», 2000), а один из разделов в поэтической книге «Кауш авалары» (1977)<sup>2</sup> – «Голос Синей Звезды» («Маави йылдызын сеис»). Название этого раздела первоначально задумывалось автором иначе – «Пламя розы» (так называется одно из стихотворений, входящих в него). Когда книга стихов вышла в свет, «Пламя розы» превратилось в «Голос синей звезды». «Название каждого стиха в отдельности и в целом („Голос синей звезды”) – крик печали души больной, восхищенной богатством природы Земли рябин и ее обитателей», – написал С. Курогло одному из друзей в посвящении к этой книге. «Если по-русски это звучит как „пламя розы”, все равно не сменю, ибо каждое из трех слов полно отдельного смысла, двойного и более смыслов, и вместе – в том же духе», – писал С. Курогло в одном из своих писем.

И последней книге своих избранных литературных произведений, которая вышла уже посмертно под названием «Sanimi başlarım» (2011), Степан Курогло хотел изначально дать иное название – «Под звездным небом Буджака». Он говорил: «В этом названии все: и родная земля, и красота, и... одиночество».

Звездами полны не только названия книг, ци-

*На трудном перевале  
За далью лет, в былом  
мы Млечный путь назвали  
Соломенным Путем.  
Саман-Йолу – на месте!  
А над тропой судьбы  
знакомое созвездье  
Большой Арбы...*

С. Курогло, со свойственной ему поэтической тонкостью и чуткостью, находит образные сравнения реального небесного объекта звезда в окружающем поэта мире – в птицах, прибрежных цветах, падающем снеге, солнечных бликах, углях костра, разноцветных камнях, горящих свечах, виноградных гроздьях и пр. Так, довольно часто в поэзии Степана Курогло встречается сравнение звезд со снегом и цветами. Например, в стихотворениях «Снег идет» («Снег идет / словно падают звезды...») и «Паруса молодости» («Гляжу на берега реки – / расцветают звездами астры...»; «Чуткая звезда, в небе расцветшая...»). Или же в «Ожерельях зимы»: «Снега искрятся, словно... Звезды упали на землю...»<sup>3</sup>. Эти сравнения звезд, снега и цветов невольно приводят нас к поэзии таких «звездных» русских поэтов, как К. Бальмонт и Б. Пастернак. В поэзии К. Бальмонта наблюдается двоякость образа снега, снежинки: в небе они – звезды («Миг за мигом в Небе вьются звездovidные снежинки»), а на земле – цветы

клов стихов, но и названия отдельных стихотворений: «İnsan yıldızı» («Звезды людские»), «Yıldız» («Звезда»), «Saman yollu yıldızlara» («К звездам Млечного пути»), «Yıldızlı kaar» («Звездный снегопад»), «Gökta yıldız salkım-salkım» («В небе звезды гроздьями...»), «Çoban yıldızı» («Звезда Чобана»), «Yıldızlı gecelâr» («Звездные ночи») и др. Репрезентантов концепта «звезда» в стихах С. Курогло сравнительно немного, ими являются: а) существительные *yıldız* (звезда), *yıldızçık* (звездочка), *yıldızlar* (звезды); б) прилагательное *yıldızlı* (звездный). Но эти немногочисленные лексемы автор использует столь образно и метафорично, что становится совершенно очевидно – в поэтическом творчестве Степана Курогло образ звезды занимает важное место, неся особую смысловую и художественную нагрузку.

В семантико-тематическом плане небесный объект звезда в стихотворных текстах С. Курогло представлен с достоверностью принятых у гагаузов названий небесных светил, основанных на легендах и преданиях народа [7, с. 363]: это и Керван-кыран йылдызы (Полярная звезда), и Саман Йолу (Млечный путь), и Бююк Араба (Большая Медведица), и Кючюк Араба (Малая Медведица), и Сабаа Йылдызы (Утренняя звезда, Венера), и др.:

*Кючюк Арба трясется,  
дрожит Керван-Кыран,  
как рябь на дне колодца,  
как голубой туман...  
...По дороге, покрытой соломой,  
за державной Звездой Чабана  
предок мой удалялся от дома,  
где росла и цвела тишина...  
(Степная баллада, пер. Б. Примерова)*

(«Но снежинки сон лелеют, то – цветочные пушинки»). Или у Пастернака: «К белым звездочкам в бурне / Тянутся цветы герани за оконный переплет» [22, с. 219]. Таким образом, звезды – снежинки – цветы свидетельствуют о наличии в стихах оппозиции небесное – земное, являющейся одной из основных в приведенных поэтических строках, о присутствии возвышенного, небесного – в земном.

Зимняя символика у романтика С. Курогло – чистая «звездная» поэтика. Искрящийся снег; падающие, словно звезды, снежинки; звездный снегопад; солнечный зайчик как упавшая звезда; волшебная белая береза в заснеженном лесу с горячей над ее макушкой звездой, словно любимая «звездная» женщина, – все это выражает творческий подъем, вдохновение, внутренний жар, пробуждение Света и Любви, ощущение звездного счастья поэта. Мир зимы у Степана Курогло не холодный, оцепенелый, а волшебный, чарующий, колдовской. Не случайно появление в «зимних» стихах образа Феи... и Звезды.

*Аач каарлы – чыпак бир кыз/  
Дерево заснеженное – словно обнаженная девушка,  
Къши – онун ресим-жиси./  
Зима – ее художница.  
Башлында шылээр йылдыз,  
Над головой ее горит звезда,  
Бойунда – лифт дизиси./  
На шее – мониста рядами.  
(Кысмет фериси) (Фея счастья)*

Здесь хотелось бы согласиться с М. Н. Губогло, известным историком, этнологом, исследователем творчества С. Курогло, писавшим, что «в своей любви к зиме С. С. Курогло признается задумчиво гораздо чаще, <...> чем к другим временам года» [12, с. 517]. Сам Степан Курогло в одном из писем к друзьям писал: «Кочуем табором экспедиционным по Буджаку. Многообразно. Мне лично по зимам своим тоскуется...».

Этнокультурный фон, присутствующий в творчестве любого писателя, представляющего свою культурно-языковую общность, как правило, тесно связан с географическим положением, природой, ландшафтами той территории, на которой живет этнос. Глубокие снега, заснеженные деревья, березы – это специфические географические маркеры не Буджака, а средней полосы России; это явления, особенно часто встречающиеся и имеющие особую актуальность для северян, а не для южан. И приверженность С. Курогло, жителя Молдовы, южных степных пространств, зимним пейзажам, мотивам, непривычная образная составляющая семантики стихов гагаузского поэта объясняется ее окрашенностью индивидуально-авторской коннотацией: это скорее факт биографии поэта, страницы личной жизни, его душевное пространство, индивидуальные переживания, определившие сюжеты, мотивы, поэтические образы «зимнего» творческого процесса. Может быть, именно острое восприятие незнакомой, непривычной природной среды России, где поэт проводил свои творческие отпуска, куда ездил в служебные командировки, будоражило его душу и заставляло с особым, трепетным чувством воспринимать новый, во многом чужой и загадочный мир, его людей и природу. Как нам кажется, именно об этом, о своем первом, еще детском восприятии неведомой России, ее лесов, белых берез, удивительно поэтично написал в своих воспоминаниях «Сполохи прошлого» М. Н. Губогло, мальчиком депортированный вместе с родителями из Молдавии в Россию, в Каргаполье: «На меня обрушилась благословенная новизна прохладного леса, золотые круги вечерней талицы, мерцающие волны неторопливого тумана... И сладкая боль сонных берез неведомого края бесшумно поплыла мне в душу...» [11, с. 445].

Но любовь Степана Курогло к России, к ее зи-

мам, к Подмосковию, которому поэт посвятил немало прекрасных стихотворных строк, не идет ни в какое сравнение с его пронзительной любовью к родной земле. Он был истинным сыном своей малой Родины – Буджака – и не уставал воспевать его вековую историю, людей, красоту этого степного, полынного края, любясь звездами высокого, синего неба-шатра:

*...Беним, Бужаам, бозкырларын / Мой Буджак степной,  
йылдызларын, данын, гүнүн... / звездный, рассветный,  
солнечный...  
(Ўзер тепелерин чакыр...) / (Плывут холмы в голубизне)*

*Ah, Vusaat, ana tarafim, / Ах, Буджак, край мой родной,  
yok sendän taa gözäl erlär, / нет поныне земли прекрасней,  
чем ты,  
yildizli gecelär korafi / звездными ночами украшенный,  
masala mi, gerçää mi benzäär! / на сказку, на быть ли похожий!  
(Yildizli gecelär) / (Звездные ночи)*

В стихотворных строках С. Курогло Буджак – не только седой и полынный, но украшенный и кружевом цветущих садов, и пламенем полыхающих виноградников. Удивительно поэтичны у С. Курогло сравнения спелых, прозрачных, переливающихся на солнце виноградных гроздей с сияющими в небе звездами:

*Гөктä йылдыз салкым-салкым... / В небе звезды гроздьями-гроздьями...  
<...>  
бин йылдыз салкымнары – / тысячи звезд гроздьями –  
чотукларын да баайын. / на виноградных кустах висят».  
(Гечинмәз Сабир дурэр...) / (Возвышается неумерший Сабир)*

В стихах Степана Курогло, посвященных Буджаку, раскрывается единство души поэта и родины, нерасторжимость их связи. Оно достигается слиянием звездного света, которым озарена родная земля, и звездного света, живущего в душе поэта. «У меня душа больна Родиной», – мог бы сказать Степан Курогло словами Бориса Примерова, поэта-переводчика его стихов на русский язык, трагически ушедшего из жизни, непревзойденного русского лирика, продолжателя есенинских традиций любви к родной земле, родной природе, отразившихся в названиях его стихотворных сборников – «Синевой разбуженное слово», «Некошенный дождь» и др. Может быть, именно «есенинское звучание» переводов Бориса Примерова способствовало тому, что М. Н. Губогло назвал С. Курогло «гагаузским Есениным».

В рамках данной работы мы выявили в стихах поэта довольно значительную группу признаков звезды как живого существа. В литературе звезды часто описываются образными витальными признаками: жизнь или смерть, движение или его отсутствие, способность спать и просыпаться, возможность говорить и молчать, дрожать и замерзать и пр.: «*Ночь тиха, пустыня внемлет Богу, И звезда с звездою говорит*» (М. Лермонтов); «*Спит юродивый на паперти На него глядит звезда*» (А. Ахматова). И в поэтических произведениях С. Курогло звезды наделяются подобными признаками: «...звезды замерзли», «...звезды смотрят...».

Выдающийся русский историк, литературовед, собиратель фольклора А. Н. Афанасьев в своем знаменитом труде «Поэтические воззрения славян на природу» писал: «...Стремительность света, скорый полет птицы и мгновенная передача предметов глазом порождали одно общее понятие о быстроте...» [4, с. 164], а потому звезда в воображении людей представлялась птицей, была крылата. В литературе, и особенно в поэзии, звезды нередко наделяются орнитологическими признаками, сравниваются с птицами: «*Малиновкой журчащею/ Слетит в кусты звезда*» (С. Есенин); «...*Падая, звезды/ Ломали крылья*» (С. Курогло); «*Видишь, жар-птицей вспорхнула над степью/ Утренней зорьки звезда голубая...*» (С. Курогло, пер. Н. Кондаковой).

Степан Курогло был ученым, этнографом, посвятившим свою жизнь собиранию и изучению гагаузского фольклора, обычаев и обрядов гагаузов, поэтому совершенно не случайно в его поэзии присутствие неких этнографических мотивов, зарисовок, отмеченных Д. Е. Никогло [24] и Л. С. Баурчулу [6, с. 208], образных сравнений звезд с огнем, со свечами:

*След кочевий,  
гортанные речи,  
и над всем этим –  
звезды – в ряд! –  
будто бы поминальные свечи  
над могилами предков горят.*  
(Степная баллада, пер. Б. Примерова)

*Снега на вершине холма –  
Словно – мягкая мука.  
Деревья и светящиеся звезды  
Как будто поминальные свечи...<sup>4</sup>*  
(Ожерелья зимы)

В разных мифологических традициях бытовали различные представления о происхождении и устройстве Вселенной в ее взаимодействии с миром человека, и основополагающими, базовыми в традиционной картине мира были космогонические концепты – небо, солнце, луна, звезды. «Рядом с представлением, что звезда сияет на небе, пока

продолжается жизнь человека, и угасает вместе с его смертью, – было и другое, по которому душа в виде пламенной звезды нисходила из райских стран в ребенка в самую минуту его зачатия или рождения, а когда человека постигала смерть – покидала его тело, уносила в свое прежнее отечество и начинала блистать на небесном своде...» [5, с. 208].

Известный русский исследователь жизни и быта гагаузов В. А. Мошков писал о гагаузах: «Космографические и географические сведения у гагаузов, как и у большинства современных нецивилизованных народов, представляются в виде смеси из осколков древних мифов, мифов позднейших и, наконец, обрывков современных сведений, почерпнутых из школ. Эти сведения очень часто противоречат друг другу и одно другое исключают, но это не мешает им уживаться рядом не только в головах многих людей, но зачастую даже в одной... Звезды Бог сотворил для красоты. Их на небе столько же, сколько людей на свете. Каждый человек имеет свою звезду, величина которой соответствует высоте его общественного положения. Так, например: царские звезды – самые большие, немного поменьше – звезды бояр и богачей, а самые мелкие и темные – это звезды бедняков. Когда человек умирает, то звезда его падает, а потому по величине упавшей звезды можно судить о том, какой человек умер, богатый и знатный или простой и бедный» [23, с. 254, 257].

Известный исследователь гагаузского фольклора В. Сырф, ссылаясь на работы крупного русского тюрколога, исследователя гагаузского языка Л. А. Покровской, отмечал: «Космогонические предания, которые, как известно, отражают древнейшие народные представления о происхождении земли, неба, небесных светил, о смене времен года и т. д., сохранились в гагаузском фольклоре лишь в реликтовой, опосредованной форме. Среди гагаузских космогонических преданий имеются предания о происхождении звезд и созвездий, мироздания. В попытках объяснить явления природы люди прибегали к вымыслу, фантастике. В гагаузском фольклоре космогонические предания, в свое время подвергшиеся значительному влиянию ортодоксальной религии, сохранились лишь в памяти старшего поколения» [29, с. 483].

В образе звезды в поэзии С. Курогло в наибольшей мере представлена мифологическая составляющая традиционной этнической картины мира гагаузов. В одном из известных стихотворений поэта «Звезды» эти традиционные мифологические представления о звездах нашли свое поэтическое выражение:

*Легенды озаряют мглу столетий,  
И понял я в далекие года,  
Что каждому живущему на свете  
Дарована судьбы его звезда.*

Едва раздастся крик из колыбели,  
Она уже блистает в небесах,  
Ведет дитя к еще незримой цели...  
Пока она пылает в черной бездне,  
И радостен, и счастлив человек.  
Но стоит ей погаснуть – он исчезнет,  
Хоть, может быть, его и длится век...

(Пер. Н. Бродского)

В названном стихотворении концепт «звезда» предстает в своих содержательных формах и как образ, и как многозначный символ, ибо звезда здесь – и мечта, и слава, и творчество, и любовь:

Мечтателям земли сияют звезды  
На башнях благородного Кремля.  
Оглан к Ярим влеком звездою грозной.  
Моя звезда – поэзия моя.

(Пер. Н. Бродского)

В другом стихотворении, «Звезда Чобана», написанном в день смерти большого гагаузского поэта Дмитрия Кара Чобана, С. Курогло вновь обращается к мифологическим представлениям о звездах, которые загораются на небе, когда душа человека покидает наш бренный мир. «По словам Аристотеля, душа усопшего превращается в звезду, и чем во время земной жизни она бывает пламеннее, возвышеннее, доступнее для духовной деятельности, тем блистательнее она горит по смерти человека» [5, с. 208]. И Степан Курогло, понимавший значимость личности Кара Чобана, его поэтического дарования, связывает уход из жизни блистательного гагаузского поэта с рождением в небе новой звезды: «...В небесах родилась Звезда Чобана».

В мире поэтических образов С. Курогло особое место занимает образ дороги. Дорога, путь, творческий поиск олицетворяют в его поэзии основной смысл жизни лирического героя. И мотиву-образу дороги в творческих исканиях поэта всегда сопутствует образ Путеводной звезды («Yol yıldızı») как человека, направляющего, определяющего судьбу поэта, и как поэзии, наполняющей жизнь лирического «Я» смыслом. Звезда у Степана Курогло не только путеводная, ведущая путника по верному пути, но и указующая. Звезда – знак, символ Провидения, Судьбы, некоего божественного явления: в определенный момент жизни, когда душа поэта объята печалью одиночества, появляется Она, возвращая ему желание жить и творить:

Взглядом меня подхватила, который  
И до сих пор освещает мне сны...

(Звезда, пер. Б. Примерова)

В его стихотворении «Йылдыз» (Звезда), переходящем из одного поэтического сборника в другой, есть такие слова:

Гөрдүм, башы үстүндә / Я увидел над ее головой  
Бир шафклы йылдыз йанарды. / Одной горящей  
звезды свет.

Появившаяся в небе, над головой женщины звезда словно подает знак, предсказывает поэту появление Избранницы. Подобные смысловые прочтения образа звезды, встречающиеся и в творчестве других писателей, относятся еще к древнему тексту Ветхого Завета. Согласно Евангелию от Матфея, волхвы видели «звезду» два раза: в первый раз на востоке (точнее – на восходе), а во второй после того как она «остановилась» над домом, в котором находились «Младенец с Марией». И здесь появление звезды указало волхвам на рождение Избранного:

«Когда же Иисус родился в Вифлееме Иудейском во дни царя Ирода, пришли в Иерусалим волхвы с востока и говорят: где родившийся Царь Иудейский? ибо мы видели звезду Его на востоке и пришли поклониться Ему» (Мф. 2: 1–2).

«Они, выслушав царя, пошли. И се, звезда, которую видели они на востоке, шла перед ними, как наконец пришла и остановилась над местом, где был Младенец. Увидев же звезду, они возрадовались радостью весьма великою, и, войдя в дом, увидели Младенца с Мариею, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему...» (Мф. 2: 9–11).

Библейские мотивы, тема Вифлеемской звезды как символа, знака звучат и в поэзии С. Курогло, и в песенном гагаузском фольклоре, который поэт хорошо знал, особенно в религиозных песнях гагаузов, например, «Hristos duudu» (Христос родился) [16, с. 695, 880]:

...Aşan Hristos duuhdu / ... Когда Христос родился  
Büük yıldız ta göründü. / Большая звезда показалась.  
...Şu gün duusundan, / ... На рассвете  
Büük yıldız duudu. / Большая звезда родилась.  
Biläsiniz, aniki / Знайте, что  
İsus dünneyä geldi. / Христос на свете появился.

В гагаузских песнях с сюжетом о рождении Христа отмечается, «что за звездой, ведущей в Вифлеем, пошли так называемые filosoflar, чтобы поклониться Христу. Слово filosoflar использовано, по-видимому, в значении «мудрецы». Интересно отметить, что в Библии на гагаузском языке этот образ передан понятием yıldız bilgiçleri (досл. «знающие звезды»/ «знатоки звезд») [17, с. 191].

Связь Избранницы и образа, символа звезды еще не раз возникает в стихах С. Курогло. Так, он называет любимую «девушкой, родившейся со звездной отметиной», рассказывает, как, «собрав остатки звезд, подарил их любимой в ожерелье», вспоминает тот час, когда любимая перед ним «восходила, как звезда...»:

*В тот час, когда передо мной  
Ты восходила, как звезда,  
Мне вдруг открылся мир земной,  
Травы зеленой доброты,  
И неба синего печаль,  
И боль земли, и бег земли,  
И бесконечной жизни даль,  
И счастье, ждущее вдали.*

(В тот час, когда передо мной...  
пер. А. Бродского)

В этих поэтических авторских образах прослеживается связь с образами, встречающимися в гагаузских песнях – *тюркю*, где символами молодой девушки, наряду с птицей, розой, фиалкой, является и звезда [2, с. 48]. Сравнение любимых со звездами свойственно не только восточной поэзии, музыку которой мы слышим в стихах С. Курогло [31, с. 726], но и многим национальным поэтическим картинам мира, в том числе русской, с ее символом единственной таинственной Звезды:

*Среди миров, в мерцании светил  
Одной Звезды я повторяю имя...  
(И. Анненский, Среди миров...)*

Для поэта Степана Курогло звезда, к которой обращена его душа, – это символ любви, это образ любимой женщины. Его любовная лирика – «поэзия разлуки». Вспомним его «Старинные клятвы». Это клятва сына, воина, пахаря, писателя и... клятва разлученного. Не любящего, не влюбленного, а разлученного. Красота страдания, горькая красота разлуки, разделенности наполняет поэзию С. Курогло до краев, почти не оставляя места красоте счастья, и образы звезд чаще всего углубляют выражение настроений тоски и печали, передают душевное состояние влюбленного и разлученного с любимой человека, состояние одиночества и невозможности счастья. Мелодика грусти, душевной печали поэта сродни мелодиям гагаузских народных песен. Как отмечают исследователи песенного фольклора, «у гагаузов больше печальных и довольно мало жизнеутверждающих песен» [17, с. 346]. «Зачастую мелодии подобных песен носят некоторые характерные восточные черты» [Там же].

Собранные в единый цикл («Голос синей звезды») стихи зрелого поэта о любимой женщине строятся на мотиве уникальности и единственности избранницы, они дают представление о ее «нездешней», «звездной» природе. Возлюбленная предстает как «Синяя звезда». Именно благодаря синему цвету звезды Степан Курогло сумел выразить неведомые выси, неизвестность, мечту, непознанное счастье, возвышенность, печаль недостижимости (Тресиддер Дж. Словарь символов). Вспомним С. Есенина: «Синий свет, свет такой синий! // В эту синь даже умереть не жаль». Образ Синей звезды С. Курогло

невольно ассоциируется в нашей памяти с аналогичным образом Николая Гумилева: «*И умер я. И видел пламя, Не виданное никогда: Пред ослепленными глазами Светилась синяя звезда*».

Синий цвет звезды тесно связан с концептом «душа»: «*Это только звезды над пустынным садом, / Только синий свет твоей души*» (Г. Иванов). Звезда издавна символизировала душу. Отождествление души со звездой имеет долгую традицию, основанную на древних мифологических представлениях. Об этом писал А. Н. Афанасьев: «*Душа представлялась звездой, что имеет близкую связь с представлением ее огнем; ибо звезды первобытный человек считал искрами огня, блистающими в высотах неба*» [5, с. 206]. И Синяя звезда С. Курогло – это душа любимой женщины, несущая Свет.

«...Существует поверье, в котором нельзя не признать отголоска глубокой древности, что каждое светило имеет своего ангела; один ангел носит по небу солнце, другие луну и звезды; вечером всякий ангел зажигает свою звезду, как лампаду, а перед рассветом тушит ее» [4, с. 177]. Не раз в стихах Степана Курогло повторяется обращение к любимой как ангелу-хранителю, как защитнице, спасительнице. Сравнивая женщину с ангелом, он проводит поэтические параллели между звездами, глазами ангелов и глазами любимой: «*Звезды – как глаза любимых...*» («Ожерелья зимы»).

«Из <...> сродства понятий света и зрения, во-первых, возникло мифическое представление светил небесных – очами, а во-вторых, родилось верование в чудесное происхождение и таинственную силу глаз...» [4, с. 153]. Внимание к глазам – черта, роднящая С. Курогло с еще одним «звездным» русским поэтом – Афанасием Фетом. Мало внимания уделяя портретным характеристикам, поэт часто описывает глаза женщины как выражение ее души, ее «тихую музыку», создавая образ Женщины-мечты, звездный свет души которой – Грусть, Печаль, чувства, созвучные музыке души самого поэта:

*Еркен пек краалар дүймүш / Слишком рано выпал  
иней гөзлерин чайырларна... / на долины глаз твоих...  
(Еркен пек...) / (Слишком рано...)*

И вновь и вновь, от стихотворения к стихотворению звучат у поэта слова благодарности Женщине за подаренное счастье, за желание снова жить:

*Пришла, защитница и фея  
травы и птицы, и зверья.  
И в свете глаз твоих теплее  
мне показалась жизнь моя...*

(Когда рябина багровела, пер. Н. Кондаковой)

*Как и прежде, я женщину славлю  
ибо, травам волшебным под стать,  
в дни печали, и боли, и травли  
приходила она исцелять.*



Как смеялась она, как сияла,  
 сколько в ней сохранилось тепла!  
 И зимою от стужи спасала,  
 в зной – водой родниковой была...  
 (Дороги, пер. Н. Кондаковой)

В образе Синей звезды Степана Курогло, образе женщины-защитницы, заступницы проявляется сакральная символика синего цвета, отсылающая нас к возвышенному, к образу Царицы Небесной, так чтимой православными гагаузами, названия храмов которых в большинстве своем несут образ и имя Богородицы [16, с. 85], Спасительницы в синих, небесных одеждах и короне из золотых звезд: «В венце из звезд, нетленная богиня, С задумчивой улыбкой на челе» (А. Фет).

Но Синяя звезда Степана Курогло – это не только символ Любви, любимой женщины, это символ прошлого, вечности: «От синих звезд, которым дела нет/ До глаз, на них глядящих с упованием,/ От вечных звезд – ложится синий свет/ Над сумрачным земным существованием» (Г. Иванов). За этим знаковым образом звезды ощущаются и голоса далеких предков, Гёк-огузов, Небесных тюрков, души которых звездами сияли с высокого Неба Тенгри<sup>5</sup>, напоминающая поэту о прародине, о генетическом единстве с тюркским миром, о дальних путях миграций. Голос Синей звезды – это образ-воспоминание о прадеде – «жителя солнечных Балкан», об ушедшей в «звездный мир» матери, это символ памяти, осознания духовной связи с предками.

Подводя итоги нашего далеко не полного анализа, можно утверждать, что содержание концепта «звезда», репрезентируемого в поэзии С. Курогло, формировалось как на основе индивидуально-авторского представления о звездах, вобравшего в себя личный жизненный опыт и творческое осмысление, переработку элементов традиционной гагаузской культуры, этнических аспектов модели мира гагаузов, их национальной символики, так и на основе русской культуры, русского образа мира, а также универсальных общекультурных знаний, определяемых наличием в творчестве поэта мифологических (языческих) и христианских мотивов.

Выделенный в поэзии С. Курогло образ звезды является сквозным, повторяющимся, переходящим из стихотворения в стихотворение, из сборника в сборник. Звезда в поэзии С. Курогло – многозначный символ: символ света, любви, надежды, верной дороги, символ судьбы, родины, памяти и творчества. Этот образ является авторским кодом поэта, содержащим в себе его мировоззренческие и эстетические принципы, идеи и взгляды, систему его жизненных ценностей.

\* \* \*

Счастливого человека, которому покровительствует судьба, тюрки называли «человеком со

звездой» [8, с. 89]. Совершенно очевидно, что Звезда сопровождала Степана Курогло всю его жизнь, определяя его «звездную» Судьбу, ведь душа поэта от рождения отмечена особой печатью и живет по своим законам, находясь в постоянном поиске чего-то неизвестного другим. Из крестьянского мальчика «со звездой в руке» он вырос в крупного гагаузского ученого, поэта, всю жизнь не устававшего ходить по степным дорогам, глядеть на звездное небо над Буджаком и воспевать в своем творчестве «звездную» любовь к Женщине, к родной земле, к своему народу.

### Примечания

<sup>1</sup> Так перевел на русский язык название этого сборника сам С. Курогло в дарственной надписи авторам статьи, хотя в литературе встречается и иной перевод названия книги – «Путеводная звезда».

<sup>2</sup> «Напевы кеманчи», как хотел сам Степан Степанович прочесть в переводе на русский язык название своей книги; «Напевы струн», как этнически бесцветно был назван сборник издателями.

<sup>3</sup> В тех случаях, когда не указана фамилия переводчика, подстрочные переводы на русский язык стихотворных строк С. Курогло выполнены авторами статьи.

<sup>4</sup> Согласно народным обычаям, на похоронах принято втыкать зажженные свечи в сосуд с мукой.

<sup>5</sup> По данным, собранным В. В. Радловым в его «Опыте словаря тюркских наречий», Тенгри «являлся верховным божеством у всех тюркских народов, которые обитали в домонгольское время на обширной территории Средней Азии, Алтая и Монголии». У большинства современных тюркских и монгольских народов термин *тенгри* означает 'небо' и 'бог'.

### Литература

1. Анненский И. Ф. Стихотворения и переводы. М., 1981.
2. Арнаут Т. Мотивы любви и смерти в гагаузских лирических песнях (к постановке проблемы). В: Revista de etnologie și culturologie. Vol. IX–X. Chişinău, 2011.
3. Аскольдов С. А. Концепт и слово. В: Русская словесность. Антология. М., 1997.
4. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. I. М., 1994.
5. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1994.
6. Баурчулу Л. К. Фольклор в творчестве гагаузских писателей. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. III. М., 2007.
7. Баурчулу Л. К. Отражение народных традиций в произведениях гагаузских писателей Н. Бабоглу и С. Куроглу. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. IV. М., 2008.
8. Безертинов Р. Н. Тенгрианство – религия тюрков и монголов. Набережные Челны, 2000.
9. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Минск, 2001.
10. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1995.

11. Губогло М. Н. Сполохи прошлого. Автобиографические заметки. М., 2008.
12. Губогло М. Н. Антропология повседневности. М., 2013.
13. Гумилев Н. С. Стихи. Письма о русской поэзии. М., 1990.
14. Есенин С. А. Стихотворения и поэмы. Л., 1986.
15. Иванов Г. В. Стихотворения. Третий Рим. Петербургские зимы. Китайские тени. М., 1989.
16. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев, 2007.
17. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «грамматика жизни». Кишинев, 2011.
18. Колесов В. В. Жизнь происходит от слова. СПб., 1999.
19. Куроглу С. Кауш авалары (Напевы струн). Стихи (на гаг. яз.), Кишинев, 1977.
20. Куроглу С. Ўйсек кушлар (Птицы поднебесья). Стихи (на гаг. яз.). Кишинев, 1982.
21. Куроглу С. Родословное древо. Стихи и поэмы. Кишинев, 1988.
22. Мазурик О. А. Концепт «снег» в русской и японской поэзии серебряного века. В: Серебряный век: диалог культур. Одесса, 2006.
23. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда, Кишинев, 2004.
24. Никогло Д. Е. Этнопоэтические мотивы в поэзии С. С. Курогло. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. III. М., 2007.
25. Пименова М. В. К вопросу о методике концептуальных исследований (на примере концепта звезда). В: Проблемы концептуализации действительности и моделирования языковой картины мира. Архангельск, 2009.
26. Пирогова М. Н. Концепт «звезда» в русском фольклоре и литературе. Автореф. дисс. канд. филолог. наук. Йошкар-Ола, 2010.
27. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1898.
28. Степанов Ю. С. Константы: Словарь русской культуры: Опыт исследования. М., 1997.
29. Сырф В. Поэтическое творчество. В: Гагаузы. М., 2011.
30. Тресиддер Дж. Словарь символов. В: www.gumer.info
31. Чеботарь П. Гагаузская художественная литература. В: История и культура гагаузов. Кишинев, 2006.
32. Kuroglu S. Yol Yildizi. Chişinău. 2000.
33. prirodu. T. I. M., 1994.
34. 5. Afanas'ev A. Poeticheskie vozzreniya slavyan na prirodu. T. III. M., 1994.
35. 6. Baurchulu L. K. Fol'klor v tvorchestve gagauzskikh pisateley. In: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. III. M., 2007.
36. 7. Baurchulu L. K. Otrazhenie narodnykh traditsiy v proizvedeniyakh gagauzskikh pisateley N. Baboglu i S. Kuroglu. In: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. IV. M., 2008.
37. 8. Bezertinov R. N. Tengrianstvo – religiya tyurkov i mongolov. Naberezhnye chelny, 2000.
38. 9. Bibliya. Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta. Kanonicheskie. Minsk, 2001.
39. 10. Gachev G. D. Natsional'nye obrazy mira. M., 1995.
40. 11. Guboglo M. N. Spolokhi proshlogo. Avtobiograficheskie zatesi. M., 2008.
41. 12. Guboglo M. N. Antropologiya povsednevnosti. M., 2013.
42. 13. Gumilev N. S. Stikhi. Pis'ma o russkoy poezii. M., 1990.
43. 14. Esenin S. A. Stikhotvoreniya i poemy. L., 1986.
44. 15. Ivanov G. V. Stikhotvoreniya. Tretiy Rim. Peterburgskie zimy. Kitayskie teni. M., 1989.
45. 16. Kvilinkova E. N. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura gagauzov: etnoregional'nye osobennosti. Kishinev, 2007.
46. 17. Kvilinkova E. N. Gagauzskiy pesenny fol'klor – «grammatika zhizni». Kishinev, 2011.
47. 18. Kolesov V. V. Zhizn' proiskhodit ot slova. SPb., 1999.
48. 19. Kuroglu S. Kaush avalary (Napevy strun). Stikhi (na gag. yaz.). Kishinev, 1977.
49. 20. Kuroglu S. Ŭysek kushlar (Ptitsy podnebes'ya). Stikhi (na gag. yaz.). Kishinev, 1982.
50. 21. Kuroglu S. Rodoslovnnoe drevo. Stikhi i poemy. Kishinev, 1988.
51. 22. Mazurik O. A. Kontsept «sneg» v russkoy i yaponskoy poezii serebryanogo veka. In: Serebryanyy vek: dialog kul'tur. Odessa, 2006.
52. 23. Moshkov V. A. Gagauzy Benderskogo uезда. Kishinev, 2004.
53. 24. Nikoglo D. E. Etnopoeticheskie motivy v poezii S. S. Kuroglo. In: Kursom razvivayushcheysya Moldovy. T. III. M., 2007.
54. 25. Pimenova M. V. K voprosu o metodike kontseptual'nykh issledovaniy (na primere kontseptu zvezda). In: Problemy kontseptualizatsii deystvitel'nosti i modelirovaniya yazykovoy kartiny mira. Arkhangel'sk, 2009.
55. 26. Pirogova M. N. Kontsept «zvezda» v russkom fol'klоре i literature. Avtoref. diss. kand. filolog. nauk. Yoshkar-Ola, 2010.
56. 27. Radlov V. V. Opyt slovary tyurkskikh narechiy. SPb., 1898.
57. 28. Stepanov Yu. S. Konstanty: Slovar' russkoy kul'tury: Opyt issledovaniya. M., 1997.
58. 29. Syrf V. Poeticheskoe tvorchestvo. In: Gagauzy. M., 2011.

#### References

1. Annenskiy I. F. Stikhotvoreniya i perevody. M., 1981.
2. Arnaut T. Motivy lyubvi i smerti v gagauzskikh liricheskikh pesnyakh (k postanovke problemy). In: Revista de etnologie și culturologie. Vol. IX–X. Chişinău, 2011.
3. Askol'dov S. A. Kontsept i slovo. In: Russkaya slovesnost'. Antologiya. M., 1997.
4. Afanas'ev A. Poeticheskie vozzreniya slavyan na

30. Tresidder Dzh. Slovar' simbolov. Available at: [www.gumer.info](http://www.gumer.info)

31. Chebotar' P. Gagauzskaya khudozhestvennaya literatura. In: Istoriya i kul'tura gagauzov. Kishinev, 2006.

32. Kuroglu S. Yol Yildizi. Chișinău. 2000.

**Irina Subbotina** (Moscow, Federația Rusă). Doctor în istorie, Institutul de Etnologie și Antropologie al Academiei de Științe din Rusia.

**Ирина Субботина** (Москва, Российская Федерация). Кандидат исторических наук, Институт этнологии и антропологии Российской академии наук.

**Irina Subbotina** (Moscow, Russian Federation). PhD in History, Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences.

**E-mail:** [irinalsu@yandex.ru](mailto:irinalsu@yandex.ru)

**Jdana Subbotina** (Moscow, Federația Rusă). Directorul general al Centrului de Instruire „Accent”.

**Ждана Субботина** (Москва, Российская Федерация). Генеральный директор образовательного центра «Акцент».

**Jdana Subbotina** (Moscow, Russian Federation). Director of the Educational Center „Akzent”.

**E-mail:** [zhdu@hotmail.com](mailto:zhdu@hotmail.com)



## CERCETĂRI ETNOSOCIALE, ETNOSIHOLOGICE ȘI ETNOISTORICE

Victor ȚVIRCUN

INTEGRAREA EMIGRANȚILOR DIN ȚARA MOLDOVEI ÎN SOCIETATEA RUSĂ  
ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

## Rezumat

**Integrarea emigranților din Țara Moldovei  
în societatea rusă în secolul al XVIII-lea**

Istoria fluxurilor migratorii din Principatul Moldovei în țările vecine reprezintă unul din cele mai cercetate subiecte în istoriografia modernă. În numeroasele publicații se analizează cauzele și premisele, formele și intensitatea fluxului, precum și repercusiunile de ordin demografic asupra teritoriului. În articol se analizează un aspect mai puțin cunoscut al acestui proces migrator al moldovenilor în Rusia pe parcursul secolului al XVIII-lea, și anume problemele lor de integrare și incluziune în comunitatea rusă. În baza a numeroase documente – partea importantă care pentru prima dată este inclusă în circuitul științific – autorul se referă la grupurile sociale de emigranți și specificul procesului lor de integrare. Este analizată documentar politica conducerii rusești în vederea realizării condițiilor favorabile și preferențiale, pentru facilitarea acomodării nou veniților din Principatul Moldovei.

**Cuvinte-cheie:** migrație, emigrare, Principatul Moldovei, Imperiul Rus, nobilimea mică, clasa militară de serviciu, cavaleria, așezări militare, miliția de frontieră

## Резюме

**Интеграция эмигрантов из Молдавского княжества в российское общество на протяжении XVIII столетия**

История миграционных потоков из Молдавского княжества в сопредельные страны является одной из активно исследуемых тем современной историографии. В многочисленных публикациях рассматриваются причины и предпосылки возникновения миграции, формы и интенсивность ее движения, а также демографические последствия для княжества. Данная публикация посвящена наименее изученной стороне эмиграции молдаван в Россию на протяжении XVIII столетия – проблеме их интеграции в российское общество. На основе многочисленных документов, значительная часть которых впервые вводится в научный оборот, автор обозначает основные социальные группы эмигрантов и особенности процесса их интеграции. Документально проанализирована политика российского правительства по созданию благоприятных и льготных условий для упрощения натурализации новоприбывших из Молдавского княжества.

**Ключевые слова:** миграция, эмиграция, Молдавское княжество, Российская империя, дворянство,

военнослужилое сословие, гусарские полки, военные поселения, ландмилиция.

## Summary

**The integration of emigrants from the Moldavian principality in Russian society during the XVIII century**

The integration of emigrants from the Moldavian principality in Russian society during the XVIII century. The history of migration flows from the Moldovan Principality to the neighboring countries is one of the most researched topics of the modern historiography. Numerous publications address the reasons of migration occurrence, its forms and intensity of traffic and the demographic consequences for the Principality. This article is dedicated to a less researched side of the Moldovan immigration to Russia during the XVIII century and the problem of their integration into the Russian society. Based on numerous documents, the majority of which are being introduced into the academic circuit for the first time, the author identifies the main social groups of immigrants and the specifics of their process of integration. Documental analysis portrays the policies pursued by the Russian government to create favorable conditions to simplify the naturalization of the newly arrived from the Moldovan Principality.

**Key words:** migration, immigration, Moldovan Principality, Russian Empire, nobility, class of the military, hussar regiments, military settlements, land police.

Problema migrației populației Țării Moldovei pe tot parcursul secolului al XVIII-lea în țările vecine, inclusiv în Rusia, a fost reflectată în mai multe publicații [5, p. 80-88; 10; 33; 36, p. 36-45; 38, p. 16-17]. În cea mai mare parte acest fenomen a fost cercetat din punct de vedere al cauzelor migrației, formelor și fluxului ei, precum și consecințelor demografice. Totodată, în afara atenției cercetătorilor a rămas un bloc de probleme ce ține de procesul integrării emigranților moldoveni, precum și a altor etnii în spațiul economic, politic și sociocultural al noii țări de reședință. Materialul de față nu pretinde la un studiu care să elucideze toate aspectele temei date. Obiectivul principal constă în abordarea problemei în cauză ca una inedită în istoriografia contemporană și va stipula unele particularități ale acestui proces.

Spre deosebire de perioadă precedentă, secolul al XVIII-lea a devenit cel mai zguduitor și dramatic pentru populația Țării Moldovei. Procesele migratoare au început să cuprindă toate straturile sociale ale principatului,

au devenit mai frecvente și masive din cauza numeroaselor războaie ce au trecut prin teritoriul țării. Totodată, merită de menționat că în secolul al XVII-lea emigrația populației din țară avea un caracter temporar. Oamenii să refugiau în țările vecine – Țara Românească, Uniunea statală polono-lituaniană (Rzeczpospolita), mai rar în Imperiul Habsburgic, pe timpul campaniilor militare, năvălirii hoardelor tătarești, foametei sau epidemiilor, după care să întorceau înapoi. În secolul al XVIII-lea se schimbă radical atât geografia emigrației și fluxul ei, cât și durată. Populația pleca din țară cu totul, fără a avea scopul de a se mai întoarce.

Catastrofa militară suferită în iulie 1711 de către trupele ruso-moldave pe Prut a însemnat, concomitent, și eșecul partidei propuse de Principatul Moldovei. Mulți dintre susținătorii ei activi au fost nevoiți să-și părăsească meleagurile natale de frica represaliilor din partea autorităților otomane. Spre deosebire de ostașii de rând, care luptaseră împotriva armatei lui Mehmed Baltadji pașa, dregătorii importanți, sprijinitori ai lui Dimitrie Cantemir, n-ar fi putut să-și găsească refugiu în codrii sau în munții Moldovei [21, p. 16].

În afară de aceasta, cavaleria tătarească și posturile de control ale domnitorului muntean blocau drumurile pe unde se putea fugi în țările învecinate – Țara Românească și Transilvania [21, p. 16.], locuri tradiționale, la acea vreme, pentru migrarea moldovenilor. Drumul spre Polonia – altă direcție a fluxurilor de migranți din principat – era închis de detașamentele așa-ziselor „stanislavici”. Rămânea o singură salvare: să urmeze armata lui Petru I, aflată în retragere.

De plecarea lui Dimitrie Cantemir din Moldova este legată una dintre nenumăratele inexactități referitoare la istoria relațiilor moldo-ruse, și anume strămutarea în Rusia, împreună cu domnitorul, a 4000 de moldoveni – femei și bărbați. Prima oară această cifră apare în cererea lui Cantemir, adresată lui Petru cel Mare la 1 august 1711 [19, p. 387-389. Nota nr. 4651]. De atunci și până în prezent, această informație „migreză” de la un autor la altul în nenumărate lucrări și articole, dedicate atât biografiei domnitorului, cât și istoriei relațiilor moldo-ruse de la începutul secolului al XVIII-lea [2, p. 223; 16]. Însă documentele existente în arhive sau cele publicate demonstrează că cifra menționată este departe de a fi cea reală.

După părerea noastră, numărul de moldoveni indicați de Cantemir nu este cel al oamenilor care s-au strămutat împreună cu el în Rusia, ci numărul compatrioților săi – femei și bărbați, care au părăsit Principatul Moldovei după catastrofa de la Prut, toți fiind trecuți de către domnitor pe lista generală de persoane prezentată lui Petru I la sfârșitul lui iulie 1711. Suntem înclinați să credem că în listă au fost înscrși atât supușii principelui, cât și moldovenii intrați în serviciul regimentelor neregulate ale armatei ruse, încă înainte de 1711 [34, p. 79-81].

Trebuie amintit și faptul că nici pe departe toți cei ce părăsiseră teritoriile stăpânite de Imperiul Otoman

vroiau să se stabilească într-o țară necunoscută și atât de depărtată. Mai mult decât atât, o mare parte dintre ei prefera să aștepte trecerea tulburilor ani de după război în mai apropiata Rzeczpospolita [31, p. 16], deoarece nu credeau în perspectiva primirii de la statul rus a unei slujbe demne de poziția și rangul lor și nici în acordarea de compensații materiale din partea guvernului rus pentru pierderile suferite în timpul războiului.

Dacă pământurile și sumele pentru întreținere, ca și privilegiile sociale datorate de Petru I refugiaților moldoveni [19, p. 62-63] îi conveneau mai mult sau mai puțin lui Dimitrie Cantemir, perspectiva rămânării definitive în Rusia nu intra defel în planurile fostului hatman Ion Neculce și ale altor boieri din suita domnitorului. Ei intenționau să rămână aici doar până vor trece vremurile grele de război, iar când se vor ivi circumstanțe favorabile să se întoarcă în țară [3, p. 401].

Speranțele hatmanului de a se întoarce cât mai curând în Moldova erau motivate de neîncrederea în trădarea păcii de la Prut și de zvonurile tot mai insistente cu privire la revanșa neîntârziată a Rusiei pentru înfrângerea de la Stănilești [29, p. 78-79]. În afară de aceasta, intuiția și experiența pribegiilor trăite mai demult, dincolo de hotarele țării [4, p. 362] îl făceau pe I. Neculce să creadă că nu peste mult timp pacea va urma războiului, oștile străine care au năpădit Moldova, așa cum s-a mai întâmplat, se vor întoarce acasă, iar în Principat vor înceta tulburările și fărădelegile.

Refuzul hatmanului și al altor boieri care l-au însoțit pe Cantemir de a se depărta de granițele Moldovei se explică și prin faptul că ei nu vroiau nicicum să își lase în voia sorții averile din Principat, deloc mici, de altfel, sau să renunțe definitiv la ele.

Cauzele refuzului îndârjit al lui Ion Neculce și al altor boieri de a-l mai urma pe Dimitrie Cantemir nu erau numai de ordin material. Mediul politic și social, mentalitatea în care au fost educați și au trăit se deosebeau mult de cele în care ajunseseră emigrând din Principat. Nici strânsele legături istorice, culturale și spirituale, nici faptul că aveau aceeași religie nu ștergeau deosebirile existente între societatea moldavă și cea rusă de la începutul de secol XVIII. Una dintre ele era condiționată de organizarea politică și de forma puterii. Regimul puterii monarhice absolute, instalat în această perioadă în Rusia, genera, pe de o parte, divinizarea ei, inaccesibilitatea ei pentru muritorii de rând, iar pe de altă parte, transformarea tuturor locuitorilor țării, indiferent de originea și apartenența lor socială, în executanți docili ai ordinilor și dispozițiilor țarului.

Cu excepția acestui grup de nobili moldoveni, alți emigranți din Țara Moldovei, care l-au însoțit pe D. Cantemir, au rămas în Rusia, stabilindu-se cu traiul permanent în acest stat. După structura lor socială și ocupație, putem determina patru categorii de emigranți moldoveni. Pe primul plan să află reprezentanții nobilimii. După ei urmează cea mai numeroasă – slujitori militari. Pe locul trei – clericii și pe locul patru – negustorii.

Reprezentanții fiecărui strat social nominalizat aveau un diferit nivel și ritm de integrare în societatea rusă.

Urmare evenimentelor din anul 1711, începe istoria apariției clanurilor moldovenești în nobilimea rusă. Însă procesul integrării în cadrul aristocrației nu a fost atât de simplu, cum ni se pare de la prima vedere. În perioada respectivă, nobilimea rusă nu prezenta ceva omogen. Cel mai important strat a fost compus de aristocrația ereditară, care se afla la slujbă de stat la curtea țarului, administrația civilă centrală ori locală sau militară. Reprezentanții acestui grup au fost posesori ai unor moșieri mari și mii de iobagi, erau incluși în așa-numita Cartea de Catifea din 1687, precum și în alte registre speciale de stat [17, p. 220-234]. Din aceasta rezidă că nu toți boierii și slujitorii veniți cu D. Cantemir au avut posibilitatea de a pretinde la acordarea titlului de nobil rus. Ultima a fost condiționată și de faptul recunoașterii stăpânirii ruse.

După cum am menționat mai sus, nu toți compatrioții lui D. Cantemir au dorit să rămână în Rusia. În schimb, alții, care au luat decizia să se stabilească cu traiul în Rusia, au primit în proprietate peste 680 de gospodării țărănești în regiunile Harkov și Iziium, cere anterior au aparținut general-maiorului Fiodor Șidlovski, căzut în dizgrație, precum și moșiile din regiunea Kursk a guberniei Azov [33, p. 97-98]. Este necesar de menționat că boierii și slujitorii moldoveni nu au intrat imediat în posesia acestor moșii. S-au cerut ani în șir de umblări prin instanțe locale și centrale, zeci de scrisori și adresări până când au obținut documentele necesare care confirmau dreptul de proprietate asupra bunurilor.

Situația s-a schimbat radical în anul 1719, atunci când în urma ucuzului lui Petru I și confirmării din partea Senatului Guvernamental, personal după fiecare proprietar au fost întărite drepturile lor ereditare pe moșii și țărani ce locuiau acolo [17, p. 82]. Așadar, în baza actelor adoptate, toți boierii și slujitorii veniți cu D. Cantemir care au obținut dreptul la proprietate s-au încadrat în nobilimea ereditară rusă, punând începutul clanurilor moldovenești din Rusia. Printre cele mai cunoscute familii de acest gen putem numi dinastiile Aga, Abaza, Apostol-Chigheci, Bantâș, Karaiman-Kulikovski, Ivanenko, Tanski ș.a. Pe parcursul următoarelor decenii, mulți descendenții ai acestor familii au stabilit legături de rudenie cu cele mai vestite familii de aristocrați ruși și ucraineni – Golițan, Lobanov-Rostovski, Passek, Trubețkoi și altele [7, p. 36-38; 13; 18, p. 311-312; 26, p. 3; 39, p. 9].

O trăsătură specifică a acestei perioade constă în aceea că, alături de calea descrisă a integrării boierimii și slujitorilor moldoveni în cadrul nobilimii ruse, prin obținerea titlului la proprietățile mobile și imobile din partea monarhului, a fost și alta – cu mult mai spinoasă și dificilă – efectuarea serviciului civil sau militar rus. O altă trăsătură constă în faptul că pe parcursul următoarelor decenii ale secolului al XVIII-lea nu vom putea găsi un alt exemplu similar de oferire în masă a titlului de

nobil ereditar al Imperiului Rus emigranților din Țara Moldovei. Pretendenții la acest titlu puteau să-l obțină exclusiv individual, în baza meritelor personale în slujba țării sau în urma examinării dosarului, la recomandarea pretendentului în baza deciziilor comisiilor guvernamentale, depuse la Departamentul Heroldiei. Decizia finală aparținea împăratului. În aceste condiții, majoritatea absolută a emigranților moldoveni, care au sosit în Rusia cu documentele ce afirmau apartenența lor la clasa dominantă a Țării Moldovei, puteau miza exclusiv la obținerea dvorenimii personale.

Un alt aflux al emigrației moldovenilor în Imperiul Rus și, totodată, al integrării lor în cadrul nobilimii ruse se referă la anii '20-'30 ai secolului al XVIII-lea. În ultimii ani ai domniei sale, Petru I atribuia multă atenție întăririi securității și apărării frontierei de sud a țării. În acest scop, s-a început construcția așa-numitei linii de frontieră ucrainene [8, p. 69]. Urmarea dispoziției monarhului, s-a pornit completarea regimentelor de cavalerie ale miliției de frontieră. Alături de veterani ai armatei din guberniile Kiev și Azov, în cadrul lor au fost înscrși „ofițeri și ostași de rând din moldoveni, care s-au stabilit cu traiul în Ucraina și sunt buni de serviciul militar” [25, f. 76 verso].

Investigațiile efectuate de noi asupra dosarelor personale ale efectivului acestor regimente, păstrate în fondurile Arhivei Centrale Militare a Rusiei (or. Moscova), ne permit să constatăm că în anii '30 ai secolului al XVIII-lea emigranții din Țara Moldovei făceau serviciul militar în 16 din 20 de regimente existente ale miliției de frontieră [35, p. 110]. De menționat că unele din aceste regimente, cum este regimentul Kursk, au fost conduse de originari moldoveni [25, F. 248, inv. 7, d. 388, f. 663 verso].

Alături de formarea regimentelor de miliție de frontieră, Petru I a început completarea în sudul țării a noilor regimente de cavalerie ușoară – husarii. Urmare a acestei inițiative, pe numele general-gubernatorului Kievului Ivan Trubețkoi imediat au sosit o „mulțime de adresări din partea sârbilor, moldovenilor, muntenilor și altor popoare, de a fi înscrși în aceste formațiuni” [35, p. 113]. Circumstanțele politice și militare au contribuit la extinderea numărului de moldoveni înrolați în armata rusă. Ca rezultat, către a doua jumătate a anilor '30, alături de trei regimente de husari – sârb, georgian și unguresc, în care moldovenii prezentau de la 20 până la 35 la sută din numărul efectivului – a fost completat și regimentul moldovenesc de husari [35, p. 113].

Procesul emigrării moldovenilor în Rusia și înrolării lor în armata rusă s-a intensificat considerabil în timpul războiului ruso-turc din anii 1735-1739. Aceasta a adus la formarea mai multor unități militare compuse din originari ai Țării Moldove și altor popoare din regiune [35, p. 126]. După încheierea războiului, ele, „în semn de recunoștință pentru eforturile depuse pentru binele statului rus”, au fost menținute în cadrul armatei.

Privind constituirea formațiunilor militare na-

ționale în cadrul armatei sale ca o formă a titulării și ocrotirii popoarelor ortodoxe din Balcani, Țara Moldovei și Țara Românească, guvernul rus întreprindea diferite măsuri pentru integrarea lor socială și întărirea stării materiale. Spre exemplu, la 25 august 1740, Senatul Guvernamental, în baza ucazului imperial, a emis o dispoziție conform căreia: „Moldovenilor, ostașilor de rând și ofițerilor, li se permite procurarea și obținerea caselor și moșiilor în Ucraina, anterior solicitând de la ei jurământul de cetățenie” [27, p. 174]. Același document permitea moldovenilor, sosiți în Rusia, procurarea moșiilor și caselor fără „condiții de a se angaja în serviciul civil sau militar” [27, 174]. Plus la cele menționate, lor li se permitea deplasarea liberă în interiorul și în afara țării, dreptul de a procura bunuri mobile și imobile. Ei se bucurau de eliberarea de achitarea impozitelor de stat pe 3-5 ani [28, p. 85].

Următoarea perioadă în procesul de emigrație și de integrare a moldovenilor în societatea rusă se referă la a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. În cea mai mare parte, acest proces a fost determinat de următorii factori obiectivi. Teritoriul de sud al Rusiei, fiind la frontieră cu Hanatul Crimeii și Imperiul Otoman, a fost aproape nepopulat și cel mai slab protejat. În perspectiva conflictelor politico-militare eventuale între aceste două state, a fost strict necesară întărirea securității lui și fortificarea cu noi cetăți și așezăminte militare. Întru realizarea acestei sarcini, a fost aplicată practica creării regimentelor compuse din grăniceri sârbi, efectuată de guvernul Austriei la sfârșitul secolului al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea.

Începutul înfăptuirii proiectului în viață l-a pus Ivan Horvat, colonel al regimentelor de husari ale armatei austriece. Lui i s-a pus sarcina de a completa din cadrul emigranților sosiți în Rusia din Imperiul Habsburgic două regimente de husari și două de panduri, câte 4 mii de slujitori în fiecare [29, nr. 9919]. Persoanelor nou-venite li se ofereau mai multe înlesniri din partea statului. Lor li se păstrau aceleași ranguri militare pe care le aveau în armata austriacă; pe lângă salarii lor li se dădeau în proprietate case și loturi de pământ. Spre exemplu, celor care dețineau rangul de căpitan li se acordau 100 de ari pentru familie; porucic – 80 de ari. Familiilor ostașilor de rând li se acordau de la 20 până 30 de ari [29, nr. 9921].

Regimentele lui I. Horvat s-au stabilit de-a lungul frontierei de sud-vest a Rusiei, între râulețele Amelnik și Kagarlák, până la revărsarea lor în râul Nipru. Această regiune a fost numită Noua Serbie. Paralel cu ea, a fost instituită și o altă așezare administrativ-teritorială, sub denumirea Slaveano-Serbia.

Înlesnirile și privilegiile economice și sociale oferite de către guvernul rus locuitorilor noilor așezări militare de la frontieră au sporit considerabil creșterea numărului de doritori din Țara Moldovei și alte regiuni din Balcani de a se stabili în Rusia. Ca urmare, mii de moldoveni, munteni, sârbi, muntenegri și alte etnii au exprimat do-

rința de a intra în slujba militară și de a se stabili cu traiul în unitățile teritoriale nou formate [31, d. 2a, f. 394-395]. Multiplele demersuri ale emigranților și circumstanțele politice și militare au determinat aprobarea în anul 1764 de către împărăteasa Ecaterina a II a planului de formare și dezvoltare a guberniei Novorosia. Punctul 4 al capitoului 3 din documentul menționat prescria: „A cele persoane care pe banii proprii vor aduce de peste hotare și vor angaja în serviciul militar rus oameni sănătoși, pregătiți și buni de slujbă vor fi remunerate și promovate în rang. Persoanele care vor aduce 300 de oameni vor primi rang de maior; pentru rangul de căpitan se cereau 150 de oameni; pentru locotenent – 80 de oameni etc.” [21, d. 1132, f. 3 verso-6].

Documentele timpului mărturisesc că majoritatea absolută din emigranții sosiți în Imperiul Rus din Țara Moldovei și angajați în serviciul militar s-au integrat complet în societatea nouă, întemeind numeroase dinastii ale familiilor militare ruse. Mulți din ei au intrat în istoria glorioasă militară a Imperiul Rus. De exemplu, întemeietorul unei dinastii militare, generalul Daniil Șuhanov (Șuhanu) a devenit erou al mai multor războaie din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea. Portretul lui, până în ziua de astăzi, se află în galeria eroilor din Palatul de Iarnă [21, d. 1132, f. 3 verso-6]. Fondatorii altor dinastii militare ruse au fost N. Bulațel, A. Bedreaga, I. Bejenuța, N. Izbaș, P. Nicorița și mulți alții [22, d. 2730, f. 20 verso-21, 68 verso-69; 23, cv. 273, d. 133, f. 45 verso-46; 50 verso-51; 24, d. 533, partea a 2-a 2, f. 49 verso-50; 30, p. 267-268].

A treia categorie de emigranți în Imperiul Rus din Țara Moldovei o constituiau clericii. Spre deosebire de primele două, ea a fost cea mai puțin numeroasă. Totodată, grație studiilor obținute în seminare și alte instituții teologice, cunoașterii, afară de limba maternă, a mai multor limbi străine, le-a oferit posibilitatea să se integreze cu mult mai ușor în societatea rusă, obținând, uneori, posturi înalte în ierarhia bisericească. Printre ei îl putem menționa pe arhimandritul Paisie de la mănăstirea Bisericieni din Roman, venit în Rusia odată cu Cantemir.

O altă persoană proeminentă din cadrul clerului ortodox moldovenesc este Anastasie Condoidi. Preot, apoi călugăr, marele cunoscător al limbilor greacă, latină și italiană a făcut studii la Padova. Contemporanii îl considerau un erudit, „un om cu cunoștințe profunde”. În anul 1711, după eșecul campaniei de la Prut, a plecat în Rusia împreună cu familia Cantemir. În anul 1720 este numit arhimandrit al mănăstirii Spaso-Iaroslavsk. După doi ani, cu numele de Afanasie, a fost numit la Catedrala eparhiei de Vologda și Belozersk. În acest post, în anul 1729, episcopul de Vologda și Belozersk, Afanasie, a pus bazele școlii confesionale slavo-ruse, care a devenit ulterior seminar teologic. A contribuit la înființarea de școli pentru copiii de preoți și dascăli. Mărturiile contemporanilor și documentele vremii vorbesc despre A. Condoidi ca despre un pătămaș bibliofil. Astfel, doar în anul 1724, el a împrumutat spre lectură 63 de cărți de la

Biblioteca Muzeului Kunstkamera (devenită ulterior Biblioteca Academiei de Științe). Biblioteca lui personală număra mai mult de 900 de volume de istorie, filosofie, teologie, geografie, medicină și de alte științe. Pentru acele timpuri, o astfel de bibliotecă reprezenta nu numai o avere intelectuală, dar și o adevărată bogăție materială. La recomandarea lui Teofan Procopovici, în anul 1721, A. Condoidi a devenit membru permanent al Sfântului Sinod – organul ecleziastic suprem în Imperiul Rus până în anul 1918 [9, p. 63; 11, p. 132; 12, p. 40; 14, p. 54; 38, p. 94-95]. După calculele noastre, pe parcursul secolului al XVIII-lea, cel puțin 6 clerici moldoveni au fost ridicați la rangul de arhieru al Bisericii Ortodoxe Ruse.

A patra categorie erau negustorii, cea mai flexibilă și mobilă parte a migranților. Procesul integrării lor în societatea rusă a fost deloc ușor. Deseori, negustorii au fost folosiți de administrația militară locală și centrală în calitate de cercetași, spioni sau informatori despre acțiunile politice și militare efectuate în Crimeea, Imperiul Otoman, Polonia și Imperiul Habsburgic. O bună parte din ei deservea armata rusă în timpul campaniilor militare din timpul războaielor cu turcii și polonezii. În scopul protejării afacerilor lor comerciale, și chiar a vieții, mulți din ei se declarau de etnie greacă.

Cele menționate ne oferă posibilitatea să afirmăm faptul că procesul integrării emigranților din Țara Moldovei în societatea rusă a fost un fenomen complex și multidimensional. Diferite straturi sociale își aveau particularitățile lor în procesul integrării. Totodată, spre deosebire de alte etnii, cum sunt ungurii, germanii, georgienii etc., integrarea moldovenilor a decurs cu mult mai rapid și natural. În cea mai mare parte, acest lucru se datorează factorului identității religioase și cunoașterii limbii bisericești-slavone. Considerăm că un al factor important ce stimula procesul integrării emigranților din Țara Moldovei în societatea rusă a fost conviețuirea lor în așezările militare de frontieră cu reprezentanții altor etnii. Un rol important în intensificarea acestui proces l-a jucat și serviciul militar comun în regimentele de cavalerie ușoară ale armatei ruse.

#### Note

<sup>1</sup> Așa erau numiți susținătorii lui Stanisław Leszczyński, regele Poloniei.

<sup>2</sup> Despre nemulțumirea sa față de compensația primită, Dimitrie Cantemir i-a relatat, într-o conversație particulară, ambasadorului austriac O. Pleier. Acesta, la rândul său, în raportul transmis la Viena comunica: „Când el (D. Cantemir – V. Ț.) a devenit după finalul nefericit al campaniei țarului, un refugiat, i-au fost atribuite doar 1000 de gospodării în Ucraina și 6000 de ruble anual pentru întreținere. Boierii și polcovnicii lui, din care unii au pierdut câte 2000–3000 de gospodării au primit doar câte 300–400, din care erau populate în realitate de-abia 70–80, iar unele dintre acestea mai erau ciuntite și de vecinii ruși [moșieri]. Polcovnicii primesc doar 50 de ruble anual și sunt nevoiți să-și vândă caii, îmbrăcămintea și ar-

mele ca să poată trăi” [1, p. 32-43; 25, F. 32, inv. 5, d. 7, f. 30; 32, p. 18].

<sup>3</sup> Cât privește soarta de mai departe a lui Ion Neculce și aliaților lui vezi [5, p. 80-88].

<sup>4</sup> Pahomie (Șpakovski) s-a născut în primele zile ale lunii iulie 1672, într-o familie de nobili. A fost arhimandritul mănăstirii Bisericieni, cu hramul Bunei Vestiri, din orașul moldovenesc Roman. În 1711 a fost de partea lui Dimitrie Cantemir, susținând alianța politico-militară cu Rusia. După înfrângerea de la Stănilești a emigrat în Rusia împreună cu domnitorul și alte câteva mii de moldoveni.

#### Referințe bibliografice

1. Artamonov V. A., Constantinov V. Încercarea de trecere a lui Dimitrie Cantemir sub protectorat austriac în anul 1715. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 1-2. Chișinău, 2001, p. 32-43.
2. Dragnev D. Domnitorii Țării Moldovei. Studii. Dimitrie Cantemir. Chișinău, 2005.
3. Ion Neculce. Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău, 1991.
4. Russev E. M. Cronografia moldovenească din veacurile XV–XVIII. Chișinău, 1977, p. 362.
5. Tvircun V. Formational ways of Moldovan genesis in the Russian nobility of the 18-th century. In: Cogito. Vol. III Nr.1. March. București, 2011, p. 80-88.
6. Архив внешней политики Российской империи. Фонд. Сношения России с Сербией и Черногорией. 1751–1752 г. inv. 86/1, d. 2a, f. 394-395.
7. Бантыш-Каменский Д. Н. Энциклопедия знаменитых россиян. М., 2008.
8. Гербель Н. Изюмский слободской казачий полк. 1651–1765 гг. СПб., 1852.
9. Иваск У. Г. Частные библиотеки в России. In: Русский библиофил. СПб., 1911, № 3.
10. Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII – первой половине XIX в. (1719–1858 гг.). М., 1976.
11. Камкин А. В. Сельское приходское духовенство европейского Севера России в XVIII веке. In: Российская история. № 3. М., 2009.
12. Летопись Библиотеки Академии наук. СПб., 2006. Т. 1. 1714–1900 гг.
13. Лобанов-Ростовский А. Б. Русская родословная книга. Т. 1. СПб., 1895.
14. Майков Л. Н. Княжна Мария Кантемирова. In: Русская старина. Т. XXVII. М., 1897.
15. Миронов Б. Н. Социальная история России. Т. 1. СПб., 2000.
16. Мохов Н. А. Дружба ковалась веками. Кишинев, 1980.
17. Павлов-Сильванский Н. Государевы служилые люди. Происхождение русского дворянства. СПб., 1898.
18. Петров П. Н. История родов российского дворянства. Т. 2. М., 1991.
19. Письма и бумаги императора Петра Великого. Т. XI. Вып. 2. М., 1977.
20. Полное Собрание Законов Российской импе-



рии. Т. XIII. СПб., 1830.

21. Российский государственный военно-исторический архив, Ф. 1, inv. 1, d. 1132.

22. Российский государственный военно-исторический архив, Ф. 489, inv. 1, d. 2730.

23. Российский государственный военно-исторический архив, Ф. 52, inv. 1/194, св. 273, d. 133.

24. Российский государственный военно-исторический архив, Ф. 52, inv. 1/194, d. 533, partea 2.

25. Российский Государственный архив древних актов, Ф. 77, inv. 1, d. 4.

26. Русский Биографический Словарь. Т. 1. Аарон – Александр II. СПб., 1896.

27. Сенатский Архив. Т. 2. СПб., 1889.

28. Слабченко М. Военная служба в Малороссии XVIII столетия. In: Военно-Исторический Вестник. № 4. Киев, 1913.

29. Фельдмаршал граф Б. П. Шереметев. Военно-походный журнал 1711–1712 гг. / Под ред. Мышлаевского А. З. СПб., 1898.

30. Цвиркун В. И. Витражи. Chișinău, 2006.

31. Цвиркун В. И. Ион Некулче в России. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 2 (14). Chișinău, 1993.

32. Цвиркун В. И. Легенды и вымыслы о жизни и деятельности Димитрия Кантемира в России. In: Revistă de istorie a Moldovei. Nr. 2(18). Chișinău: Știința. 1994.

33. Цвиркун В. И. Материалы относящиеся к истории молдавских семей, которые выехали с Дмитрием Кантемиром в Россию. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 2. Chișinău, 2007.

34. Цвиркун В. И. Молдаване в русской армии в 1-й четверти XVIII в. In: Военно-исторический журнал, № 12. М.: Воениздат, 1984, p. 79-81.

35. Цвиркун В. И. Молдавские формирования в русской армии в первой половине XVIII века. Кишинев, 1988.

36. Цвиркун В. И. Пути формирования молдавских родов российского дворянства в XVIII веке. In: Историческое пространство. Проблемы истории стран СНГ. № 1. М., 2009, p. 36-45

37. Чистович И. А. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868.

38. Шишмарев В. Ф. Романские поселения на юге России. Л., 1975.

39. Энциклопедический Словарь. Брокгауз и Ефрон. Биографии. Т. 1. М., 1991.

### References

1. Artamonov V. A., Constantinov V. Încercarea de trecere a lui Dimitrie Cantemir sub protectorat austriac în anul 1715. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 1-2. Chișinău, 2001, p. 32-43.

2. Dragnev D. Domnitorii Țării Moldovei. Studii. Dimitrie Cantemir. Chișinău, 2005.

3. Ion Neculce. Letopisețul Țării Moldovei. Chișinău, 1991.

4. Russev E. M. Cronografia moldovenească din veacurile XV–XVIII. Chișinău, 1977.

5. Tvircun V. Formational ways of Moldovan genesis in the Russian nobility of the 18-th century. In: Cogito. Vol. III Nr.1. March. București, 2011, p. 80-88.

6. Arhiv vneshnei politiki Rossiyskoi imperii. Fond. Snoshenia Rossii s Serbiei i Chernogoriey. 1751–1752 gody. Opisi. 86/1, Delo 2a.

7. Bantsh-Kamenskiy D. N. Entsiklopedia zname-nitzh rossian. M., 2008.

8. Gerbeli N. Iziurnskiy slobodskoi kazachiy polk. 1651–1765 gg. SPb., 1852.

9. Ivask U. G. Chastnye biblioteki v Rossii. In: Russkii bibliofil. SPb., 1911, № 3.

10. Kabuzan V. M. Zaselenie Novorossii (Ekaterinoslavskoi i Hersonskoi gubernii) v XVIII – pervoi polovine XIX vekov. (1719–1858 gg.). M., 1976.

11. Kamkin A. V. Seliskoe prihodskoe duhovenstvo evropeiskogo Severa Rossii v XVIII veke. In: Rossiyskaia istoria. № 3. M., 2009.

12. Letopisi Biblioteki Akademii nauk. SPb., 2006. T. 1. 1714–1900 gg.

13. Lobanov-Rostovskii A. B. Russkaia rodoslovnaia kniga. T. 1. SPb., 1895.

14. Maikov L. N. Kneajna Maria Kantemirova. In: Russkaia starina. T. XXVII. M., 1897.

15. Mironov B. N. Sotsialnaia istoria Rossii. T. 1. SPb., 2000.

16. Mohov N. A. Drujba kovalasi verami. Chișinău, 1980.

17. Pavlov-Silivanskii N. Gosudarevy slujilye liudi. Proishojdenie russkogo dvoreanstva. SPb., 1898, p. 220-234.

18. Petrov P. N. Istoria rodov rossiiskogo dvorianstva. T. 2. M., 1991.

19. Pisima I Bumagi imperatora Petra Velikogo. T. XI, Vyp. 2. M., 1977.

20. Polnoe Sobranie Zakonov Rossiiskoi Imperii. T. XIII. SPb., 1830.

21. Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskiy arhiv, F. 1, inv 1, d. 1132.

22. Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskiy arhiv, F. 489, inv. 1, d. 2730.

23. Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskiy arhiv, F. 52, inv 1/194, sveazka 273, d. 133.

24. Rossiyskii gosudarstvennyi voenno-istoricheskiy arhiv, F. 52, inv 1/194, d. 533, partea 2.

25. Rossiyskii gosudarstvennyi arhiv drevnih aktov, F. 77, inv 1, d. 4.

26. Russkii Biograficheski Slovari. T. 1. Aaron – Alexandr II. SPb., 1896.

27. Senatskii Arhiv. T. 2. SPb., 1889.

28. Slabchenko M. Voennaia slujba v Malorossii XVIII stoletia. In: Voенно-Iсторический vestnik. № 4. Kiev, 1913.

29. Felidmarshal graf B. P. Sheremetev. Voенно-poходnyi jurnal 1711–1712 godov / Pod redaktsiei Myshlaevskogo A. Z. SPb., 1898.

30. Tsvircun V. I. Vitralii. Chișinău, 2006.

31. Tsvircun V. I. Ion Nekulche v Rossii. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 2 (14). Chișinău, 1993.

32. Tsvircun V. I. Legendy i vymysly o jizni i deiatelnosti Dimitria Kantemira v Rossii. In: Revistă de istorie a Moldovei. Nr. 2(18). Chișinău: Știința, 1994.

33. Tsvircun V. I. Materialy odnosiasiesea k istorii moldavskih semei, kotorye vyehali s Dmitriem Kante-mirom v Rossiu. In: Revista de istorie a Moldovei. Nr. 2. Chișinău, 2007.

34. Tsvircun V. I. Moldavane v russkoi armii v 1-oi chetverti XVIII veka. In: Voenno-istoricheskii jurnal, № 12. M.: Voenizdat, 1984, p. 79-81.

35. Tsvircun V. I. Moldavskie formirovania v russkoi armii v pervoi polovine XVIII veka. Kishinev, 1988.

36. Tsvircun V. I. Puti formirovania moldavskih ro-dov rossiiskogo dvorianstva v XVIII veke. In: Istoricheskoe prostranstvo. Problemy istorii stran SNG. № 1. M., 2009, p. 36-45.

37. Ghistovichi I. A. Feofan Prokopovichi I ego vre-mea. SPb., 1868.

38. Shishmariov V.F. Romanskie poselenia na Iuge Rossii. L., 1975,

39. Entsiklopedicheskii Slovare. Brokgauz i Efron. Bi-ografii. T. 1. M., 1991.

**Victor Țvircun** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în pedagogie, profesor universitar, coordonator al Secției Științe Umanistice și Arte al Academiei de Științe a Moldovei.

**Виктор Цвиркун** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат педагогике, профессор уни-верситар, координатор Секции гуманитарных наук и искусства Академии наук Молдовы.

**Victor Tsvirkun** (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in Pedagogical studies, University Professor, Coordinator of the Department of Humanities and Arts of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** tvircun\_victor@yahoo.com

*Александр ПОНОМАРЕВ*

## СВЕДЕНИЯ О ЦЕРКВЯХ ДНЕСТРОВСКО-БУГСКОГО МЕЖДУРЕЧЬЯ КОНЦА XVIII В.

### Rezumat

#### Considerațiuni despre bisericile din interfluviul Bug și Nistru la sfârșitul secolului al XVIII-lea

În articol este publicat documentul de arhivă care prezintă datele despre înființarea bisericilor în Ucraina Hanească în anii 1760–1790. Se analizează problema datării ridicării construcțiilor bisericilor, insuficiența bazei izvoristice, se menționează importanța cercetării complexe a tematicii date.

**Cuvinte-cheie:** Ucraina Hanească, biserici, mitropolia din Proilavia, грамоте.

### Резюме

#### Сведения о церквях Днестровско-Бугского междуречья конца XVIII в.

В данной статье вводится в научный оборот документ, в котором освещается время постройки церкви в Ханской Украине в 1760–1790-х гг. Рассматривается проблематика датировки основания храмов, подчеркивается недостаточность источниковедческой базы, отмечается важность комплексного исследования данной проблематики.

**Ключевые слова:** Ханская Украина, церкви, Проилавская митрополия, грамоты.

### Summary

#### Information of churches in the area between the rivers of Dniester and Bug at the end of the XVIII century

The article introduces an archival document, which highlights data about the construction of churches in Khan Ukraine in 1760s – 1790s. The issues of dating the construction of the church buildings, lack of a source base, the importance of a complex research of the topic are analysed.

**Key words:** Khan Ukraine, church, Proilavskaya archdiocese, letters.

В фонде V (Одесское общество истории и древностей) Института рукописи Национальной библиотеки им. В. И. Вернадского Академии наук Украины (далее – ИР НБУВ) в рукописных сборниках, где отложились копии середины XIX в. документов различного времени, но в основном XVIII в., среди прочего хранятся две «Ведомости...» о церквях Ханской Украины (Голта, Дубоссары, Балта, Ананьев и др.).

Одна «Ведомость...» показывает состояние церкви после 18 сентября 1794 г. и после 20 апреля 1795 г. и, соответственно, имеет больше записей о времени постройки храмов, чем другая нижеуказанная. Вторая «Ведомость...», составленная на основании консисторского указа от 18.09.1794 г., охватывает период до апреля 1795 г., поскольку в тексте встречаются все же сведения о церквях и за 1795 г.

Оба документа представляют собой любительские копии с незначительными описками, но для удобства чтения мы остановились на расположении текста в виде рукописного перечня, вместо разграфленной таблицы. В случае сложности прочтения топонима мы даем дублетное название из первого документа, несколько отличающееся от публикуемого (что обусловлено, по нашему мнению, разной орфоэпической традицией писарей и копиистов).

Оригиналы этих документов, судя по названию, должны были храниться в Екатеринославской духовной консистории, но в годы Второй мировой войны большинство дореволюционных фондов погибло<sup>1</sup>. Однако еще до того в 1837 г. часть документов из Екатеринославской консистории была передана в Херсонскую консисторию. Они затем отложились в Одесском губернском архиве [6, с. 3].

Исходя из этого (пожары, многократные перемещения архивных дел), поиск оригинальных консисторских документов Екатеринославской епархии, к юрисдикции которой в 1790-е гг. относились земли Ханской Украины и Очаковской округи, не имеет больших перспектив.

Делопроизводственное название документа говорит о том, что «Ведомость...» была составлена в Дубоссарском духовном правлении, по указу Екатеринославской духовной консистории от 18 сентября 1794 г., на основании данных, представленных священниками местечек и слобод. Этот документ содержит информацию о населенном пункте, названии храма, а также о том, когда и с чьего позволения он был заложен, построен и освящен. В некоторых местах ключевые слова «заложен», «построен», «освящен», очевидно, пропущены переписчиком, поэтому даже наличие точной даты не дает ясного понимания, о чем все же идет речь – о времени закладки церкви или окончания постройки.

Вместе с тем, предлагаемый документ, бесспорно, имеет большое значение для истории Украины и Республики Молдова, поскольку время закладки или построения церковей дает более-менее точное представление и о времени основания селений. Однако этот принцип не работает, когда речь идет о населенных пунктах более раннего периода (Дубоссары, Очаков, Голта и др.), где церкви существовали и ранее, а новые были перестроены из мусульманских мечетей.

В историографии уже предпринимались попытки систематизировать знания о культово-религиозных сооружениях Бессарабии, но работы по этому вопросу относились уже ко времени установления российской юрисдикции в крае [8, с. 89-96, 231-296] или же речь шла о «построенных до присоединения <...> к России, и в первое время по присоединении», причем обе работы не затрагивают территорию Левобережья Днестра [4].

Среди лиц, которые дали разрешение на возве-

дение храмов, следует выделить митрополита Екатеринославского и Херсоно-Таврического Гавриила (Бэнулеску-Бодони) (1793–1799), архиепископа Амвросия (Серебренникова) (1786–1792), а также Проилавских митрополитов Даниила, Иоакима и Кирилла. Среди этих духовных пастырей наибольшее количество культовых сооружений в Ханской Украине благословил митрополит Даниил, – в Муловатом (Меловатом), Дороцком, Магале, Погребях, Кучиерах и Демкове [6, с. 3].

Поскольку юрисдикция Проилавского митрополита в XVIII в. распространялась на Ханскую Украину [6, с. 12; 12, с. 96], то самые ранние упоминания о закладке церковей касаются именно тех селений, которые были в юрисдикции Проилавских митрополитов: с. Муловатое (1762)<sup>2</sup>; с. Дороцкое (1768); с. Магала (1770); с. Погребы (1771); с. Кочиеры (1772); с. Буторы (1773); с. Кошница (1773); с. Ананьев (1774); с. Гарагоши (1779); г. Дубоссары (1780); с. Глиная (1784) и др.

История Проилавской митрополии из-за слабой источниковой базы недостаточно исследована в современной историографии, поэтому коротко остановимся на вопросе о ставленных грамотах, о которых упоминает в своей работе еще протоиерей Арсений Лебединцев [6, с. 1-22].

С помощью этих грамот можно проследить наличие (но не основание) храмов в этом регионе. Так, в одной из грамот (от 27 мая 1767 г.), выданных митрополитом Проилавским Даниилом, выходец из Украины Роман Слипич был посвящен в священники с. Пасицелы. В документе сказано, что он был произведен «сперва чтецом, иподьяконом, дьяконом и совершенным священником здесь в святой нашей митрополии Табасарской (Дубоссарской – А. П.), в церкви Успения Пресвятыя Богородицы, и приход ему определили в селѣ Пасацелѣ, в церквѣ верховных воевод Михаила и Гавриила, и дали ему позволение крестить, венчать и прочее церковные службы отправлять»<sup>3</sup>.

Соответственно, на 1767 г. в с. Пасицелы фигурирует церковь Архангелов Михаила и Гавриила, тогда как в «Ведомости...» указана лишь церковь Св. Николая, которая была заложена в 1791 г. и освящена годом позже. Касательно Дубоссарской соборной церкви указан год постройки – 1780. Все это свидетельствует о слабой верификации «Ведомости...». Хотя, по нашему мнению, в «Ведомости...» речь может идти о капитальных строениях (к сожалению, материал постройки нигде, кроме Очаковской церкви, не указан), а в ставленных грамотах, очевидно, упоминаются деревянные церкви, которые со временем были заменены на каменные.

Получение от молдавских митрополитов ставленных грамот на священство в XVIII в. было распространено среди православных соискателей этого сана – выходцев из Правобережной Украины. Та-

кие грамоты признавались Российской православной церковью также для выходцев из Румынских княжеств и Речи Посполитой. В 1770 г. у восьми из 13 молдавских священников, желающих перебраться в Украину, были грамоты, выданные «Ренским (Проилавским) митрополитом Даниилом»<sup>4</sup>.

Любопытно, что титулатура митрополита менялась. В 1767 г. ставленная грамота гласит: «Данил, Божию милостию, митрополит Проилавии, Томарова околичностей рек Дуная и Днестра и Украины»<sup>5</sup>. В 1769 г. титул звучал так: «Даниил, милостью Божьей, митрополит Проилавии, Томарова, Хотина, всех околичностей Дуная, всей Бессарабии и Ханской Украины» [11, с. 116]. В 1772 г. в одной из грамот к титулатуре митрополита было добавлено слово «Измаила» [11, с. 117].

Публикуемый документ, в комплексе с упомянутыми ставленными грамотами и другими документами по истории Проилавской митрополии, позволит шире осветить малоизученную историю церковного строительства в Ханской Украине.

Возвращаясь к «Ведомостям...», необходимо отметить, что выявленные нами разночтения в двух документах состоят в том, что в публикуемом списке нет упоминания следующих пяти церквей, хотя только последняя из них относится к 1795 г.

Это церковь Св. Архистратига Михаила «в селении Гандрабурах», которая заложена в 1790 г., церкви в слободах действительного статского советника Стурзы: в Окнах – Великомученика Димитрия, в Косах – Св. Иоанна Богослова, в Бирзулово – Успения Пресвятой Богородицы (все три заложены в 1792 г.), а также церковь Св. Андрея Первозванного «в крепости строеной на рубежу (!) Главной при [р.] Ботне», заложена 15 апреля 1795 г. Всего в публикуемой «Ведомости...» речь идет о 72 церквях и 70 населенных пунктах. В первом списке указано больше, учитывая вышеуказанные разночтения.

При подготовке публикации в документе максимально были сохранены орфография и пунктуация, а также подчеркивания. Твердый знак опущен, из дореформенного правописания оставлен только «ять», явные пропуски там, где этого требовал контекст, дополнены вставками в квадратных скобках, сокращения раскрыты.

*Въдомость учиненна в Дубосарском Духовном Правлении, по силъ указа Екатеринославской Духовной Консистории, изшедшаго [1]794-го году сентября 18 дня состоявшегось из представленных от благочинных въдомостей, в каких именно мѣстечках и слободах и селах казенных и помещичьих имѣются церкви, в какие именовании с чьего позволения, и в каком году построены, а из ново-строющихся, также с чьего позволения строятся и към заложены*

1. В городѣ Дубосарах Соборная церковь Успения Пресвятыя Богородицы, 1780-го году постро-

ена. С позволения преосвященного митрополита Иоакима Проевлава.

2. В селении Дунгѣ заложена церковь во имя Святого Николая Чудотворца 1790-го году, а построением кончена 1791-го года. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

3. В селении Переритой во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1789-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

4. В селении Дороцкой во имя Святого Архистратига Михаила, 1768-го году заложена. С позволения покойного преосвященного митрополита Даниила Проивлава.

5. В селении Чорной во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1790-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

6. В селении Шипкѣ во имя Святого Николая Чудотворца заложена 1793-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

7. В селении Малаештах во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1790-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

8. В селении Тей заложена вновь намѣсто обветшалой Святого Архистратига Михаила, в тож именованія новая, 1793-го году, покойным протопопом Филофеем Владевичем, самим собою.

9. В селении Спей во имя Святого Николая Чудотворца заложена 1789-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

10. В селении Токмазѣй во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1790-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

11. В селении Буторах во имя Святого Архистратига Михаила 1773-го году заложена. С позволения преосвященного митрополита Иоакима Проивлава.

12. В селении Кошницы во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1773-го году. С позволения преосвященного митрополита Иоакима Проевлава.

13. В селении Погребах во имя Святого Архистратига Михаила заложена 1771-го году. С позволения преосвященного митрополита Даниила Проевлава.

14. В селении Магилѣ<sup>6</sup> во имя Святого Архистратига Михайла в 1770-го году заложена. С позволения преосвященного митрополита Даниила Проевлава.

15. В селении Коржовом во имя Успения Пресвятыя Богородицы заложена 1789-го году. С позволения [покойного] преосвященного Амвросия архиепископа.

16. В селении Кочиерах во имя Святого Архи-

стратига Михаила 1772-го году заложена. С позволения преосвященного митрополита Даниила Проевлава.

17. В селении Муловатой во имя Успения Богоматери заложена 1762-го году. С позволения преосвященного митрополита Даниила Проевлава.

18. В селении Рогах во имя Рождества Пресвятыя Богородицы 1790-го году заложена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

19. В селении Гоянах во имя Святого Николая Чудотворца заложена, построена и освящена 1790-[го] году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

20. В селении Биляков<sup>7</sup> заложена вновь на место старой во имя Святого Архангела Михаила протопопом Иоанном Глижинским 1794-го году. С позволения его високопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, и постройкою уже кончена того же [1]794-го года.

21. В селении Терновки во имя Преподобной Парасковей [заложена?] 1790-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, а на мѣсто оной уже обветшавшей с позволения его високопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Хер.[сониса Таврического], [1] 794-го году заложена в тож наименование протопопом Иоанном Глижинским.

22. В селении Суклей, где нынѣ уѣздной город Тирасполь во имя Святителя Христова Николая 1792-го году заложена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

23. В селении Гарагошах во имя Святителя Христова Николая 1779-го году заложена. С позволения преосвященного митрополита Кирила Проевлава.

24. В селении Слободзьеи во имя Святого Архистратига Михаила 1792-го году выстроена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

25. В селении Чобручах во имя Покрова Пресвятыя Богородицы 1790-го году выстроена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

26. В селении Глиной во имя Святителя Христова Николая 1792-го году выстроена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

27. В селении Короткой во имя Покров Пресвятыя Богородицы 1792-го году выстроена. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

28. В селении Незавертайловки во имя Покров Пресвятыя Богородицы заложена 1793-го покойным протопопом Филофеем Владевичем. Строением же кончена 1794-го году. С чьего ж позволения заложена неизвестно, а освященна 1795-[го] году с дозволения его високопреосвященства Гавриила

митрополита [Екатеринославского и Херсониса Таврического].

29. В селении Яски во имя Святого Великомученика Георгия выстроена 1780-го году. С позволения преосвященного митрополита Кирила Проевлава.

30. В селении Биляевки во имя Успения Пресвятыя Богородицы выстроена 1791-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

31. В селении Николаевки Днѣстровой во имя Святителя Христова Николая выстроена 1791-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

32. В слободѣ господина подполковника Константина Филодорова заложена вновь церковь во имя Святых Равноапостольных царей Константина и Елены 1794-го году мая 19-го дня. С позволения его високопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

33. В селении Глиной во имя Святого Великомученика Димитрия выстроена 1784-го году. С позволения преосвященного митрополита Кирила Проевлава.

34. В селении Дойбанах<sup>8</sup> во имя Святого Архистратига Михаила [заложена?] 1792-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, а освящена 1794-го году. С позволения его високопреосвященства Гавриила митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

35. В селении Дубовой во имя Святого Архистратига Михаила [заложена?] 1790-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

36. В слободѣ господина бригадира Катаржия заложена церковь во имя Святого Пророка Илии 1789-го году, освящена 1790-го [году]. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

37. В слободѣ онаго же господина Катаржия Малаештах во имя Святого Николая Чудотворца [заложена?] 1792-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, освящена 1794-го году с позволения его високопреосвященства Гавриила митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

38. В селении Гидиримѣ во имя Успения Пресвятыя Богородицы [заложена?] 1792-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

39. В селении Пацицелах<sup>9</sup> во имя Святого Николая заложена 1791-го году, а освящена 1792-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

40. В местечке Балтъ во имя Святого Николая [заложена?] 1792-го году. С позволения покойного

преосвященного Амвросия архиепископа.

41. В селении Перелѣтой во имя Святого Архистратига Михаила [заложена?] 1792-го году. С позволения преосвященного архиепископа Даниила Ренского<sup>10</sup>, но в каком году построена никто не известен.

42. В селении Ясиновой во имя Покрова Пресвятой Богородицы [заложена?] 1791-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

43. В селении Точиловой во имя Покрова Пресвятой Богородицы 1791-го году заложена с позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, а освященна 1794-го году с позволения его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

44. В селении Липецком во имя Архистратига Михаила [заложена?] 1790-[го] году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

45. В селении Валеоцулево<sup>11</sup> во имя Святого Николая [заложена?] 1791-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

46. В слободѣ господина подполковника Марка Гаюса Кошарки во имя Святого Апостола и Евангелиста Марка заложена 1792-го году. С позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, а освященна [1]793-[го] году с позволения его высокопреосвященства Гавриила, митрополита [Екатеринославского и Херсониса Таврического], протопопом Филофеем Владевичем.

47. В слободѣ преосвященного архиепископа Иосифа арменского Василиевки во имя Святого Василия Великого [заложена?] 1794-го году по дозволению его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического.

48. В слободѣ онаго ж преосвященного архиепископа арменского Захаровкѣ, во имя Святого Пророка Захарии [заложена?] 1794-го году по дозволению его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического.

49. В слободѣ онаго ж преосвященного архиепископа арменского Иосиповки, во имя Святого Проповедника Иосифа Ариматейского [заложена?] 1794-го году по дозволению его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического.

50. В слободѣ Господина премьер-майора Георгия Гиржева во имя Святого Георгия Победоносца [заложена?] 1792-го году по словесному повелению покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

51. В слободѣ господина подполковника Марка Гаюса Анастасиевки во имя Святыя Великомученицы Анастасии, с чьего позволения заложена по

дѣлам не значится, а освященна 1794-го году с позволения его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

52. В слободѣ господина секунд-майора Ремара Ремаровки<sup>12</sup> во имя Иоанна Крестителя [заложена?] 1792-го году заложена по дозволению покойного преосвященного Амвросия архиепископа.

53. В слободѣ господина подполковника Бузина Бузовки во имя Святого Архистратига Михаила заложена вновь 1797-го года, по дозволению его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

54. В селении Гвоздавки во имя Святого Архистратига Михаила.

55. В селении Бобрикѣ во имя Рождества Пресвятыя Богородицы.

56. В селении Кривом Озирѣ во имя Великомученицы Параскевии.

57. В селении Сировой во имя Святого Архистратига Михаила.

58. В селении Кумаровой во имя Святого Великомученика Димитрия.

59. В селении Голтѣ во имя Святителя Николая заложена 1790-го году с позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа, а освященна с позволения его высокопреосвященства Гавриила митрополита [Екатеринославского и Херсониса Таврического].

Всѣ сии пять сего 1795-го году: Гвоздавская, Бобрицкая, Кривого Озера, Сировой, Кумаровой встроены 1793-го году по дозволению покойного господина генерал-майора правителя Екатеринославского наместничества и кавалера Василия Васильевича Каховского, но еще не освященны.

60. В селении Ананьевом во имя Святого Николая [заложена?] 1774-го году. С позволения митрополита Иоакима Проевлага.

61. В слободѣ господина от армии пример-майора, Донского Войска полковника Бокова Меланкѣ во имя Покров Богоматери заложена 1792-го году, но с чьего позволения по дѣлам не явствует, и освященна того ж 1793-го году покойным протопопом Филофеем Владевичем, с чьего ж повеления також по дѣлам не явствует.

62. В слободѣ госпожи провиантмейстерши Струковой Журавки, во имя Покров Богоматери освященна [1]794-го году по дозволению его высокопреосвященства Гавриила митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским, а когда, и с чьего позволения заложена по дѣлам не значится.

63. В слободѣ господ майоров Ивана и Михайла Каховских Ахмичетной, заложеной вновь во имя Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова, 1794-го года по дозволению его высокопреосвящен-

ства Гавриила митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

64. В городѣ Очаковѣ во имя Святого Николая в турецкой мечети посвящена с позволения покойного преосвященного Амвросия архиепископа 1792-го году ноября 8-го дня протопопом Иоанном Богдановичем.

65. В оном же городѣ Очаковѣ Греческая во имя Святителя Николая. Каменная с оградой каменною, и одним каменным домом, сооружена самими прихожанами, а освящена с повеления покойного преосвященного Амвросия архиепископа, протопопом Богдановичем 1792-го году ноября 9-го дня.

66. В слободѣ господина выщ-адмирала и разных орденов кавалера Николая Семеновича Морд[в]инова называемой Коренихи во имя Святителя Николая. Сооружена с позволения преосвященного епископа Иона, а освящена по дозволению его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, 1794-го года, ноября 19-го дня благочинным священником Иоанном Обламским.

67. В слободѣ господина полковника и кавалера Грибовского, называемой Ташина, заложена вновь во имя Святые Троицы благочинным священником Иоанном Обламским с позволения его высокопреосвященства Гавриила, митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического 1794-го года Августа 4-го дня.

68. В слободѣ господина генерал-майора Василия Ивановича Турчанинова строится церковь, с чьего позволения и в какое наименование неизвестно.

69. В слободе господина подполковника Куриса Покровской во имя Покрова Пресвятыя Богородицы заложена 1793-го году, и освящена 1794-го году, по дозволению его высокопреосвященства Гавриила митрополита Екатеринославского и Херсониса Таврического, протопопом Иоанном Глижинским.

70. В городе Дубосарах во имя Всѣх Святых.

71. В слободѣ господина генерала-порутчика и разных орденов кавалѣра князя Григория Семеновича Волконского во именование Святые Троицы.

72. В слободе господина канцелярии совѣтника и кавалѣра Андрея Алтесты Валановой во имя Святителя Христова Николая.

73. Изваяние означенных трех церквей Всех Святых, Троицкой и Николаевской хотя и последовали из Екатеринославской духовной консистории, указы, однако донынѣ не доложены.

Подлинную подписали

Протопоп Иоанн Глижинский

Канцелярист Мирон Конотопов

*ИР НБУВ, ф. V. ед. хр. 540, л. 319-324. Копия.*

### Примечания

<sup>1</sup> Из многотысячных дел Ф. 106 (Екатеринославская духовная консистория) в Днепропетровске на сегодня сохранилось лишь 309. В: Державний архів Дніпропетровської області. Путівник. Т. 1. Дніпропетровськ, 2009. С. 46.

<sup>2</sup> Арсений Лебединцев указывает 1761 г.

<sup>3</sup> ЦГИАК Украины, ф. 59, оп. 1, д. 5289, л. 2.

<sup>4</sup> ЦГИАК Украины, ф. 59, оп. 1, д. 6255, л. 3-3 об.

<sup>5</sup> ЦГИАК Украины, ф. 59, оп. 1, д. 5289, л. 2.

<sup>6</sup> В Магали. См.: ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 530, л. 300 об.

<sup>7</sup> В Бѣликовѣ. См.: ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 530, л. 301.

<sup>8</sup> В Долбанах. См.: ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 530, л. 301 об.

<sup>9</sup> В Пацыцелах. См.: ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 530, л. 302. Ныне – село Пасицелы Балтского района Одесской области.

<sup>10</sup> Ренийского, то есть Проилавского.

<sup>11</sup> Правильно: Валегуцулово. Теперь село Долинское Ананьевского района Одесской области.

<sup>12</sup> Ремаря в Ремаревкѣ. См.: ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 530, л. 302 об.

### Литература

1. ИР НБУВ, ф. V, ед. хр. 540, л. 319-324.
2. ЦГИАК Украины, ф. 59, оп. 1, д. 5289, л. 2.
3. ЦГИАК Украины, ф. 59, оп. 1, д. 6255, л. 3-3 об.
4. Курдиновский В. Список древнейших церквей Бессарабской губернии. В: Кишиневские епархиальные ведомости, 1907, №№ 3, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50.
5. Лебединцев А. Ханская Украина. В: Записки Одесского общества истории и древностей. Т. XXXI. 1913.
6. Лебединцев В. Ханская Украина (репринт). Москва–Берлин, 2015.
7. Халиппа И. Н. Мечети, превращенные в церкви в пределах Бессарабии (1808–13 гг.). В: Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии. Т. I. Кишинев, 1900.
8. Халиппа И. Н. Сведения о состоянии церквей Бессарабии 1812–1813 гг. В: Труды Бессарабской губернской ученой архивной комиссии. Т. III. Кишинев, 1907.
9. Magola A. Daniil, al 18-lea mitropolit al Proilaviei. In: Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003.
10. Magola A. Mitropolia Proilaviei: o scurtă prezentare. In: Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003.

### References

1. IR NBUV, f. V, ed. khr. 540, l. 319-324.
2. TsGIAK Ukrainy, f. 59, op. 1, d. 5289, l. 2.
3. TsGIAK Ukrainy, f. 59, op. 1, d. 6255, l. 3-3 ob.
4. Kurdinovskiy V. Spisok drevneyshikh tserkvey Bessarabskoy gubernii. In: Kishinevskie eparkhial'nye ведомosti, 1907, №№ 3, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 50.
5. Lebedintsev A. Khanskaya Ukraina. In: Zapiski Odesskogo obshchestva istorii i drevnostey. T. XXXI. 1913.
6. Lebedintsev V. Khanskaya Ukraina (reprint).



Moskva–Berlin, 2015.

7. Khalippa I. N. Mecheti, prevrashchennye v tserkvi v predelakh Bessarabii (1808–13 gg.). In: Trudy Bessarabskoy gubernskoy uchenoy arkhivnoy komissii. T. I. Kishinev, 1900.

8. Khalippa I. N. Svedeniya o sostoyanii tserkvey Bessarabii 1812–1813 gg. In: Trudy Bessarabskoy gubernskoy uchenoy arkhivnoy komissii. T. III. Kishinev, 1907.

9. Magola A. Daniil, al 18-lea mitropolit al Proilaviei. In: Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003.

10. Magola A. Mitropolia Proilaviei: o scurtă

prezentare. In: Patrimoniul cultural al județului Tighina. Chișinău, 2003.

**Alexandr Ponomariov** (Kiev, Ucraina). Doctor în istorie, Arhiva Istorică Centrală de Stat din Ucraina.

**Александр Пономарёв** (Киев, Украина). Кандидат исторических наук, Центральный государственный исторический архив Украины.

**Alexandr Ponomariov** (Kiev, Ukraine). PhD in History, Central State Historical Archive of Ukraine.

**E-mail:** mihalych1878@gmail.com

Светлана ВАСИЛЬЕВА

## РЕГИСТРАЦИЯ СТАРООБРЯДЧЕСКИХ ОБЩИН ЗАБАЙКАЛЬЯ (20–30-Е ГГ. XX В.)

### Rezumat

**Înregistrarea comunităților credincioșilor ruși de rit vechi în regiunea Transbaikalia (anii '20-'30 ai secolului al XX-lea)**

În articolul dat este prezentată istoria formării etape noi a relațiilor dintre comunitățile religioase și puterea sovietică în 1920–1930. O atenție deosebită se acordă realizării primelor decrete ale guvernului sovietic care au definit statutul juridic al comunităților de rit vechi din regiunea Baikal. Sunt analizate fapte interesante despre activitatea interconfesională a comunităților de rit vechi în perioada înregistrării lor.

**Cuvinte-cheie:** credincioși de rit vechi, legislația sovietică, propaganda ateistă, înregistrarea comunităților.

### Резюме

**Регистрация старообрядческих общин Забайкалья (20–30-е гг. XX в.)**

В статье представлена история формирования нового этапа отношений между старообрядческими религиозными организациями и советской властью в 1920–1930-е гг. Особое внимание уделяется реализации первых декретов советского правительства, которые определяли правовой статус старообрядческих общин в Байкальском регионе. Рассмотрены интересные факты о внутриконфессиональной деятельности старообрядческих общин в период их регистрации.

**Ключевые слова:** старообрядцы, советское законодательство, атеистическая пропаганда, регистрация общин.

### Summary

**Registration of the Old Believers communities of Transbaikalia (20–30th of the XVIII century)**

The history of the formation of a new stage of the relationship between Old Believers' religious communities and the Soviet Government in 1920–1930 is described in the present article. Special attention is paid to the implementation of the first decree of the Soviet Government, which determined the legitimate status of the Old Believers' communities in the Baikal Region. The author reveals interesting facts about the inter-confessional activity of the Old Believers' communities during the period of their registration.

**Key words:** Old Believers, Soviet legislation, atheistic propaganda, registration of communities.

Во взаимоотношениях с государственной властью староверие на протяжении всей истории своего существования демонстрировало способность адаптироваться к различным, даже самым неблагоприятным условиям. Важнейшим фактором этих взаимоотношений являлось присущее большинству старообрядческих согласий умение соединять в своей деятельности и воззрениях противоположные тенденции: оппозиционность и законопослушность, стремление к замкнутости и обособленности от государственных структур, готовность к диалогу с ними. Одним из первых шагов в рамках законодательства о культах явилось создание системы учета религиозных объединений путем их регистрации в местных органах исполнительной власти, что стало обязательным условием их легальной деятельности. Регистрация религиозных общин была введена на основании декрета ВЦИК и СНК «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не пре-

следующих цели извлечения прибыли» [2, с. 42]. В ответ на разрешение государства отправлять культ верующие обязаны были предоставлять исчерпывающие сведения о себе.

Старообрядческие общины Байкальского региона в вопросах регистрации не были едиными и в силу ряда причин действовали не одновременно. Относительно спокойно пошли на регистрацию общин последователи Белокриницкой иерархии. Порядок проведения регистрации общин на местах было поручено установить Старообрядческому Совету при Архиепископии в Москве, который рассылал все распоряжения по епархиям, в том числе и в Иркутско-Амурскую. В письме от 14 декабря 1929 г. сообщалось следующее: «Епископу Афанасию и всем старообрядческим общинам епархии, настоящим извещаю, что мною получено от Архиепископа распоряжение, которым обязывает мое смирение поставить в известность вверенные мне приходы о следующем: нами получен Бюллетень-постановление НКВД о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 г. Этот закон обязывает верующих в годичный срок, то есть к 1 мая 1930 г., зарегистрировать общины по новому закону. В противном случае храмы будут закрыты. Ввиду чего я считаю долгом довести до сведения Вашего, с получением сего немедленно прошу приступить к исполнению регистрации» [3, с. 135]. Новые регистрационные бланки были разосланы общинам во время очередной перерегистрации вместе с инструкциями относительно ее порядка и настоятельными советами «немедленно начать работу по утверждению Устава, как законного руководства деятельностью общин» [3, с. 151].

На примере процедуры регистрации Градо-Иркутской старообрядческой общины можно проследить, что входило в пакет документов для регистрации общины религиозного культа в 1923 г. Это были: заявление в Иркутский губернский исполком от Совета Градо-Иркутской старообрядческой общины; список лиц, подписавших договор с Иркутским исполкомом на право пользования храмом и всеми богослужебными предметами; Устав общества; опись имущества с оценкой в золотых рублях; список состава избранного совета правления и духовных лиц; договор о передаче в бессрочное бесплатное пользование культовых предметов церкви. Следующим обязательным документом, который предоставляла организация религиозного культа, являлась просьба хозяйственного комитета религиозной организации о созыве общего собрания членов общины с указанием точной даты, времени проведения собрания, а также повестка [7].

Анализ документов подтверждает вывод о том, что большинство старообрядческих общин Белокриницкой иерархии Байкальского региона проявили в процессе регистрации законопослушность и дисциплину. Епископ Афанасий, руководствуясь

прямыми указаниями Архиепископского совета, внимательно следил за выходом в свет новых законодательных актов, своевременно извещал общины об изменениях, разъяснял их смысл, оказывал практическую помощь в их выполнении.

Но наряду с этим в регистрации старообрядческих общин были и сложности. Ее затрудняли изменения в порядке правил заполнения документов, после внесения которых материалы возвращались общинам на доработку. Очень часто изменения касались суммы гербового и канцелярского сбора за бланк. Регистрация общин осложнялась и такими проблемами, как нехватка бланков заявлений и уставов, большие расстояния и плохие коммуникации, поэтому крайний срок регистрации неоднократно переносился.

Первоначально предполагалась закончить регистрацию до 1 августа 1925 г., затем декретом ВЦИК от 1 августа 1923 г. этот срок был перенесен на 1 ноября 1929 г. [12, с. 692]. Поскольку и в эти сроки регистрация закончена не была, президиум ВЦИК постановил продлить ее до 1 ноября 1930 г. [1].

С 1927 г. контроль за исполнением принятого постановления был возложен на органы НКВД, и уже 4 февраля 1927 г. с грифом «совершенно секретно» в Верхнеудинский, Хоринский, Баргузинский, Троицкий административные отделы был выслан циркуляр «О регистрации религиозных групп старообрядцев в БМАССР», в котором сообщалось, что «часть старообрядческого населения БМАССР, в лице своих религиозных объединений, в силу своих вероучений и принципиальных соображений, категорически отказывалась от регистрации религиозных групп и обществ в установленном для всех религиозных обществ порядке. По имеющимся в НКВД сведениям, в данное время у означенной части старообрядческого населения появляется желание зарегистрировать религиозные общества и группы, но они пока воздерживаются от этого по принципиальным, а возможно, и тактическим соображениям, выжидая предложения со стороны местных органов власти» [5, с. 76].

Непосредственный надзор над общинами должны были осуществлять представители милиции, в обязанности которых входило давать «руководящие указания» о порядке организации молитвенных собраний, религиозных шествий, а также присутствовать на этих мероприятиях, просматривать протоколы, вести отдельное наблюдение за руководителями общин и сохранностью культового имущества [6, с. 376].

Хлопоты органов исполнительной власти о наиболее полной регистрации религиозных объединений объяснялись стремлением к «достижению более успешного, полного и точного учета» верующих, необходимого для дальнейшей работы с ними, в осуществлении надзора «за выполнением законов

и постановлений» [5, с. 78], возложенного на губернские исполкомы, административные отделы, милицию, уездные отделы ГПУ и НКВД.

Изменение внутривластного курса советской власти в отношении религии отразилось и на законодательстве, которое приобрело четкую направленность на организацию все больших затруднений религиозной жизни. Одним из механизмов давления на общины стало увеличение налогообложения на имущество, которое создавало материальные трудности и вынуждало их к отказу от содержания культовых зданий и самоликвидации.

Особое место в реализации советской политики по отношению к церкви была «антиколокольная кампания». 15 декабря 1929 г. ВЦИК принял постановление «Об урегулировании колокольного звона в церквях», вслед за принятым документом на места органами НКВД и НКЮ были направлены разъяснения о допустимости снятия колоколов с церквей без расторжения договоров с общиной верующих.

Согласно «Плану проведения работ по снятию колоколов с церквей г. Иркутска для нужд промышленности», из 128 колоколов 16 городских церквей предлагалось изъять 78, а оставить на своих местах 50. В данный план вошли мероприятия по изъятию колоколов из Покровской старообрядческой общины г. Иркутска от 20 декабря 1930 г. [7]. В старообрядческих селах БМАССР многие храмы сумели сохранить колокола и в 1935 г. [4, с. 78].

Следует отметить, что в начале 1920-х гг. содержание храмов не было чрезмерно обременительным для общин, которые, как и все союзы и объединения, не ставившие задачей извлечение прибыли, арендовали их бесплатно. 19 февраля 1931 г. был издан циркуляр Наркома финансов СССР, закрепивший порядок налогового обложения молитвенных зданий и служителей культа. Согласно принятому циркуляру, затраты общин по содержанию храмов включали: страховые сборы, страховые премии, гербовый сбор, а также оплату госпошлины на проведение общего собрания верующих [7]. Увеличение расходов на содержание культовых зданий в течение 1930-х гг. продолжало расти. В принятом документе давались следующие указания: «Молитвенные здания, предоставленные в бесплатное пользование религиозным обществам, подлежат обложению местным налогом со строений как в городских поселениях, так и в сельских местностях на общих основаниях по ставке, установленной в данной союзной республике для обложения прочих строений. Стоимость означенных зданий для обложения их местным налогом со строений определяется по оценкам Госстраха, причем надлежит учитывать стоимость самих зданий и оборудования и находящихся в них предметов религиозного культа». Также в комментариях к документу разъяснялось, что в случае неуплаты налога

за финансовым отделом остается право требовать срочного погашения задолженности, вместе с выплатой за предстоящий год. Так, старообрядческая община с. Десятниково должна была выплатить налог со строений – 64 руб. 50 коп., земельную ренту – 5 руб. 82 коп., Надеинская старообрядческая община – налог со строений – 48 руб. 56 коп., земельную ренту – 25 руб. 60 коп. [3, с. 77].

Рост налогообложения на культовые здания привел к тому, что многие сельские общины к началу 1930-х гг. задолжали государству по несколько сот рублей каждая. В связи с отсутствием средств не только на капитальный, но и на текущий ремонт, культовые здания стали ветшать. Анализ архивных документов свидетельствует о том, что сохранять храмы могли только те общины, численность и достаток членов которых позволяли собирать необходимые суммы. Например, в селе Тарбагатай 20 июня 1935 г. прихожане одной из старообрядческих церквей в количестве 31 человек собрались для обсуждения вопроса «О заключении договора на содержание церкви и ее ремонт». Собрание постановило: «От заключения договора на содержание церкви отказаться, т. к. не используется в течение 5 лет и в настоящее время служителей нет» [4, с. 127]. Постепенно ввиду малого количества верующих в 1935–1936 гг. были закрыты старообрядческие часовни в с. Никольское, Шаралдай, молельные дома в селах Нижний Жирим, Харитоново, Десятниково и др.

Отмечая динамику закрытия старообрядческих культовых зданий в БМАССР, необходимо указать, что если в 1923 г. в республике был 81 старообрядческий храм, то к 1 января 1930 г. осталось 48. Следует подчеркнуть, что в районах компактного проживания старообрядцев закрытие церквей и часовен приходилось на разные годы. Тарбагатайский район: 1935 г. – 8 зданий, 1936 г. – 1 здание, 2 здания в 1938 и 1939 гг.; Мухоршибирский район: 1936 г. – 2 здания, 1937 г. – 2 здания, 1938 г. – 5 зданий; Бичурский район: 1940 г. – 2 здания [11, с. 267].

Еще одним методом экономического воздействия на религиозные институты было заключение договора о принятии приобретенного ими культового имущества от государства «в бессрочное бесплатное пользование». Данное имущество члены общины обязались беречь, пользоваться им исключительно по назначению, содержать и ремонтировать за свой счет, а также несли за него материальную ответственность. На все полученное в пользование имущество, включая и само молитвенное здание, составлялась инвентарная опись, в которой были указаны наименование, размер каждого предмета, материал, из которого он сделан, а также его примерная стоимость.

В оценке богослужебных предметов – икон, книг, креста и т. д. – местные власти, как правило, ориентировались на стоимость материала и степень

его сохранности, без учета исторической и культурной ценности этих вещей. Поэтому основной материальной ценностью старообрядческих общин, естественно, становились культовые здания: храмы, моленные, часовни.

Стоимость же содержавшихся в них богослужебных предметов в описях райисполкомов указывалась минимальной. Например, старообрядческая церковь с. Тарбагатай, представлявшая собой здание из 5 стен, с железной крышей, оценивалась в 3 238 руб. Многие старообрядческие храмы и моленные имели колокольни.

Особый интерес вызывает описание имущества Покровской старообрядческой церкви г. Иркутска. Список культового имущества без самого здания церкви включает 160 позиций, размещен на 8 листах печатного текста, с оценкой имущества на сумму 6 332,2 руб. Здание церкви деревянное, одноэтажное, оштукатуренное внутри и снаружи, крыша крыта железом – 30 кв. саж., с 2-мя печами и на куполах два креста – 2 500 руб. Площадь 408 кв. м. Вес колоколов – 7 500 кг бронзы [9].

Таким количеством колоколов располагали немногие старообрядческие общины: как правило, у сельских храмов и моленных их число не превышало одного-двух. Вес колоколов, достигавший 5–7, а то и 12 пудов, должен был указываться в инвентарных описях в целях регулирования местными властями колокольного звона.

В целом сельские старообрядческие храмы и молитвенные дома не отличались богатством. Можно согласиться с мнением И. В. Куприяновой относительно того, что именно это обстоятельство позволило староверию избежать репрессий большевистского государства, связанных с массовым изъятием церковных ценностей, ввиду отсутствия у них таковых [10, с. 44].

О том, что старообрядческие общины бережно хранили культовое имущество, свидетельствуют протоколы ревизий, которые, как правило, фиксировали его наличие и сохранность. В качестве примера можно привести акт ревизии культового имущества и «правильности пользования им» Покровской Градо-Иркутской старообрядческой общины, в котором «при сличении с описью имущество оказалось все налицо» [8]. Тем не менее, у исполнительных органов возникали претензии к старообрядческим общинам по поводу отсутствия документации по учету вновь поступавших предметов культа на основании того, что, будучи переданными в храмы, они автоматически становились государственной собственностью. Так, в акте от 13.08.1927 г., составленном в присутствии участкового надзирателя 3-го отделения Иргорсовета т. Жукова, в присутствии старосты старообрядческой Покровской старообрядческой общины Азеева Мефодия Ивановича, председателя общины Щербаква Лаврентия Зиновьевича и свя-

щенника Пучкова Антония Андреевича, «...произвели ревизию документации, на основании чего было зафиксировано, что книга учета денежных сумм пожертвований совершенно не имеется» [7].

Подводя итог вышесказанному, следует отметить, что в 20–30-е гг. XX в. властью была создана жесткая система выявления, учета религиозных объединений и надзора над старообрядчеством посредством регистрации общин, включения их в правовые взаимоотношения с государством. Изменения, внесенные в законодательство о культурах декретами и постановлениями советской власти вынуждали верующих идти по пути легализации своей деятельности и придания законного статуса своим религиозным объединениям. В этот период такая тактика государства не наносила заметного ущерба старообрядческим общинам, но, вместе с тем, способствовала установлению контроля над ними и вмешательству в их внутреннюю жизнь.

Старообрядческие общины в процессе регистрации вынуждены были жертвовать своей традиционной замкнутостью и закрытостью религиозно-общественной жизни, а это вызывало сомнения в совместимости основ «христианского вероисповедания» и сотрудничества с властью, побуждало староверов тщательно продумывать последствия своих шагов.

#### Литература

1. Бюллетень НКВД, № 261, 1924, 23 июля.
2. Васильева С. В. Восстановление церковной соборности старообрядчества в контексте институциональных трансформаций XX–XXI вв. В: Вестник Бурятского государственного университета / Федер. агентство по образованию, Бурят. гос. ун-т. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2010. Вып. 7: История.
3. Васильева С. В. Власть и старообрядцы Забайкалья. Улан-Удэ, 2007.
4. Васильева С. В., Буреаева С. В. Иркутско-Амурская епархия: 100 лет в истории древлеправославия. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2012.
5. Васильева С. В. Конфессиональный корпоративизм и соборность старообрядцев в Байкальском регионе. В: Гуманитарный вектор (Чита), № 3 (27), 2011.
6. Васильева С. В. Старообрядческие общины Байкальского региона в период «воинствующего атеизма». В: Исторический опыт взаимодействия народов и цивилизаций: к 350-летию присоединения Бурятии к России. Сб. науч. ст. (Улан-Удэ, 27–30 июня 2011 г.). Улан-Удэ; Иркутск: Отгиск, 2011.
7. ГАИО, ф. Р-504, оп. 5, д. 64. Материалы о ликвидации Покровской церкви, л. 14, 33, 39, 46.
8. ГАИО, ф. 504, оп. 5, д. 342. Материалы о закрытии Покровской старообрядческой общины, л. 64.
9. ГАИО, ф. 504, оп. 5, д. 367. Список церквей с оценкой зданий г. Иркутска 1937 г., л. 6.
10. Куприянова И. В. Старообрядцы Алтая в первой трети XX в. Барнаул, 2010.

11. Петров В. Л. Некоторые вопросы ликвидации культовых сооружений старообрядцев Забайкалья в 30-е гг. XX в. В: История и культура семейских Забайкалья: хрестоматия. Ч. 2. Улан-Удэ. 2007.

12. Собрание узаконений и распоряжений Рабоче-крестьянского правительства РСФСР, № 37, 1923.

#### References

1. Byulleten' NKVD, № 261, 1924, 23 iyulya.
2. Vasil'eva S. V. Vosstanovlenie tserkovnoy sobornosti staroobryadchestva v kontekste institutsional'nykh transformatsiy XX–XXI vv. In: Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta / Feder. agentstvo po obrazovaniyu, Buryat. gos. un-t. Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2010. Vyp. 7: Istoriya.
3. Vasil'eva S. V. Vlast' i staroobryadtsy Zabaykal'ya. Ulan-Ude, 2007.
4. Vasil'eva S. V., Buraeva S. V. Irkutsko-Amurskaya eparkhiya: 100 let v istorii drevlepravoslaviya. Ulan-Ude: Izd-vo Buryat. gos. un-ta, 2012.
5. Vasil'eva S. V. Konfessional'nyy korporativizm i sobornost' staroobryadtsev v Baykal'skom regione. In: Gumanitarnyy vektor (Chita), № 3 (27), 2011.
6. Vasil'eva S. V. Staroobryadcheskie obshchiny Baykal'skogo regiona v period «voinstvuyushchego ateizma». In: Istoricheskiy opyt vzaimodeystviya narodov i tsivilizatsiy: k 350-letiyu prisoedineniya Buryatii k Rossii. Sb. nauch. st. (Ulan-Ude, 27–30 iyunya 2011 g.). Ulan-Ude;

Irkutsk: Ottisk, 2011.

7. GAIO, f. R-504, op. 5, d. 64. Materialy o likvidatsii Pokrovskoy tserkvi, l. 14, 33, 39, 46.

8. GAIO, f. 504, op. 5, d. 342. Materialy o zakrytii Pokrovskoy staroobryadcheskoy obshchiny, l. 64.

9. GAIO, f. 504, op. 5, d. 367. Spisok tserkvey s otsenkoy zdaniy g. Irkutsk 1937 g., l. 6.

10. Kupriyanova I. V. Staroobryadtsy Altaya v pervoy treti KhKh v Barnaul, 2010.

11. Petrov V. L. Nekotorye voprosy likvidatsii kul'tovykh sooruzheniy staroobryadtsev Zabaykal'ya v 30-eg. XX v. In: Istoriya i kul'tura semeyskikh Zabaykal'ya: khrestomatiya. Ch. 2. Ulan-Ude. 2007.

12. Sobranie zakonov i rasporyazheniy Raboche-krest'yanskogo pravitel'stva RSFSR, № 37, 1923.

**Svetlana Vasilieva** (Ulan-Udă, Federația Rusă). Doctor habilitat în istorie, conferențiar, director al Bibliotecii Științifice, Universitatea de Stat din Buriatia.

**Светлана Васильева** (Улан-Удэ, Российская Федерация). Доктор исторических наук, доцент, директор Научной библиотеки, Бурятский государственный университет.

**Svetlana Vasilyeva** (Ulan-Ude, Russian Federation). Habilitation in Historical Sciences, Associate Professor, Director of the Scientific Library, Buryat State University.

**E-mail:** sv\_vasilieva@mail.ru

Constantin ȘIȘCAN

**TRANSFORMAȚIUNILE PERSONALITĂȚII ÎN CIRCUMSTANȚELE DE CONTINUĂ  
SCHIMBARE A LUMII  
(ÎN BAZA PROZEI RUSE DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL XXI-LEA)**

**Rezumat**

**Transformațiunile personalității în circumstanțele de continuă schimbare a lumii (în baza prozei ruse de la începutul secolului al XXI-lea)**

În articolul de față sunt studiate lucrările prozatorilor ruși din Republica Moldova prin prisma transformațiilor personalității în circumstanțele lumii contemporane. Analizând eroii mai multor opere, autorul îi definește drept niște „actori” care joacă viața pe scena personală sau socială. Jocul este principiul de bază care conceptualizează structura societății, începând de la relațiile interpersonale până la economia globală în care mizele sunt materializate după un scenariu prescris. Tehnologizarea intensă a lumii, computerizarea vieții și a conștiinței ne fac simpli utilizatori într-un joc regizat din exterior. Această tendință nu poate decât să detașeze omul de la natură, să-i manipuleze rațiunea și să devină un element neînsemnat în sistemul de colonie. Pentru a-și elibera conștiința, omul trebuie să-și restabilească relațiile armonioase cu natura, să controleze

tehnologizarea lumii și să respecte principiul ecoetic.

**Cuvinte-cheie:** transformațiunile personalității, prozatori ruși din Republica Moldova, joc, principiul ecoetic.

**Резюме**

**Трансформация личности в условиях меняющегося мира (материалы экоэтических исследований, отраженные в русской прозе начала XXI в.)**

В данной статье проанализированы работы авторов русской прозы начала XXI в. через призму трансформаций личности в условиях меняющегося мира. Изучив героев различных произведений, автор определяет их как «актеров» на сцене личной и социальной жизни. Игра – главный принцип, который структурирует общество, начиная от межличностных отношений и до мировой экономики, где ставки принимают материальную форму по predetermined сценарию. Интенсивная технологизация мира приводит к отрыву человека от природы, манипулирует

его сознанием и делает его винтиком в системе. Для освобождения сознания человек должен возродить гармоничные взаимоотношения с природой, контролировать внедрение новых технологий и соблюдать экоэтический принцип.

**Ключевые слова:** трансформации личности, русские писатели Республики Молдова, игра, экоэтический принцип.

### Summary

#### The transformation of the of personality in a changing world (Environmental ethics researches reflected at the Russian prose of the beginning of the XXI century)

The present article researches the works of Russian writers from the Republic of Moldova through the lenses of personality transformation in the circumstances of the modern world. Analysing a number of heroes from different novels, the author defines them as "actors" that play their own life on the personal and social stage. The play is the main principle that conceptualises the structure of the society from interpersonal relations up to the world economy where the bets are materialised according to a prescribed scenario. The intense use of new technologies in the world, the computerisation of life and conscience make us simple users of a play directed from outside. This tendency can only detach the human being from nature, manipulate with his/her reasoning to become a tiny element in the colony system. In order to free their conscience, people must restore the harmonious relations with the environment, control the increasing role of technologies and respect the eco-ethic principle.

**Key words:** transformation of personality, Russian writers from the Republic of Moldova, play, eco-ethical principle.

Tot mai des, oamenii de știință reflectă asupra fenomenului acțiunilor inadecvate ale individului și ale unor asemenea cazuri, în general, în societate. Cum pot fi explicate acțiunile bizare ale omului? Ca și în secolul al XX-lea, cercetătorii încearcă să explice devianțele comportamentale absurde drept o reacție a individului față de absurditatea tragică a lumii, în care acesta nu-și poate găsi locul. Dacă am încerca să privim în esența absurdității, atunci în fața noastră se deschide conștiința destrămată a omului care nu corespunde existenței. Să ne amintim că despre aceasta la timpul său a vorbit și A. Camus. Lumea care poate fi explicată, chiar și în cel mai ridicol mod, este o lume cunoscută nouă. Iar dacă universul dintr-o dată este lipsit atât de iluzii, cât și de cunoaștere, atunci omul devine străin. Omul care este izgonit pentru totdeauna este lipsit și de amintirea patriei pierdute, și de speranța găsirii țării fâgăduinței. La drept vorbind, sentimentul absurdității este „disonanța dintre om și viața lui, dintre actor și decoratii” [3, p. 26].

În zilele noastre, o asemenea distorsiune s-a accentuat puternic și s-a transformat într-un conflict între

om și realitate. Influențați de „haotizarea” proceselor transformationale în lume (revoluții „colorate”, „haos controlat”, răsturnarea regimurilor neagreate în țările arabe ș.a.), oamenilor și cercetătorilor care studiază starea lor psihologică, lumea li se pare un teatru al absurdului. În acest teatru, jocul este parte componentă a realității, iar realitatea este țesută cu ațele jocului.

Însăși realitatea globală de astăzi impune omul să joace continuu, să pună masca, să actoricească mai activ ca niciodată. Iar aceasta se întâmplă la toate nivelurile, aproape devenind un stil de viață, o trăsătură caracteristică vremii. Și politicienii, și economiștii, și diplomații „joacă viața”. Nu în zadar în vocabular au intrat astfel de expresii precum „actori politici”, „actori pe scena politică”, „reguli de joc ale agenților economici”, „actori mondiali”.

Asupra acestui fenomen remarcat de noi, care nu este deloc nou, însă se manifestă intens în zilele noastre, reacționează și maestrul cuvântului artistic. Vestita poetesă și prozaică al republicii, Mirosava Metleeva, în ultima sa carte „Jocul de puzzle”, prin intermediul eroinei sale Nica, își exprimă atitudinea față de viață, față de orânduirea în lumea contemporană. „Ea – scrie autorul – are o atitudine binară față de lucruri. Uneori lumea i se părea o imensă piață de vechituri. Dulapul său oglindea aceasta, fiind ticsit cu o grămadă de lucruri moralmente învechite. Însă toate acestea, într-un fel sau altul, erau strâns legate de unele episoade din viața ei”. Și mai departe eroina (autorul – C. Ș.) vine cu o generalizare: „toată existența umană îi reamintea o plapumă peticită, un joc, un joc de puzzle, atunci când din unele bucăți, fragmente se formează o imagine, cu o singură diferență că jucătorul nu cunoaște rezultatul final” [7, p. 117].

După propria manieră, atitudinea de viață este transmisă de prozaicul începător, scenarist și programator Oxana Mamciueva. „Viața este un joc”, repetă ea cunoscuta expresie și imediat o transpune într-o povestire polisemantică – „Jucăriile”. „Noi toți jucăm – spune ea – ceva, pe cineva, tradițiile înrădăcinate pe tematici uzate, repetări temporale și situative. Fiindcă noi – observă Mamciueva – suntem ceea ce ne-am obișnuit și ne este frică să pierdem obișnuința, de parcă într-adevăr aceasta este unica formă posibilă de existență umană” [6, p. 35].

Și în ea năzuiește protestul. Apare dorința de a schimba obișnuitul. Răscolind setul său de „jucării prostești”, dintr-o dată realizează că de la distracțiile obișnuite nu primește nicio satisfacție. Reiese că pentru a pune capăt acestui joc este suficient să spui: „Stop, eu nu joc”. Și eroina este răbufnită în propria-i conștiință de sesizarea posibilei libertăți: „Eu nu mai joc în această conviețuire forțată cu un bărbat care se numește căsătorie. – Decide ea. – Eu nu mai joc pe nora respectuoasă. Eu nu mai joc pe vecina amabilă, pe gospodina calculată, pe amanta pasionată... Eu nu mai simulez orgasmul. Stop, eu nu mai joc în toată viața asta a mea de rahat!”.

Divorțul nu a fost înțeles de familia eroinei. Părinții



au bănuț-o de demență. Prietenii au început s-o evite, iar la prietena sa cea mai bună a renunțat singură după cuvintele acesteia pline de bucurie: „În sfârșit, acum la tine va fi totul exact ca la mine – nici familie, nici serviciu, nici bani”.

A parvenit o conștientizare a „sistemului închis”, a unui control din exterior. Noi toți trăim pe teritoriul unei „ferme tehnologizate”, consideră eroina. Ea este sigură că aceasta este realitatea. Cine și de ce „face aceasta cu noi”, ea nu știe. Dar să se agite într-un ocol de vite, ea nu mai dorește. Trebuie să fugă. Încotro? Dar măcar și în Ecuator, la natură. Doar natura poate salva sufletul. Însă prietenele sale, reprezentantele civilizației de internet care s-au obișnuit la călduț, cu mâncare în troacă, n-au curajul să facă primul pas spre o viață nouă, ba mai corect, spre întoarcerea la firesc, la izvorul naturii! Dorința de a sfărâma cursul obișnuit al vieții n-o părăsește. Aflarea la „ferma tehnologizată” n-o satisface deloc. După ce primește o invitație din Ecuator, ea se adresează prietenelor sale dependente de internet cu cuvinte de adio: „Pa, dragele mele camarade de troacă (sau vecine de ocol), este timpul să dau din mână mulgătorului invizibil! Eu nu am de gând să aștept cu voi *upgrade*-urile anului 2012, toate aceste potopuri ale voastre, invazia extraterestrelor și venirea lui Hristos, vedeți cumva și fără mine. Nu pot suporta reparațiile, iar ferma voastră comodă la sigur va fi reconstruită global cu o nouă redistribuție a locurilor la troacă. Nu mă credeți? – întreabă ea pe una din prietenele sale de ocol – atunci de ce toată lumea, de la mic la mare stă pe rețelele de socializare și se joacă în „Fermă”? Și găsește răspuns la întrebarea sa: „Pentru că este mai interesant să joci în ceea ce imită viața adevărată!” [6, p. 49].

A nu fi, dar a părea (adică iarăși a juca) – acesta este principiul lor. Astfel este atmosfera acestei mărturisiri ironice și amare a unei dependente de internet. Aici trebuie de subliniat problema socială care este tratată în această operă, și anume o formă nouă de organizare a statului. Este vorba de un „mulgător invizibil” pe teritoriul unei „ferme tehnologizate”. Mulgătorul invizibil este un simbol veridic al controlului din exterior al vieții noastre, un regizor care pune în scenă piesa sa preferată, în care nu este loc pentru „intruși” și natură.

Iar acum, pentru a găsi mecanismul jocului mondial, în care joacă după părerea noastră „clasa fără griji”, ne vom adresa la lucrările economistului american Veblen, la teoria lui de „proprietate absentă”, adică la acea proprietate care lipsește, care nu este vizibilă, nici palpabilă. Ea este în mâinile afaceriștilor care nu se ocupă de procesele de producție. În perioada de dominație a antreprenorilor, veniturile încununau munca lor asiduă. În secolul al XX-lea, în epoca „gospodăriei monetare” (a capitalismului, după Veblen), „creditul a devenit principala sursă de obținere a venitului. Anume cu ajutorul creditelor, businessmenii (reprezentanți ai clasei fără griji) ajung în posesia acțiunilor, obligațiilor, altor valori fictive care aduc niște venituri speculative colosale. În fi-

nal, se supra-extinde piața hârtiilor de valoare, mărirea „proprietății absente” depășește de câteva ori valoarea activelor materiale ale corporațiilor” [8, p. 328]. Din toate cele expuse reiese o concluzie firească – „proprietatea absentă” este baza existenței „clasei fără griji”, cauza conflictului acutizat între industrie și societate.

Dacă am reflecta, nu este greu să presupunem, având în vedere dispoziția de carnaval a „clasei fără griji”, că tendința acestei clase spre diverse magii, jocuri de noroc și trucuri vine din invenția de odinioară a unei aventuri la scară globală, din care, după cum s-a adevărit, pot fi scoși nu puțini bani. „Proprietatea absentă” este în viziunea noastră (scuzați să fim de oponenții critici), un joc în care creditele constituie miza. Acest sistem de deposedare de fonduri a concurenților fără a vărsa gram de sânge s-a instituit cu mult înaintea apariției internetului cu lumea sa virtuală, dar unele elemente de parcă au venit din viitor, l-au prezis, au luat forma virtuală care s-a materializat.

Vom menționa încă o dată un moment important, remarcat în opera O. Mamciueva – apariția în conștiința individului a obișnuinței de a imita viața adevărată, suplind-o cu un joc, înlocuind-o cu o iluzie. Este oare aceasta întâmplător? Există oare astăzi premise și motive întemeiate care contribuie la formarea unei asemenea atitudini?

În acest context, ne vom adresa la ceea ce știința propune astăzi oamenilor. Demult este cunoscută ipoteza așa-zisului „câmp informațional” al Pământului, în care se conțin toate datele despre orice eveniment, chiar despre viitor, și unde se află „cealaltă lume”. Cercetătorii de astăzi numesc acest câmp „serverul universului” și își imaginează geneza drept o „speculație computerizată”, un „produs al modelării computerizate”.

Lumea virtuală a internetului cu jocurile sale computerizate se extinde continuu, devenind la fel de infinită precum universul. Această observație îi aparține lui Jim Elvidge, om de știință în domeniul tehnologiilor informaționale și fizicii cuantice. În cartea sa, intitulată într-un ton categoric „Universul este descifrat” (The Universe – Solved), Elvidge scrie că la baza universului stă o oarecare informație, sunt introduse niște date. Conștiința noastră, presupune savantul, constă din biți de informație și nu se formează în creier. „Creierul – consideră Elvidge – nici nu este măcar depozitul de stocare a conștiinței, ci este doar o interfață, datorită căreia noi ne încadrăm în această simulare, prelucrăm date și facem schimb de date cu serverul universal. Încolo merg și sufletele, acestea fiind tot informație, formând un segment care în trecut se numea „lumea de dincolo” [5].

Dar ce este moartea, după Elvidge? Aceasta este doar „sfârșitul simulării” sau „acțiunea de întrerupere temporară cu transbordarea sufletului, adică a pachetului de date, la server”. Elvidge recunoaște reîncarnarea, presupunând că aceasta are loc prin transferul de informație dintr-un simulator în altul. Intuiția și clarviziunea la fel sunt explicate de specialist: ele funcționează

datorită accesului la serverul universal și „posibilității de descărcare a unor date solicitate”.

Într-un cuvânt, toate se întâmplă exact ca pe Internet. Îndeosebi viața, presupunem noi, reamintește unor utilizatori un imens joc computerizat. Teoria lui Elvidge este astăzi populară pe internet. Și oare ne mai putem mira că este acceptată și susținută de dependenții de internet? În special, percepția acestora a lumii se intercalează cu afirmațiile lui Elvidge că „obiectele ce ne înconjoară doar par a fi reale. Într-adevăr ele nu există, există doar golul. Există doar informația despre ceea ce obiectele există, informația care noi o primim datorită creierului și organelor de simț”.

Senzațiile, consideră cercetătorul, pot fi modelate, ceea ce înseamnă că poate fi modelată toată realitatea obiectivă, toată materia. După Elvidge, obiectul devine „real” doar în cazul în care cineva îl observă. Să zicem, de un oarecare programator sau Creator „care trăiește în afara hologramei, care activează în afara programului” [5].

Iar acum să ne întrebăm: oare ne mai putem mira de atitudinea față de natură a contemporanului nostru, adept al acestei teorii? Fiindcă, de facto, natura nu există. Pentru ce să ne mai facem griji, ce să iubim? Astfel, să vorbim despre protejarea mediului înconjurător, după cum vedem, nu este posibil fără cercetarea conștiinței umane, în care a fost aruncată ancora îndoielii.

Așadar, lumea ca un imens joc computerizat devine tot mai îngustă, datorită unor astfel de viziuni și ipoteze ale oamenilor de știință, aproape o realitate incontestabilă pentru noua generație a internetului. Ei nu se tem de moarte, deoarece aceasta este doar un transfer de date dintr-un simulator în altul, nu există milă față de cei din jur, fiindcă ei pot fi ușor înlocuiți de altcineva. Iar mai departe, percepția de carnaval, de joc al vieții concepe în conștiința umană închipuirea despre ireal ca fiind real și în același timp creează senzația de aflare pe terenul mișcător al unei „case galbene” cu tot complexul inerent de aberații, frici și chiar amenințări ascunse. Toate acestea pot fi privite drept consecință a căderii stringente a lumii interne a personalității care se renaște, care-și găsește materializarea convingătoare în lucrările tinerilor prozaici ruși din Moldova: în povestirile lui Serghei Uzun „Ștreangul” («Петля», Сб. «Кишинев 2013» Кишинев, 2013, 129), ale Angelei Enachi „Fotograful” («Фотограф», Сб. «Пролетая над...», Кишинев, 2012, 112-130), în nuvela lui Oleg Krasnov „Sora” («Сестра», Сб. «Шелковица», Кишинев, 2014), unde autorul ridică întrebarea cu privire la „frica de viață”, în schița lui Ghenadie Șatov „Fețele singurătății” («Лица одиночества», Сб. «Пролетая над...», Кишинев, 2012, 126-129), în care eroul său, fiindu-i frică de lumea înconjurătoare care-i prevestește doar goliciunea singurătății, recunoaște: „Sunt gata să vând, să iert, să încânt, să impresionez, să susțin doar că să nu mai rămân singur cu mine însumi. Cea mai mare frică se află anume acolo, în sinea ta” [12].

Frica de viață (O. Krasnov) și frica de sine însuși

(Gh. Șatov) vine tot de acolo, din rutina „casei galbene”, despre existența căreia în viața noastră scrie cu zel Vica Cembarțeva în povestirea „Prorocul din sectorul rezidențial” (Сб. «Пролетая над...», Кишинев, 2012). Este vorba de un personaj excentric – tocilarul Iosika – iubitorul de pace, vicelanul și filosoful a cărui viață este la fel de îmbâcsită, precum e plin de gunoiste totul în jur – străzile orașului natal al eroinei, relațiile dintre oameni, societate și putere. Ecoul „lumii nebune” este bine auzit în această operă. Descriind drumul său de la frizerie, unde lucrează eroina, spre tocilar, aceasta povestește: „Ca un delir amețitor înflorea liliacul. Presărat de-a lungul trotuarului, puful de plop grămadit în crâmpiele murdare reamintea bucăți de vată rupte din saltelele de spital, sugerând gândul că societatea este incurabilă și că noi toți suntem pacienții unui imens spital de nebuni” [11, p. 198].

Totuși, reflectând asupra tuturor celor întâmplate, tocilarul ajunge la o concluzie optimistă. În interpretarea autorului, aceasta sună astfel: „Lumea este iubire, iar reflecția apusului întotdeauna prevestește ferestrelor din sectorul rezidențial nașterea iminentă a răsăritului. Și așa să fie!” [11, p. 210]. Astfel, laitmotivul renașterii este prevăzut chiar de însăși viața. Inevitabil.

Analizând „spectacolele” teatrului absurdului din viața noastră despre care scriu tinerii prozatori din Moldova, involuntar ajungem la supoziția că la baza acestora stă principiul ascuns de urmărire a bunului simț. Chiar dacă pare fantastică și grotescă, dacă reflectăm profund, această ipoteză se bazează pe niște argumente istorice, reale, deja pe larg cunoscute. Să ne amintim, de exemplu, despre planurile fostului director al CIA, Allen Dulles, referitor la prăbușirea regimului din URSS. El scria: „Noi vom folosi tot ce avem, toată puterea materială și toate resursele pentru mărginirea și prostirea oamenilor. Creierul uman, conștiința oamenilor poate fi schimbată. Semănând haos, noi pe neobservate vom înlocui valorile lor pe altele false și-i vom face să creadă în aceste valori false” [9, p. 7].

Suntem nevoiți să recunoaștem că unele momente din cercetările artistice ale prozatorilor din țara noastră deja și-au găsit locul în viața societății moderne. Și principiul antisemitismului nu mai pare atât de impertinent și irealist. Dacă, în lumina realității mondiale de astăzi, îl înțelegem ca o unealtă de luptă cu soluțiile raționale, însă incomode, ca un instrument de persecuție, atunci el, acest principiu, repetăm, denotă trăsăturile unei operațiuni globale bine gândite pe termen lung.

Un șir de lucrări de Boris Pahomov, Stanislav Voloșanovschi, Oleg Krasnov, Mihail Lupașco, Stanislav Poleakov conțin observațiuni și concluzii concrete și realiste, bazate pe viața republicii noastre și a țărilor din fosta Uniune Sovietică.

În condițiile unei defecțiuni, remanieri, renașteri, recreări permanente se naște tipajul omului-cameleon, care este gata să schimbe în sine totul, să se adapteze realității dinamice. O imagine elocventă a contempo-

ranului oportunist a fost creată de Boris Pahomov la sfârșitul anilor '80. În poezia „Om onest de partid” dedicată perestroikăi și deformațiilor interne, Pahomov scria:

*Sunt soldat. Și nu am dreptul să judec.  
Eu sunt mereu împăcat cu mine.  
Dacă voi primi ordin să fiu viclean,  
Voi fi! Voi executa! Căci sunt soldat!  
Dacă voi primi ordin să cred în minune,  
Voi crede! Voi executa! Căci sunt soldat!  
De-mi va fi ordin: „Tu ești Iuda”,  
Eu cu oricine voi fi Iuda. Sunt soldat!*  
[10, p. 63].

Viața a demonstrat durabilitatea acestui tipaj. Procesul de „cameleonizare” (termen al nostru – C. Ș.) continuă. Figura oportunistului s-a îmbogățit cu nuanțe noi, printre care prevalează agresiunea prădătorului precaut și vigilent. Imaginea unui astfel de erou a fost descrisă minunat de către Oleg Krasnov în povestirea „Zboruri de tigru”. Personajul său se poziționează drept un tigru moale, un prădător cu toate nuanțele unei psihici istețe, unei personalități gata să renunțe la propria individualitate în favoarea celei agreeate de societate. Dezgolind limitele acestui caracter, autorul redă gândurile ascunse ale eroului său: „Toți colegii mei de breaslă sunt siguri că eu sunt un carierist iscusit și viclean care se dă drept băiat de treabă. Și ei se țin departe de mine. Și bine fac. Dar șefii au părere bună despre mine, căci sunt cu inițiativă, sunt de nădejde. Și nu mă lingușesc. Doar că nu poți să le spui oamenilor tot ce gândești despre ei. Chiar și unui idiot ca șeful meu. Mai ales lui” [4, p. 26].

Și mai departe, el povestește despre micile sale șiretlicuri de viață, care-l ajută să supraviețuiască în această lume: „Să te adaptezi ușor societății – mărturisește el – este posibil dacă renunți la propria individualitate. Și eu vreau să mă adaptez societății, eu voi fi ferm și nemilos cu clienții, rece și calculat cu colegii. Voi executa orice ordin, iar sângele care va curge îmi va provoca doar un zâmbet lejer”. (Să ne amintim iarăși de B. Pahomov și versurile lui, de eroul lui S. Voloșanovschi care zicea ceva asemănător în romanul „Generația pierdută”).

„Iar seara – continuă eroul-cameleon al lui Krasnov – eu voi deveni un alt om, tandru, grijuliu, curios. Cel mai important e să nu încurc nimic” [4, p. 27].

Și aici iarăși întâlnim motivul jocului și actoriei.

În continuare, eroul nostru pictează tabloul viitoare sale bunăstări: „Și atunci eu mă voi pune bine pe picioare și voi ajunge departe. Voi avea o mașină lungă, propriul cabinet și propria secretară cu funduleț rotund. Acesta este un atribut. Ca o crosă de golf. Cu timpul voi aduna mulți bani și voi primi de la asta o plăcere estetică deosebită. Ce-mi mai rămâne să fac – consumerismul nu mă atrage nici într-un fel, iar de bani – zice el viclean – nu am mare nevoie” [4, p. 27].

Dar ce păcat! El totuși trebuie să cheltuie bani! De ce? Pentru că este „obligat să consume din compasiune

pentru cei din jur” (apreciați jertfirea eroului nostru! – C. Ș.).

„De altfel – zice el – voi aduce daune societății. Ceea ce eu, la drept vorbind, demult am de gând s-o fac. Dar aceasta este o slăbiciune mai mult decât nedemnă. Da, eu iau mită – mărturisește el curajos. Și aici nu-și găsește nicio îndreptățire. – Dar cum s-ar fi simțit atunci colegii mei, dacă eu procedam altfel, ce era să fie atunci cu clienții? – demonstrează el grija sa deosebită”. „Nu – ferm decide el – eu sunt obligat să iau mită dacă nu vreau să fiu un egoist. Dar eu nu sunt sigur dacă vreau să fiu sau nu. Altfel spus, eu sunt un om de treabă, dar nu sunt încăpățânat în principiile mele” [4, p. 27-28]. Iată acesta este credoul reprezentantului generației ce își pierde moralitatea, dar, totuși, încă nu este o generație pierdută.

Iar politica? Desigur că trebuie să participăm, să urmărim știrile. „Știu că ei spun minciuni – recunoaște el – știu de ce spun minciuni și știu cui asta îi convine, dar nu este important ce, ci cum”. Și imediat vine cu o scuză a acțiunilor sale: „Nimeni nu este vinovat că oamenii de rând nu au abilitățile de gândire proprie și sigură. Oamenii ies în stradă după libertate și democrație, pentru ce au ei nevoie să știe ce este asta, cine stă în spate și cine pentru asta plătește” [4, p. 28].

Și iată tigrul nostru, un prădător moale ce pe furie desfășoară un program de acțiuni larg și impresionant, pune bazele unei poziții sociale: „Eu știu la sigur cât este de important să poți lucra cu răbdare și să te porți corect și atunci nici nu vei observa cum trece viața”. Și se împărtășește cu bogata sa experiență de nepăsare: „Nu da importanță supărărilor de astăzi – învăță acesta și menționează cu optimism – „Mâine vei avea parte de altele. Să nu-ți fie frică de nimic. Sufletul tău va muri înaintea corpului” [4, p. 28]. Bună consolare, oare nu?

Însă nimic nu mai poate îndupleca voința unui nepăsător: „Sunt un om foarte liber – cu mândrie afirmă el. – Nu mă interesează dacă astăzi este joi. Nu-mi pasă de șeful meu, eu nu-l respect ca personalitate, eu nu respect rolul lui ca personalitate în istorie. Ba mai mult, eu nu respect istoria. Eu nu vreau să intru în istorie, nici în componența societății” [4, p. 28].

Și iarăși își amintește de independența sa mândră: „Sunt un om liber. A pierde în viață e mai important decât a câștiga” [4, p. 28]. Vom renunța la valorile de altădată și nu ne vom grăbi să creăm altele noi? „Libertatea mea este libertatea interioară de care nu poți fi deposedat nici în închisoare. Cu atât mai mult la serviciu. Cu atât mai mult acasă. Visul la armonie este calea spre suferință. Cu viața te descurci fie ușor, fie nicicum” [4, p. 29].

Viața eroului trece ca într-un vis bizar, dar el s-a învățat să determine unde este vis și unde este realitate. Și în această realitate, la fel de absurdă ca și visul, el s-a obișnuit „să planifice pe fluxurile crescânde” ale conjuncturii și-i este absolut indiferent („ah, nu-mi pasă!”), doar să poată zbura mai departe. Iată așa zboară pes-

te viață „tigrul” – un animal prădător mic, capabil să înhațe o bucată mare de soartă de la contemporanul său credul. Două momente-cheie depistează autorul în caracterul eroului său: nepăsarea și negarea armoniei. Teoria nepăsării atinge diverse aspecte ale activității omului: asta include și refuzul de a participa în orânduirea socială, în istorie, în relații colegiale și sexuale, disprețul față de normele de conviețuire socială.

O componentă importantă a nepăsării constituie negarea armoniei. Visul la armonie este efemer, consideră eroul povestirii, ea duce spre chinuri sufletești. La ce oare trebuie aceste chinuri?

Concluzionând analiza principiului anti-sensului ca a unui factor de transformări sociale și interne ale personalității dintr-un spectru de probleme antropo-sociale și naturale, vom remarca îndeosebi unul dintre aceste procese care nu a ocolit Moldova, și anume procesul de „colonizare a conștiinței” omului (termenul nostru – C. Ș.). Capitalul oligarhic și-a pus ferm în supunere psihologia membrului de rând al comunității globale, punând viața acestuia într-o dependență directă față de preferințele și profitul acestui capital. Aceasta a contribuit la o acumulare de agresiune în oameni, la constituirea unei atitudini negative față de lume, de semenii săi, de natură. Omul s-a simțit un datornic veșnic, un ostatic al intereselor cuiva, un pion într-un joc global, străin pe pământul natal.

Aceasta este foarte bine expus într-un astfel de fenomen precum „gastarbeiterii” (vezi romanul lui S. Voloșanovschi „Generația pierdută” /«Потерянное поколение»/, Chișinău, 2010). S-a format un anumit tip de gândire și mod de viață. Omul a realizat că este un cetățean al țării sale, care vine și pleacă, un părinte virtual pentru copiii săi, un cetățean care nu este responsabil de propriul stat și doar unul care-i asigură existența. În conștiința lui, nu s-a mai găsit loc pentru dragoste față de plaiul natal, atenție față de mediul înconjurător, uitat și lăsat de izbeliște. S-a conceput un nou tip al omului-cameleon, oportunist care înșfacă fără milă și este gata de orice. În conștiința lui s-a stabilit ferm începutul jocului ca o metodă de adaptare și supraviețuire în orice circumstanțe. În mare măsură, nu-i mai pasă ce va fi mai departe, el este un nepăsător, el este un om eliberat de valorile și prioritățile de altădată.

După cum vedem, literatura rusă din Moldova interpretează problemele absurdului cu sindromul său al „casei galbene” și controlul din exterior ca un spectacol, pus în scena locală iubită de un regizor întâmplător. Și cum rămâne cu dialogul cu Terra? După părerea noastră, un dialog constructiv multilateral nu este posibil până când nu va fi atins un echilibru al puterilor în conștiința omului, decolonizarea acestuia, instituirea armoniei dintre idei și tradiții.

Analiza spectrului de probleme ale transformărilor personalității, și societății în general, ne induce la concluzia categorică despre necesitatea stringentă de ieșire imediată din starea de tulburări

continue și revenirea la un echilibru ecoetic. Studiind procesele ce se desfășoară, suntem solidari cu tezele expuse de V. N. Volcenko, doctor în științe tehnice, profesor al Universității Tehnice de Stat din Moscova „N. E. Bauman”, în lucrarea sa „Ecoetica în percepția integrală a lumii în sec. XXI. Manifestul ecoeticii” [2, p. 20]. În programul său de depășire a crizei moral-ecologice sunt expuse următoarele sarcini:

1. Este necesar să fie asigurat saltul de la epoca catastrofelor și a globalizării imorale la imperativul ecoetic;

2. Este important să fie determinate limitele creșterii civilizației tehnologizate or ea se va autodistrugă. În legătură cu aceasta, este nevoie de schimbări cardinale în utilizarea noilor cunoștințe și a noilor tehnologii pentru diminuarea impactului negativ asupra vieții pe planetă;

3. Este nevoie de a respecta în permanență dominantă morală în relațiile dintre știință și religie, biserică și societate, personalitate și mijloacele de informare și comunicare în masă, asigurarea protecției drepturilor omului, inclusiv și dreptul de a prelucra pământul.

„Fără respectarea legilor morale omenirea nu va supraviețui, dar poate să moară chiar în deceniul viitor. Ecoetica ca și știința necesită stabilirea unor elemente de prohibiție și de gestiune a calității relației dintre om și natură” [2, p. 20]. Natura trebuie să penetreze în viața societății și să asigure depășirea reală de către omenire a crizei moral-ecologice.

Printre sarcinile enumerate în program, vom remarca îndeosebi importanța delimitării granițelor creșterii civilizației tehnologizate, a cărei inovații astăzi pun în pericol mediul înconjurător și viața oamenilor, schimbându-le subit psihicul.

#### Referințe bibliografice

1. Волошановский Ст. Потерянное поколение. Кишинев, 2010.
2. Волченко В. Экоэтика в целостном миропонимании XXI века. Манифест экоэтики. М., 2010.
3. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
4. Краснов О. Полеты тигра. In: Пролетая над... Сб. рассказов. Сост. и ред. М. Поторак. Кишинев, 2012.
5. Лаговский В. Господь! Так вы программист? In: Комсомольская правда. 18.02.2015.
6. Мамчуева О. Игрушки. In: Пролетая над... Сб. рассказов. Сост. и ред. М. Поторак. Кишинев, 2012.
7. Метляева М. Игра в пазлы. Кишинев, 2010.
8. Мировая экономическая мысль сквозь призму веков. Сб. статей. Том III. М., 2010.
9. Наниев А. Годы смуты и надежд. Роман. Кишинев, 2007.
10. Пахомов Б. Дурная карма. Кишинев, 2009.
11. Чембарцева В. Пророк из спального района. In: Пролетая над... Сб. рассказов. Сост. и ред. М. Поторак. Кишинев, 2012.

12. Шатов Г. Лица одиночества. In: Пролетая над... Сб. рассказов. Сост. и ред. М. Поторак. Кишинев, 2012.

#### References

1. Voloshanovskiy St. Poteryannoe pokolenie. Kishinev, 2010.
2. Volchenko V. Ekoetika v tselostnom miroponimani XXI veka. Manifest ekoetiki. M., 2010.
3. Kamyu A. Buntuyushchiy chelovek. M., 1990.
4. Krasnov O. Polety tigra. In: Proletaya nad... Sb. rasskazov. Sost. i. red. M. Potorak. Kishinev, 2012.
5. Lagovskiy V. Gospod! Tak vy programmist? In: Komsomol'skaya pravda, 18.02.2015.
6. Mamchueva O. Igrushki. V: Proletaya nad... Sb. rasskazov. Sost. i. red. M. Potorak. Kishinev, 2012.
7. Metlyaeva M. Igra v pazly. Kishinev, 2010.
8. Mirovaya ekonomicheskaya mysl' skvoz' prizmu vekov. Sb. statey. Tom III. M., 2010.
9. Naniev A. Gody smuty i nadezhd. Roman. Kishinev, 2007.

10. Pakhomov B. Durnaya karma. Kishinev, 2009.

11. Chembartseva V. Prorok iz spal'nogo rayona. In: Proletaya nad... Sb. rasskazov. Sost. i. red. M. Potorak. Kishinev, 2012.

12. Shatov G. Litsa odinchestva. In: Proletaya nad... Sb. rasskazov. Sost. i. red. M. Potorak. Kishinev, 2012.

**Constantin Şişcan** (Chişinău, Republica Moldova). Doctor în studiul artelor, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Ştiințe a Moldovei.

**Константин Шишкан** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор искусствоведения, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Constantine Shishkan** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in the Study of Arts, Research Associate Professor, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

*Василий САКОВИЧ,  
Елизавета КВИЛИНKOBA*

## ЗНАЧИМОСТЬ ЯЗЫКОВОГО КОМПОНЕНТА В СТРУКТУРЕ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ БЕЛОРУСОВ МОЛДОВЫ

#### Rezumat

#### Importanța componentei lingvistice în structura identității etnice a belarușilor din Republica Moldova

În acest articol, problema importanței limbii materne pentru belaruși din Moldova este cercetată pe baza materialelor de teren acumulate de către autori în anul 2009. Rolul și importanța limbii materne pentru belarușii din Moldova se manifestă în baza competentului și limbajului lingvistic. Importanța limbii materne pentru auto-identificarea belarușilor subliniază aspectul simbolic. Pentru belarușii din Moldova limba definește valoarea semnificație simbolică este un marcher al identității etnice și culturale. Semnificația limbii materne este apreciată de respondenți belaruși ca «limbă pentru suflet».

**Cuvinte-cheie:** constiință, identitate, adaptare, limba maternă.

#### Резюме

#### Значимость языкового компонента в структуре этнического самосознания белорусов Молдовы

В данной статье вопрос о значимости родного языка для белорусов Молдовы рассматривается на материалах опроса, проведенного авторами в 2009 г. Роль и значимость родного языка для белорусов Молдовы проявляется в их языковом поведении и в языковой компетенции. Значимость родного языка для само-

идентификации белорусов подчеркивает его символический аспект. Для белорусов Молдовы ценность языка определяется, прежде всего, его символическим значением – язык является символом этнической и культурной идентичности, эмоционально окрашенной коллективной ценностью. Роль своего языка в большей степени видится респондентам как «язык для души».

**Ключевые слова:** самосознание, идентичность, адаптация, родной язык.

#### Summary

#### The importance of the language component in the structure of ethnic consciousness of the Belarusians of Moldova

In the article the question of the significance of the native language for the Belarusians of Moldova considered for the survey materials, we conducted in 2009. The role and importance of the mother tongue for the Belarusians of Moldova is manifested in their language behavior and language competence. The significance of the native language for the identity of Belarusians emphasizes its symbolic aspect. For Belarusians of Moldova Value is determined by the language, above all, its symbolic meaning – the language is a symbol of ethnic and cultural identity, collective emotive value. The language gives them a sense of cultural and ethnic identity.

**Key words:** consciousness, identity, adaptation, native language.

*Василий САКОВИЧ,  
Елизавета КВИЛИНKOBA*

## **ЗНАЧИМОСТЬ ЯЗЫКОВОГО КОМПОНЕНТА В СТРУКТУРЕ ЭТНИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ БЕЛОРУСОВ МОЛДОВЫ**

### **Rezumat**

#### **Importanța componentei lingvistice în structura identității etnice a belarușilor din Republica Moldova**

În acest articol, problema importanței limbii materne pentru belaruși din Moldova este cercetată pe baza materialelor de teren acumulate de către autori în anul 2009. Rolul și importanța limbii materne pentru belarușii din Moldova se manifestă în baza competentului și limbajului lingvistic. Importanța limbii materne pentru auto-identificarea belarușilor subliniază aspectul simbolic. Pentru belarușii din Moldova limba definește valoarea semnificație simbolică este un marker al identității etnice și culturale. Semnificația limbii materne este apreciată de respondenți belaruși ca «limbă pentru suflet».

**Cuvinte-cheie:** conștiință, identitate, adaptare, limba maternă.

### **Резюме**

#### **Значимость языкового компонента в структуре этнического самосознания белорусов Молдовы**

В данной статье вопрос о значимости родного языка для белорусов Молдовы рассматривается на материалах опроса, проведенного авторами в 2009 г. Роль и значимость родного языка для белорусов Молдовы проявляется в их языковом поведении и в языковой компетенции. Значимость родного языка для само-

идентификации белорусов подчеркивает его символический аспект. Для белорусов Молдовы ценность языка определяется, прежде всего, его символическим значением – язык является символом этнической и культурной идентичности, эмоционально окрашенной коллективной ценностью. Роль своего языка в большей степени видится респондентам как «язык для души».

**Ключевые слова:** самосознание, идентичность, адаптация, родной язык.

### **Summary**

#### **The importance of the language component in the structure of ethnic consciousness of the Belarusians of Moldova**

In the article the question of the significance of the native language for the Belarusians of Moldova considered for the survey materials, we conducted in 2009. The role and importance of the mother tongue for the Belarusians of Moldova is manifested in their language behavior and language competence. The significance of the native language for the identity of Belarusians emphasizes its symbolic aspect. For Belarusians of Moldova Value is determined by the language, above all, its symbolic meaning – the language is a symbol of ethnic and cultural identity, collective emotive value. The language gives them a sense of cultural and ethnic identity.

**Key words:** consciousness, identity, adaptation, native language.

### 1. Идентификация белорусами Молдовы родного языка

Специалисты выделяют два важнейших аспекта языка – инструментальный (коммуникативные и социальные функции) и символический (символ этнической и культурной идентичности), которые обуславливают сложность и динамику языковых отношений в полиэтничной среде [12, с. 239].

В настоящее время имеет место точка зрения о том, что связывать напрямую этничность (то есть национальную принадлежность) и язык (являющийся носителем культуры) не вполне корректно. Из этого делается вывод о том, что утрата языка не означает обязательной утраты этничности.

По мнению российского ученого Ю. П. Шабалева, «...язык не играет решающей роли как культурный, этнический определитель». Его мысль сводится к тому, что «сохранение языка и сохранение этничности – это две разные проблемы». При этом он приводит такие примеры: «Шотландцы давно утратили свой гэльский язык, но от этого не перестали быть шотландцами. То же самое можно сказать о валлийцах и ирландцах или о бретонцах» [13, с. 39, 41].

Мы привели здесь данную точку зрения потому, что многие белорусы Молдовы, заявляя о значимости своей этнической принадлежности, не считают белорусский язык главным фактором, способствующим сохранению их этничности. *Считаю, что национальность возможно сохранить и без знания языка*<sup>1</sup>.

Мы в своей работе ограничимся рассмотрением значимости родного языка и языкового поведения у белорусов Республики Молдова на основе полевого материала, собранного авторами в 2009 г. в ходе углубленного интервью у белорусов, проживающих на указанной территории [1]. Всего было опрошено 56 человек. Основная часть опрошенных – это представители старшего поколения, переселившиеся в Молдову в 50-х – первой половине 80-х гг. За основу был взят метод «снежного кома» (snowball) [3, с. 227], широко использующийся в настоящем в этнологии и этносоциологии.

С целью выявления степени владения языком и их отношения к значимости родного языка как этнокультурного определителя респондентам задавались следующие вопросы: Знаете ли Вы белорусский язык (умеете писать, читать, говорить)? Разговариваете ли Вы дома с детьми на белорусском языке? Знают ли Ваши дети белорусский язык? Хотели ли бы Вы, чтобы Ваши дети учили белорусский язык? Является ли белорусский язык значимым для осознания себя белорусом? Является ли язык объединяющим фактором для белорусского этноса? (если нет, то что объединяет белорусов)?

Значимость родного языка у белорусов Молдовы проявляется в отношении к нему, а также в их

языковой компетенции. Так, многие респонденты не считали его значимым фактором для сохранения белорусского самосознания.

*Язык не особо важен, он смешанный язык (местный)*<sup>2</sup>.

*Белорусский язык для белорусов не важен. Когда туда приезжаю, начинаю разговаривать на народном (смешанном)*<sup>3</sup>.

Многие из респондентов не владели родным языком, что не мешало им идентифицировать себя как «этнический белорус» или «белорус в душе»: «В душе я чувствую себя белорусом, и он в сердце моем»<sup>4</sup>. О приемлемости данной формы идентификации заявляли и те респонденты, которые знали белорусский язык: *Язык не особо значим, можно чувствовать себя белорусом в душе*<sup>5</sup>.

Ответы на вопрос о значимости родного языка для самоидентификации белорусов подчеркивают его символический аспект. Для белорусов Молдовы родной язык не выполняет важные коммуникативные и социальные функции, не выступает в качестве инструмента общения, коммуникации и социального продвижения. Ценность языка определяется для них, прежде всего, его символическим значением – он является символом этнической и культурной идентичности, эмоционально окрашенной коллективной ценностью. При этом язык не просто выполняет функцию инструмента общения, но и представляет собой символ и средство, при помощи которых осуществляется связь человека с этническим коллективом, а также создается ощущение культурной и этнической идентичности.

Проведенный нами опрос в определенной степени дает картину языковой идентификации и языковой компетенции белорусов Молдовы. Для идентификации родного языка респонденты использовали определения «свой язык», «местный язык». Чаще всего они употребляли выражение «смешанный язык» / «мешанный язык».

*В нашей семье говорили на местном языке – смешанный язык (20% слов совпадает с украинскими)*<sup>6</sup>.

*Белорусский язык – это смешанный язык (русско-белорусский)*<sup>7</sup>.

*Языком белорусским немного владею. Тетка из Беларуси разговаривала на смешанном языке – русско-белорусском. Нельзя сказать, что он чисто белорусский*<sup>8</sup>.

*На белорусском сейчас не разговариваю, а в нашей семье говорили на мешанном языке*<sup>9</sup>.

*Белорусский язык – это смешанный украинско-белорусский язык*<sup>10</sup>.

*Трудно встретить чисто белорусский язык. Он смешанный; в нем русско-украинско-польско-литовские слова*<sup>11</sup>.

*Моя мать была преподавателем белорусского языка. Поэтому я хорошо знаю белорусский язык. Мои дети тоже знают его, так как я привозила им*

литературу на белорусском языке. Он схож с украинским<sup>12</sup>.

Это смешанный язык. Чисто белорусский язык используется только в писательской среде. По-белорусски понимаю и читаю на нем, но разговаривать трудно<sup>13</sup>.

Белорусский язык знаю – умею читать, писать, говорить. В нашей семье разговаривали на деревенском сленге – белорусско-русском<sup>14</sup>.

Подобным образом высказались практически все респонденты. В целом смысл подобных высказываний сводится к следующему: у белорусов и русских «культура почти одинаковая», но у белорусов «немного другой язык, есть свои письменники (писатели – авт.)»<sup>15</sup>.

Из этого видно, что использование выражения «смешанный язык» связано с наличием в лексике белорусского языка русских, украинских, польских и литовских слов. В зависимости от региона, из которого переселились белорусы, соотношение этих компонентов в языке было различным.

## 2. Языковая компетентность и лингвокультурное поведение

Многие респонденты подчеркивали, что в настоящее время на белорусском языке говорят только в селах. Результатом происходившей в советский период политики русификации стало то, что молодое поколение белорусов выказывает нежелание использовать так называемый смешанный язык, уточняя, что лучше говорить на одном из них, но на «чистом». Соответственно, предпочтение отдается русскому языку как функционально значимому. В данном случае можно утверждать, что в определенной степени проявляется маргинальное отношение белорусов Молдовы к собственному языку.

В качестве инструмента общения, коммуникации и социального продвижения для белорусов Молдовы выступал русский язык, который многими респондентами воспринимается как родной.

*Язык (белорусский – авт.) не является для белорусов очень важным. Белорусский язык понимаю и могу на нем читать, но говорить не могу. Белорусский язык считаю родным наряду с русским*<sup>16</sup>.

За счет высокой степени родства белорусского языка с русским довольно стремительно идет процесс языковой ассимиляции даже среди белорусов старшего поколения. Подтверждением этому является то, что белорусы в качестве родного указывают два языка – белорусский и русский. Более того, в результате утраты функциональной значимости белорусского языка нередко в качестве родного респонденты называли вначале русский и уж затем белорусский язык. Из ответа одного из респондентов видно, что последний выступает в роли «двоюродного» или даже «троюродного».

*Я бы хотел писать стихи на белорусском языке, но мне не хватает словарного запаса. Чисто белорусского языка нет. Он смешанный. Я когда читаю*

*стихи или текст на белорусском, я его мысленно перевожу на русский. Он мне родной, а белорусский язык – он как будто 2-родный или 3-родный. В наше время в школе, ввиду отсутствия белорусских учебников, преподавали на русском языке. Не моя вина, что я не знаю белорусского языка... Другие были времена, нас тогда лишали языка*<sup>17</sup>.

Анализ данных опроса показывает, что имеет место несоответствие между идентификацией языка в качестве родного и реальным владением им. Несмотря на то, что белорусский язык считает родным подавляющее большинство опрошенных белорусов, реально владеющих им и разговаривающих на нем значительно меньше.

Отметим, что аналогичная ситуация наблюдается и у других этнических групп, согласно данным соцопросов. На основании полученных сведений ученые пришли к выводу, что языковая идентификация зависит не от действительного уровня владения и пользования языком, а от этнической принадлежности индивида – насколько человек чувствует себя представителем своего народа. Таким образом, «понятие „родной язык“ отражает не только языковую компетентность, но также имеет этнопсихологическую основу, выступая как один из компонентов этнического самосознания» [2, с. 270].

Так, о свободном владении белорусским языком (говорят, пишут и думают на нем) заявили около 18–20% из всех опрошенных. О меньшей компетентности (понимают, но говорят с затруднениями) сообщила значительная часть респондентов – около 50%. По их словам, оказавшись в Беларуси в местной среде, они через 2–3 дня свободно переходят в общении на родной язык. Немало респондентов – около 20% – отметили, что они понимают белорусский язык примерно на 80–85%, могут читать, но не говорят на нем.

На основании полученных в ходе углубленных интервью данных видно, что у белорусов актуализировано культурно-символическое значение белорусского языка – его ассоциация с этнической общностью, в то время как инструментальные функции языка (язык общения, коммуникации и социального продвижения) в значительной степени утратили свою значимость.

Поколение белорусов, родившихся в Молдове, родным языком не владеет. Они его изучали в воскресных школах перед поступлением в вузы Беларуси. Один из представителей молодого поколения заявил о том, что белорусский считает своим родным языком, хотя и не владеет им; он хочет на нем научиться говорить и уехать в Беларусь<sup>18</sup>. Молодежь, которая не планирует переехать в Беларусь, не считает нужным изучать белорусский язык и не предпринимает для этого усилий.

Более того, многие родители также не видят необходимости в том, чтобы их дети знали родной



язык, о чем свидетельствуют приведенные ниже высказывания:

*Некоторые из представителей диаспоры говорят: надо, чтобы вся белорусская молодежь изучала белорусский язык. Я как-то на одном из заседаний выступил и сказал: «Зачем молодому человеку изучать белорусский язык, если он туда не поедет?» Даже в тех семьях, где оба родителя белорусы, их дети не знают белорусского языка<sup>1</sup>.*

На вопрос: Хотели бы Вы, чтобы ваши дети знали белорусский язык? наиболее распространенными были следующие ответы:

*Не задумывался никогда. Славянские языки очень похожи<sup>20</sup>.*

*Не придаю этому решающего значения<sup>21</sup>.*

Один из респондентов на тот же вопрос дал отрицательный ответ<sup>22</sup>.

На вопрос о значимости родного языка для самих белорусов (и в связи с этим о государственной политике Республики Беларусь в области языка) многие респонденты отмечали, что язык следовало бы знать, но это может занять не одно десятилетие. Делать же чрезмерный акцент на языке и таким путем усиливать его значимость, по их мнению, не следует.

*Не считаю, что из белорусского языка нужно делать проблему. Но мне бы хотелось, чтобы белорусский язык никуда не канул. Необходимо развивать культуру, пробуждать интерес, но при этом важно не наломать дров, как здесь (в Молдове – авт.)<sup>23</sup>.*

*Молдаване и украинцы сумели сохранить свой язык. Мы же свою мову (язык – авт.) потеряли. Нужно не упускать этот вопрос, но навязывать язык – не выход<sup>24</sup>.*

Сдержанное отношение к политике разрешения «языкового вопроса» в Республике Молдова, высказанное многими респондентами, объясняется не только тем, что основная масса белорусов, проживающих за пределами своего этнического образования, русифицировалась, но и их нежеланием хоть как-то выпячивать язык мажоритарного этноса, в результате чего могут быть ущемлены интересы национальных меньшинств. Ориентированность законодательства Республики Беларусь на двуязычие (белорусский и русский языки) является основой для стабильной этноязыковой ситуации в стране и воспринимается как положительный пример в разрешении данного вопроса. То, что в Беларуси два государственных языка, отмечалось многими респондентами как европейское достижение и самая правильная политика государства в данной области.

*Я бы не делал упор на языке, хотя если там живешь, то должен знать язык. Самое правильное – это два государственных языка<sup>25</sup>.*

Как известно, язык – один из важных компонентов этнического самосознания. Он способствует созданию образа этнического «мы» в сопоставле-

нии с образом «они» и является одним из главных средств соединения «своих». В этой связи важным показателем адаптации белорусов Молдовы является их языковое поведение. Роль своего языка в большей степени видится респондентам как «язык для души».

*Белорусский язык напоминает мне щебетание птиц – это как какое-то дуновение, как шелест листвы (леса). Все время слушаю «Песняров», которых очень люблю. Язык для белорусов, думаю, является объединяющим. Молдаване утверждают при помощи языка, поэтому у них на нем акцент. Белорусам не надо утверждаться, и потому нет никаких претензий. Это необходимость, и никто не педалирует. У белорусских националистов требования другие – не национальный язык<sup>26</sup>.*

*На белорусском языке я читаю, но понимаю не все. Когда мы общаемся в общине, то белорусский язык притягивает каждого<sup>27</sup>.*

*Есть потребность в чтении на белорусском языке, но он не является для белорусского этноса объединяющим<sup>28</sup>.*

*Мои дети белорусским не владеют. Язык для белорусов – это не главное. Главное – это общение и понимание с представителями собственного этноса, это воспоминания о Родине, когда мы собираемся в общине<sup>29</sup>.*

Однако, наряду с функцией эмоциональной подпитки, знание и использование родного языка рассматривается некоторыми патриотично настроенными респондентами как «уважение к своей Родине». Участник I Всемирного съезда белорусов, прошедшего в Минске в 1996 г., так прокомментировал увиденное там:

*Хочу сказать одну нехорошую вещь. Приехавшие на съезд белорусы из Канады знали белорусский язык лучше, чем мы. Это объясняется тем, что, находясь вдали от Родины, они таким образом находили соприкосновение с ней. Они отмечают все белорусские праздники. Они старались разговаривать только на белорусской мове. Это уважение к своей Родине!*

На наш вопрос: А здесь у белорусов такого уважения нет?! был получен ответ: *Есть, конечно, но жить в Канаде или в Республике Молдова – это совершенно разные вещи. Для белорусов, находящихся на чужбине, общение друг с другом на родном языке – это для них эмоциональное поднятие духа<sup>30</sup>.*

Некоторые более радикально-патриотически настроенные активисты белорусской диаспоры Молдовы связывали сохранение белорусской этничности с сохранением родного языка, заявляя о том, что «потеря языка есть потеря национальной идентичности». Данный тезис был характерен и подпитывал движения за национальное и языковое возрождение в постсоветских республиках.

*Не будет языка, не будет государства, будут только границы. Может быть, не прямо насаждать*

белорусский язык, но необходимо прилагать усилия, чтобы его сохранить. Все наши великие мужи писали на белорусском языке: Мицкевич (польский поэт, белорус по происхождению), Купала, Колас (народные поэты Беларуси). Однозначно считаю, не будучи националистом, но будучи человеком, любящим свою Родину, что язык надо сохранять с детских садов, школ и изучать историю народа. Литература – это хорошо, но лучший способ его изучения – среда. Для этого нужно отправлять детей в Беларусь к бабушкам.

В Беларуси до последнего времени недостаточное внимание уделялось белорусскому языку, истории, культуре. Практически уничтожился белорусский язык (умышленно или нет?!). Знать свой язык – это не национализм, это значит любить Родину, мать, отца, которые разговаривали на этом языке. Поэтому хотел бы, чтобы белорусы еще больше почувствовали свою значимость. У Беларуси богатая история<sup>31</sup>.

Однако чрезмерный акцент на языке воспринимался многими белорусами, воспитанными в духе интернационализма, как национализм. Другой участник I Всемирного съезда белорусов, являющийся активным организатором белорусской диаспоры в Молдове, совершенно иначе воспринял увиденное там:

Я присутствовала на I Всемирном съезде соотечественников в Минске. Там ощущения были ужасные. Там уже тогда было разделение, началось что-то непонятное – батьковщина – направление что-то вроде оппозиции. Когда они выступали, у меня какой-то холодок был, как-то страшно было. Они были против коллективистов, против всех, кто не говорит на белорусском языке. От них исходила какая-то злость к тем, кто не говорит на белорусском языке. Представители этого движения жили в Беларуси, но их субсидировали из Канады. Там самая большая белорусская диаспора. Флегонтович (Председатель белорусской общины Молдовы – авт.), когда выступал там с трибуны, объяснил, что так делать нельзя. Национализм для белорусов совершенно не характерен. Мы очень лояльно относимся ко всем национальностям, которые проживают в Беларуси. А батьковщина <...> против российского влияния<sup>32</sup>.

В данном подходе отражается позиция многих белорусов Молдовы, увидевших опасность в призыве представителей национального движения насильственно обучать своих детей и представителей проживающих в Беларуси этносов белорусскому языку, так как это означало бы не только разрыв вековых связей с Россией, но и культурную изоляцию, в то время как в современном глобализирующемся мире процессы интеграции стремительно углубляются. Учитывая то, что многие белорусы считали русский язык своим родным, вполне понятно их от-

ношение к этому вопросу и к самой оппозиции.

### **3. Белорусский язык для белорусов Молдовы – фактор сохранения этничности или символ этнической идентичности**

Согласно выводам Ю. В. Арутюняна, образ «мы» включает в себя не только автостереотипы, то есть представления о характерных чертах группы, но и другие представления о своем народе, его культуре, территории и т. д. «Этот „образ” очень изменчив и не всегда включает „обязательный” набор представлений». Уточняя данное положение, он пишет: «В практике исследований мы не раз сталкивались с тем, что какие-то представления у большинства группы либо просто отсутствовали, либо были выражены очень слабо» [3]. Применительно к белорусам Молдовы отметим, что основная часть респондентов в качестве этнических идентификаторов выделяла культуру народа и общее историческое прошлое, в то время как языковая идентичность у них не актуализирована. Несмотря на то, что в самосознании белорусов старшего поколения язык не играл решающей роли как этнический определитель, тем не менее, они с гордостью идентифицировали себя как белорусы.

В качестве определенного объединяющего начала некоторые респонденты отмечали язык, но на первый план все же выводили другие этнические составляющие: родная земля, культура, народ<sup>33</sup>, черты национального характера, а также чувство ответственности за существование Беларуси как самостоятельного независимого государства<sup>34</sup>.

Большая же часть респондентов не видела в языке этноконсолидирующей роли. Отметим, что данный вывод отражает роль языка для представителей белорусской диаспоры Молдовы, а не для белорусского этноса в целом. Это видно из того, что в качестве одного из главных объединяющих факторов для них является ностальгия по Родине, по родным местам.

Белорусов объединяет ностальгия по Родине. Язык не является объединяющим, так как практически никто не говорит на белорусском языке<sup>35</sup>.

Для белорусов объединяющим является не язык, а место, где родился, культура, корни, которые там заложены<sup>36</sup>.

На вопрос: Объединяет ли белорусов язык? один из респондентов ответил: – Нет! Объединяет народ<sup>37</sup>.

В качестве важного фактора, объединяющего белорусскую нацию, респонденты выделили патриотизм – гордость за Родину и поддержка Президента, проводимой им национальной политики. А. Лукашенко и выбранная Беларусью национальная идея, по их мнению, сплачивает белорусский народ.

Белорусов, наверное, объединяет Президент<sup>38</sup>.

Ядро, объединяющее белорусов, – это любовь к земле, любовь к Родине. Белорусский народ недалеко

отошел от русского народа, он без царя жить не может, то есть менталитет, общая вера должна быть на чем-то основана – на сильной голове, сильной руке. Меня не удивляет, что «батька» Лукашенко поддерживается большинством белорусов. Они в нем видят то, что им близко, понятно, в его действиях – порядок (в стране)<sup>39</sup>.

Ядро, объединяющее белорусов как народ в современных условиях – это свой путь, который выбрала Беларусь, национальная идея, которую в России ищут. Это та национальная идея, вокруг которой белорусы могут объединиться. Я там родился, я впитал все, что связано с Беларусью<sup>40</sup>.

Объединяющим фактором является национальная идея, политика руководства – «мы – народ, и мы будем жить по-европейски», и это правильно<sup>41</sup>.

Исторически белорусская национальная идея имела специфические отличительные качества. Она не основывалась, как это часто бывает, на агрессивности в отношении к инородцам и иноверцам: сказалось многовековое проживание в многоконфессиональных, полиэтничных государственных образованиях. Потому белорусская национальная идея основывается на исторически и культурно сформировавшемся полиэтничном «характере» белорусов.

Историческое прошлое белорусского народа, война, боль утраты родных и близких в национальном масштабе являются мощным объединяющим фактором и выступают одной из составляющих белорусского самосознания.

Белорусы – хорошие люди, которые перенесли столько беды. Это служит для них объединяющим, а не белорусский язык<sup>42</sup>.

Из приведенных выше высказываний респондентов видно, что история осознается ими как интегрирующий признак, а историческое прошлое – как то, что их объединяет со своим народом.

Демонстрируя довольно низкую степень значимости родного языка в этническом самосознании и относительно невысокий уровень потребления и культурных ориентаций в сфере национальной духовной культуры, тем не менее, подавляющее большинство белорусов Молдовы старшего поколения, собиравшихся в общине, с удовольствием слушали и пели белорусские народные песни. В углубленных интервью многие из опрошенных упоминали о том, что им по духу близки белорусские танцы и песни, но при этом о восприятии народной культуры как объединяющем факторе высказались лишь единицы.

Объединяющей является культура – танцы, например, белорусская полька<sup>43</sup>.

Выделяя различные компоненты, объединяющие белорусский этнос, одна из информаторов особо подчеркнула роль такого фактора, как дух народа, то есть национальный характер.

Очень много факторов объединяет белорусов, в том числе кухня, язык (хоть и частично) и сам дух,

который складывается в этой среде: привычки в быту, взаимоотношения между людьми и др.<sup>44</sup>

Таким образом, можно говорить о довольно слабой выраженности языкового компонента в структуре этнического самосознания белорусов Молдовы. Как видно из ответов, белорусы редко выделяют язык как объединяющий их критерий. Более того, родной язык не выступает в качестве этнодифференцирующего признака. Неактуализированный языковой признак в этническом самосознании белорусов и довольно слабо выраженная тенденция к потреблению в сфере национальной духовной культуры является, по-видимому, следствием утраты функциональной значимости родного языка. У поколения белорусов, родившихся в Молдове, одновременно с утратой языка довольно активно идет процесс добровольно-вынужденной ассимиляции [11; 8; 9].

Таким образом, роль и значимость родного языка для белорусов Молдовы проявляется в их языковом поведении и в языковой компетенции. Так, многие респонденты не считали его основополагающим фактором для сохранения белорусского самосознания. Значимость родного языка для самоидентификации белорусов подчеркивает его символический аспект, что видно из записанных нами ответов. Для идентификации белорусского языка респонденты использовали определения «свой язык», «местный язык». Чаще всего они употребляли выражение «смешанный язык» / «мешанный язык».

Для белорусов Молдовы родной язык не выполняет важные коммуникативные и социальные функции, не выступает в качестве инструмента общения, коммуникации и социального продвижения. Ценность языка определяется для них, прежде всего, его символическим значением – он является символом этнической и культурной идентичности, эмоционально окрашенной коллективной ценностью. Язык дает им ощущение культурной и этнической идентичности. Роль своего языка в большей степени видится респондентам как «язык для души».

Вместе с тем отметим, что немало представителей белорусской диаспоры с удовольствием посещали в прежние годы воскресные школы, организованные при Посольстве Республики Беларусь в Республике Молдова, где сотрудники посольства вели занятия по белорусскому языку и истории. С отменой льготного поступления в высшие учебные заведения Беларуси для детей этнических белорусов интерес к этим урокам заметно снизился. Анализируя полевой материал, мы можем утверждать, что происходящий в белорусской диаспоре Молдовы процесс ассимиляции в определенной степени находится в зависимости от знания членами диаспоры языка, народных традиций и обычаев, от частоты контактов с Родиной и т. д.

## Примечания

<sup>1</sup> ПМА (Полевые материалы авторов – В. А. Саковича, Е. Н. Квилинковой, собранные в 2009 г. у белорусов, проживающих на территории Республики Молдова), П.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1982 г.

<sup>2</sup> ПМА, Д.Н.И., 1952 г.р., живет в г. Рыбница с 1974 г.

<sup>3</sup> ПМА, П.В.Т., 1950 г.р., живет в г. в Бельцы с 1961 г.

<sup>4</sup> ПМА, Б.В.Н. 1981 г.р., родился и живет в г. Комрат.

<sup>5</sup> ПМА, Х.В.И., 1951 г.р., живет в г. Бендеры.

<sup>6</sup> ПМА, П.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1982 г.

<sup>7</sup> ПМА, Л.Т.Г., 1941 г.р., живет в Тирасполе; в Молдове – с 1961 г.

<sup>8</sup> ПМА, Ч.В.И., 1946 г.р., в Молдове более 30 лет, с 1974 г.; в Кишиневе прожил 8 лет, сейчас живет в г. Бендеры.

<sup>9</sup> ПМА, Я.Н.З., 1917 г.р., живет в Тирасполе с 1964 г.

<sup>10</sup> ПМА, А.П.Л., живет в г. Бельцы с 1981 г.

<sup>11</sup> ПМА, Ш.Н.И., 1939 г.р., живет в Кишиневе; с 1989 г. – постоянно.

<sup>12</sup> ПМА, С.В.Н., 1954 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1974 г. (более 35 лет).

<sup>13</sup> ПМА, Б.А.И., 1955 г.р., живет в Тирасполе.

<sup>14</sup> ПМА, П.К.В., 1942 г.р., живет в Кишиневе с 1986 г.

<sup>15</sup> ПМА, Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1971 г.

<sup>16</sup> ПМА, П.Н.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1967 г.

<sup>17</sup> ПМА, Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1971 г.; Р.И.Е., 1930 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1952 г.

<sup>18</sup> ПМА, Т.Э.Е., 1991 г.р., живет в Тирасполе, с 1992 г. в г. Бендеры.

<sup>19</sup> ПМА, П.К.В., 1942 г.р., живет в Кишиневе с 1986 г.

<sup>20</sup> ПМА, Б.А.И., 1955 г.р., живет в Тирасполе.

<sup>21</sup> ПМА, О.Д.В., 1977 г.р., живет в Тирасполе с 1994 г.

<sup>22</sup> ПМА, Л. Живет в г. Бендеры.

<sup>23</sup> ПМА, П.Н.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1967 г.

<sup>24</sup> ПМА, Б.А.И., 1955 г.р., живет в Тирасполе.

<sup>25</sup> ПМА, П.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1982 г.

<sup>26</sup> ПМА, К.В.В., 1956 г.р., родился и живет в Кишиневе.

<sup>27</sup> ПМА, П.О.Б., 1961 г.р., родилась и живет в г. Рыбница.

<sup>28</sup> ПМА, С.В.Н., 1954 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1974 (более 35 лет).

<sup>29</sup> ПМА, Ш.Л.А., 1947 г.р., живет в Тирасполе с 1974 г.

<sup>30</sup> ПМА, Ч.В.И., 1946 г.р., живет в г. Бендеры; в Молдове – более 30 лет, с 1974 г.; в Кишиневе прожил 8 лет.

<sup>31</sup> ПМА, З.Г.А., 1948 г.р., живет в Кишиневе с 1974 г.

<sup>32</sup> ПМА, Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1971 г.

<sup>33</sup> ПМА, Д.Л.А., 1955 г.р., живет в г. Бендеры; в Молдове с 1984 г., более 20 лет; вначале жила в Тирасполе, потом в Бендерах.

<sup>34</sup> ПМА, Б.Н.Н., 1949 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1971 г.; Р.И.Е., 1930 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1952 г.

<sup>35</sup> ПМА, И.В.М., 1954 г.р. г. живет в Кишиневе с 1983 г.

<sup>36</sup> ПМА, И.Л.В., 1948 г.р., живет в Кишиневе; в Молдове – с 1969 г.

<sup>37</sup> ПМА, Д.Л.А., 1955 г.р., живет в г. Бендеры; в Молдове – с 1984 г. более 20 лет; вначале жила в Тирасполе, потом в Бендерах.

<sup>38</sup> ПМА, П.М.В., 1988 г.р., родился и живет в Тирасполе.

<sup>39</sup> ПМА, К.В.В., 1956 г.р., родился и живет в Кишиневе.

<sup>40</sup> ПМА, О.Д.В., 1977 г.р., живет в Тирасполе с 1994 г.

<sup>41</sup> ПМА, П.Н.В., 1946 г.р., живет в Тирасполе с 1967 г.

<sup>42</sup> ПМА, Л. Живет в г. Бендеры.

<sup>43</sup> ПМА, Б.Р.И. 1953 г.р., живет в Комрате (Гагаузия) с 1979 г.

<sup>44</sup> ПМА, П.Н.И., 1948 г.р. живет в Тирасполе с 1972 г.

## Литература

1. АА – Архив авторов.
2. Алексеев П. М., Остапенко Л. В., Юраков А. В. Особенности адапционных процессов в Кабардино-Балкарии. В: Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типогр. ООО Интер-принт, 2008.
3. Арутюнян Ю. В. и др. Этносоциология. Уч. пос. для вузов. М., 1998. В: [http://www.socioline.ru/files/ethno\\_ar.doc](http://www.socioline.ru/files/ethno_ar.doc). (дата доступа – 10.11.2015 г.).
4. Квилинкова Е. Н. Процесс адаптации белорусов Молдовы через призму гражданской идентичности. В: Теоретические проблемы этнической и кросс-культурной психологии. Материалы Второй Международной научной конференции 26–27 мая 2010 г. Т. 2. Психология межкультурного взаимодействия. Смоленск: Универсум, 2010.
5. Квилинкова Е. Н. Территориальная идентичность белорусов Молдовы через отношение к образу «Родина». В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. 7. Chișinău, 2010.
6. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Адаптация и аккультурация белорусов Молдовы (по данным поэзии). В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 7. Гостеприимство и ярмарки как институты соционормативной культуры. М.: Старый сад, 2009.
7. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. «Молдавские белорусы» или «белорусы Молдовы». В: Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice – consolidare, dezvoltare, prosperare. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice, 21 mai 2009. Chișinău, 2009.
8. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Процесс адаптации белорусов Молдовы сквозь призму понятия «Родина». В: Anuar științific. Vol. VII–VIII. Chișinău, 2010.
9. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Белорусы Молдовы: сложности процесса интеграции и адаптации. В: IX конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы докладов. 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск. Петрозаводск, 2011.
10. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Процесс адаптации белорусов в Молдове (на основе полевых материалов опроса белорусов Молдовы). В: Anuar științific. Vol. XI. Chișinău, 2011.

11. Сакович В. А. Белорусы в этнокультурном пространстве Молдовы. Минск–Кишинев, 2011.

12. Сулейманова Д. Языковая ситуация и адаптация в Республике Татарстан. В: Этнорегиональные модели адаптации (постсоветские практики). М.: Типопр. ООО Интер-принт, 2008.

13. Шабает Ю. П. Этнокультурные ориентации молодежи и культурная дифференциация населения Коми округа. В: Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. М., 2008.

#### References

1. AA – Arkhiv avtorov.

2. Alekseev P. M., Ostapenko L. V., Yurakov A. V. Osobennosti adaptatsionnykh protsessov v Kabardino-Balkarii. In: Etnoregional'nye modeli adaptatsii (postsovetkie praktiki). M.: Tipogr. ООО Inter-print, 2008.

3. Arutyunyan Yu. V. i dr. Etnosotsiologiya. Uch. pos. dlya vuzov. M., 1998. In: [http://www.socioline.ru/files/ethno\\_ar.doc](http://www.socioline.ru/files/ethno_ar.doc). (vized 10.11.2015 g.).

4. Kvilinkova E. N. Protsess adaptatsii belorusov Moldovy cherez prizmu grazhdanskoy identichnosti. In: Teoreticheskie problemy etnicheskoy i kross-kul'turnoy psikhologii. Materialy Vtoroy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii 26–27 maya 2010 g. T. 2. Psikhologiya mezhkul'turnogo vzaimodeystviya. Smolensk: Universum, 2010.

5. Kvilinkova E. N. Territorial'naya identichnost' belorusov Moldovy cherez otnoshenie k obrazu «Rodina». In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. 7. Chișinău, 2010.

6. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Adaptatsiya i akkul'turatsiya belorusov Moldovy (po dannym poezii). In: Kursom razvivayushcheyasya Moldovy. T. 7. Gostepriimstvo i yarmarki kak instituty sotsionormativnoy kul'tury. M.: Staryy sad, 2009.

7. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. «Moldavskie belorusy» ili «belorusy Moldovy». In: Statul Moldovenesc la 650 de ani: prioritățile administrației publice – consolidare, dezvoltare, prosperare. Materiale ale conferinței internaționale științifico-practice, 21 mai 2009. Chișinău, 2009.

8. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Protsess adaptatsii belorusov Moldovy skvoz' prizmu ponyatiya «Rodina». In: Anuar științific. Vol. VII–VIII. Chișinău, 2010.

9. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Belorusy Moldovy: slozhnosti protsessa integratsii i adaptatsii. In: IX kongress etnografov i antropologov Rossii. Tezisy dokladov. 4–8 iyulya 2011 g. Petrozavodsk. Petrozavodsk, 2011.

10. Kvilinkova E. N., Sakovich V. A. Protsess adaptatsii belorusov v Moldove (na osnove polevykh materialov oprosa belorusov Moldovy). In: Anuar științific. Vol. XI. Chișinău, 2011.

11. Sakovich V. A. Belorusy v etnokul'turnom prostanstve Moldovy. Minsk–Kishinev, 2011.

12. Suleymanova D. Yazykovaya situatsiya i adaptatsiya v Respublike Tatarstan. In: Etnoregional'nye modeli adaptatsii (postsovetkie praktiki). M.: Tipogr. ООО Inter-print, 2008.

13. Shabaev Yu. P. Etnokul'turnye orientatsii molozhzi i kul'turnaya differentsiatsiya naseleniya Komi okrug. In: Etnosotsiologiya i etnosotsiologi. Issledovaniya, poiski, vospominaniya. M., 2008.

**Elizaveta Cvilincova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în istorie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Елизавета Квилинкова** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилизат истории, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Elizaveta Kvilinkova** (Chisinau, Republic of Moldova). Habilitation in History, Research Associate Professor, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** cvilincova@mail.ru

**Vasili Sakovici** (Minsk, Belarus). Doctor habilitat în politologie, profesor, Universitatea Națională Tehnică din Belarus.

**Василий Сакович** (Минск, Беларусь). Доктор политических наук, профессор, Белорусский национальный технический университет.

**Vasily Sakovich** (Minsk, Belarus). Habilitation in Political Sciences, Professor, Belarusian National Technical University

**E-mail:** 113vs@mail.ru

## PERSONALITĂȚI

Olga GARUSOVA

CALEA SPRE EMIGRARE A LUI PIOTR POTIOMKIN.  
ANUL PETRECUT LA CHIȘINĂU (1920-1921)

## Rezumat

Calea spre emigrare a lui Piotr Potiomkin.  
Anul petrecut la Chișinău (1920-1921)

Articolul reprezintă o perioadă puțin studiată de la începutul emigrației a poetului-modernist a Secolului Rus de Argint, Piotr Potiomkin. Materialele descoperite de autor la Arhiva Națională a Republicii Moldova au permis completarea lacunelor din biografia poetului și restabilirea faptelor adevărate a refugiului său din Sankt Petersburg în Basarabia. Poezii și eseuri scrise la Chișinău arată o cotitură reală în creația lui P. Potiomkin, schimbând definitiv imaginea „unui poet al genului lejer”.

**Cuvinte-cheie:** Piotr Potiomkin, refugiere, hotar, emigrație, Chișinău.

## Резюме

Эмигрантский маршрут русского поэта-модерниста  
Петра Петровича Потемкина.  
Бессарабский период (1920-1921)

В статье рассматривается малоизученный, ранний эмигрантский период жизни петербургского поэта-модерниста Серебряного века П. Потемкина. Обнаруженные автором в Национальном архиве Молдовы материалы позволили заполнить лакуны биографии поэта, восстановить реальные факты бегства в Бессарабию. Написанные в Кишиневе стихотворения и очерки говорят о переломе в потемкинском творчестве, меняя сложившийся образ «поэта легкого жанра».

**Ключевые слова:** Петр Потемкин, бегство, граница, эмиграция, Кишинев.

## Summary

Emigrant route of the Russian poet  
Pyotr P. Potyomkin. Bessarabian period (1920-1921)

The article describes a less studied period at the beginning of emigration of the modernist poet of Russian Silver Age – Piotr Potyomkin. Some materials, found by the author in the National Archives of the Republic of Moldova, made possible to fill in the blanks in the poet's biography and to restore the real facts of his escape from Saint Petersburg to Bessarabia. The poems and essays, written in Kishinev, represent a turning point in his creative activity, thus changing the previously formed image of poet „of a light genre”.

**Key words:** Piotr Potyomkin, border, escape, emigration, Kishinev.

Se cunoaște foarte puțin despre perioada basarabeană a poetului, dramaturgului, jurnalistului Piotr Petrovici Potiomkin (1886, Oriol – 1926, Paris). Intervalul între decembrie 1920 și noiembrie 1921, în care el s-a aflat la Chișinău, biografii săi îl etichetează cu fraza laconică „emigrează în Praga prin România”. De altfel în prezent nu există o monografie despre această figură proeminentă a Epocii de argint a Petersburgului artistic. Vasta moștenire literară a lui Potiomkin nu este adunată într-o culegere. Mult timp informații sporadice despre activitatea sa literară se găseau doar în ediții de referință, puținele.

Interesul față de viața și activitatea lui Potiomkin s-a trezit abia în anii 2010. Conform recenzentului, două ediții ale revistei *Slavic Almanac* [16] reflectă „dacă nu în întregime, cel puțin foarte multe aspecte ale talentului acestuia” și „prezintă un mare interes științific, grație numeroaselor documente de arhivă, comentariilor și interpretărilor valoroase plasate aici» [8, p. 233]. Cu părere de rău, această revistă, editată de universitatea din Pretoria (Africa de Sud), nu dispune de versiune electronică, deci articolele despre aflarea lui Potiomkin în Chișinău deocamdată ne sunt inaccesibile<sup>1</sup>.

Publicațiile despre emigrantul Potiomkin sunt net inferioare perioadei prer evoluționare, în care el s-a format și și-a câștigat faima. Cercetătorii contemporani examinează poezia și publicistica sa postrevoluționară prin prisma Epocii de argint.

Poet-modernist, distins printr-un limbaj „brutal și totodată rafinat”, printr-un stil original, maestru virtuoz al versului, care picta „cu ușurință și viteză uimitoare” reversul vieții „fantastice și înșelătoare” a Petersburgului; autor permanent al revistei *Satirikon* (din 1913 *Naș Satirikon*) la care au colaborat renumiții umoriști A. Avercenko, N. Teffi, Sașa Ciornii; autor de piese elegante și subtile pentru teatrele de miniaturi din toată Rusia.

Nu întâmplător Osip Mandelștam a asociat epoca teatrală a anilor 1910 cu „umorul irațional grotesc” a lui Potiomkin, cu marea lui „tragedie anglo-negroidă *Blach and white*, în care pentru prima oară, pe o scenă de cameră, a fost utilizată metoda de „teatru în teatru” [7, p. 269-271].

În conștiința contemporanilor chipul lui Piotr Potiomkin este inseparabil de atmosfera de lux-cabaret a Petersburgului anilor 1910, de seratele literare costumate, de restaurantul Viena unde se aduna boema literar-artistică, de „elita rafinată și ingenioasă” de la

Brodeaceaia sobaka (Ciine vagabond) – poetul, care, grație „sociabilității, caracterului lejer, firii boeme era considerat sufletul” acestui art-subsol. Odată cu Primul război mondial s-a destrămat atmosfera Petersburgului și în anul 1917 „timpurile nonconformiste și fermecătoare, care îl înconjurau pe Potiomkin au dispărut definitiv” [9, p. 546].

Despre viața lui P. P. Potiomkin în perioada sovietică nu se cunoaște mai nimic. El nu a lăsat o autobiografie, se publica foarte puțin. Câteva date biografice se găsesc în dosarul personal al poetului deschis la sediul poliției din Chișinău în ianuarie 1921 și închis la 26 octombrie 1921. Din spusele lui Piotr Petrovici rezultă că până la 1916 el a trăit la Petrograd, apoi, până în anul 1920 – la Moscova [1, f. 1].

În memoriile sale Poezd na tret' em puti Don-Amirado (unul dintre autorii revistei „Satirikon”) scria cum în primăvara anului 1918, împreună cu Potiomkin, a colaborat la ziarul Ceas (Ora). Poetul putea fi găsit adeseori în cantina Uniunii jurnaliștilor de pe stradela Stoleșnikov „îndrăgostit lulea de șefa ospătării Liubovi Dmitrievna” (Strukova – O. G.), care, ulterior a devenit cea de a doua sa soție [6, p. 203]. Cum și din ce trăia Potiomkin – nu se știe. Practic nu era publicat. Aflându-se la Paris, el va dedica acelor timpuri nefaste una din cele mai amare poezii: „Locul – Moscova, / Timpul – nouă sute douăzeci. / Ah, dacă de ușorul blestemat al ușii / Să-mi sparg de moarte capul!” 2 [13, p. 58].

Potiomkin nu a acceptat revoluția. În una din publicațiile sale din Chișinău menționa: „Cu toții eram pe atunci derutați. Priveam cu groază la noii stăpâni ai vieții – bolșevicii și nu știam „cu ce se mănâncă” aceștia, cum să luptăm cu ei, la ce să ne așteptăm” [14, p. 2]. La întrebarea din ce cauză a evadat din Rusia Sovietică a răspuns: „Am fugit de bolșevici” [1, f. 11].

Peregrinările de refugiat au început probabil în luna ianuarie 1920, când Potiomkin împreună cu soția au plecat la Kiev, apoi, două luni mai târziu s-au mutat la Odesa, unde au rămas până la mijlocul lunii octombrie. Aceste opt luni au coincis cu dezlănțuirea terorii roșii – chipul groaznic al căreia Potiomkin l-a evocat în ciclul poetic Ce – Ka 3, scris la Chișinău.

Unica șansă de salvare era fuga peste hotare. Înăsprirea terorii făcea imposibilă evadarea din Odesa pe mare. Cea mai răspândită era ruta pe Nistru spre Basarabia, care devenise hotar între România și Rusia Sovietică. După aruncarea în aer a podului de la Bender în 1919 hotarul a fost totalmente închis, iar pe tot lungul liniei transnistrene au fost instalate puncte de frontieră. Odată cu înfrângerea armatei albe nu mai conținea fluxul de refugiați. Militari și civili din diferite regiuni ale Rusiei, înfrângând lipsuri și greutăți incredibile, treceau ilegal în Basarabia, deseori cu ajutorul contrabandiștilor. Trecerea peste Nistru a devenit o îndeletnicire de contrabandă, pe cât de periculoasă, pe atât de profitabilă. ICharonii” aceluși timp câștigau din gros (aveau valoare și banii de dinainte de revoluție, și bancnotele sovietice).

Despre trecerea peste Nistru a lui P. Potiomkin împreună cu soția și fiica nou născută se vorbește în ciclul poetic Perehod (Trecerea), scris la Chișinău și editat pentru prima oară la Paris în culegerea postumă a poetului Izbranie straniți (Pagini alese). În prefață la această culegere Sașa Ciornii menționa: „fiecare din noi a trecut printr-o trecere memorabilă de a c o l o” [19, p. 8].

Cum a avut loc „trecerea memorabilă” în realitate, mărturisesc documentele din dosarul lui N. S. Lebedinski – tovarăș de drum aleatoriu a lui Piotr Petrovici [2]. El a descris cu lux de amănunte toate peripețiile riscante ale foștilor artiști din Sankt Petersburg care au rămas blocați în Odesa. Este vorba despre Boris Romanov, un vechi prieten al lui Potiomkin (pentru miniaturile coregrafice ale căruia Potiomkin scria librete), balerinii Elena Smirnova și Nicolai Obuhov. Apoi s-au alăturat cântăreții de operă Vladimir Karavia și Elena Lucezarskaia, antreprenorul din Odesa Solomon Bisker. Pentru a tăinuși adevăratul scop al acțiunii, s-a decis să se organizeze o trupă artistică sub pretext de turneu. Deplasarea a organizat-o Potiomkin care, probabil, avea cunoștințe personale în administrația teatrului din Odesa. Drumul de la Odesa spre Nistru și trecerea hotarului era bine cunoscut de către contrabandiști. Un oarecare Iaskii le-a promis fugarilor că îi va trece pe malul drept în trei zile. Pe 18 noiembrie „trupa teatrală” (17 persoane inclusiv membrii familiilor), luându-și strictul necesar, au pornit cu căruțele spre Tiraspol.

Iată cum descria Lebedinski sentimentele trăite în acel timp: „Pe tot parcursul drumului spre Nistru ne urmărea teama că am fost deconspirați de CK. Nu-mi ajung cuvinte să descriu frica /.../ oricum drum înapoi nu există, în urmă era doar moartea” [2, f. 127].

De data aceasta trecerea frontierei bine pusă la punct s-a abătut de la scenariu. Au fost nevoiți să-și schimbe locul dislocării: s-au deplasat de la Tiraspol la Grigoriopol, apoi la Dubăsari... Mai multe zile au așteptat înzădar barca. „Fiecare „cruciadă” spre mal era urmată de pierderea valizei cuiva” [2, f. 129]. Într-o zi, întorcându-se în sat cu „speranțele pierdute”, „artiștii” au aflat, că prin Odesa circulă zvonuri despre evadarea lor. Doar o coincidență fericită i-a salvat de la arestare: președintele Departamentului Special unde au fost nevoiți să se înregistreze pentru a evita suspiciunile, s-a dovedit a fi un fost actor de la teatrul evreiesc a lui Bisker.

Fiecare zi de așteptare îi costa tot mai scump. Plata pentru drum și trecerea pe malul drept al Nistrului a fost dublată. Potiomkin era printre acei care nu dispuneau de banii necesari. Atunci Romanov, Smirnova și Lucezarskaia au compensat suma necesară cu bani și obiecte de aur. La toate relele s-au adăugat și înghețurile timpurii, necaracteristice aceluși timp. Ziarele scriau că un octombrie atât de rece /stil nou/ nu s-a mai întâlnit din ultimii 30 de ani.

Potiomkin cu camarazii săi a așteptat să treacă Nistrul timp de două săptămâni. S-a produs în noaptea spre 1 decembrie lângă satul Garmațkoe cu o navetă. I-a tre-

cut un oarecare Iașka, însoțit de încă șase persoane înarmate. După opinia lui Lebedinskii acest Iașka era căpetenia organizației care se ocupa de trecerea ilegaliștilor. Prima a trecut familia Romanov. În următoarea navetă era bagajul. „Iașka a declarat că dacă îi va prinde patrulea roșie fără bagaje, va spune că sunt ilegaliști și atunci nimeni nu va avea dreptul să-i controleze”. În noaptea spre 1 decembrie fugarii au ajuns pe teritoriul României, în satul Jora. „Încărcați de bagaje, în liniște totală am mers vreo două verste” [2, f. 130]. După ore de așteptare într-un șanț au venit căruțele și i-au deplasat la Chișinău.

Există diferite documente: de arhivă, memorii, artistice etc. despre fuga în Basarabia din Rusia sovietică. În acest context Trecerea lui Potiomkin poartă caracter de document poetic. Poezia lui Potiomkin este autobiografică, ceea ce nu îi este caracteristic poetului. Preistoria (descrisă cu lux de amănunte de Lebedinski) e lăsată în afara parantezelor; subiectul ciclului poetic fiind ultimul episod al refugiului. Pentru Potiomkin nu este semnificativ dramatismul contrastului între cele două maluri – două lumi. „Răul morții” – cum era numit Nistrul din cauza multiplelor tragedii – este conceput de poet ca un spațiu între viață și neant.

Materialul vital este topit într-un text artistic în care două planuri: cel mitologic și cel real se fuzionează între ele. Ca un leitmotiv se repetă metaforele unei eventuale pierzării – abis, topor, eșafod. Nistrul este comparat cu Rubiconul, trecerea peste care se aseamănă cu învingerea greutăților; cine hotărăște soarta: Charon sau Ulise?

Ochiul ager al poetului a „prins” nu doar izolarea alarmantă a anturajului („pustii sunt câmpiile înghețate”, „perfidă gheața de pe râu”, „naveta șubredă”), dar și frumusețea naturii („albastrul de safir” al Nistrului, „nori argintii”, „luna clară...”). Starea de spirit a fugarului – oboseala, neliniștea, speranța – este redată printr-un ritm sacadat, interminant ca bătăile inimii. „Gheața foșnește / Inima-mi bate... / Și dacă naveta se va răsturna. / Și-i groaznic că frica lipsește – / Sufletul e incinerat de groază / Să se transforme luntrea în eșafod. / Și vâsla în topor – / Ah, numai de am scăpa!”<sup>4</sup>.

Poetul și-a trecut Rubiconul, după care nu mai exista nici o șansă de întoarcere. Cu toate că cele mai durute strofe lăsau parcă o rază de speranță în rezolvarea acestei veșnice dileme a emigranților ruși: „Iubită Rusie, / Inima-mi zvâcnește... / Când oare voi reveni? / Și totul se v-a întoarce?”<sup>5</sup>.

Chișinăul a devenit primul oraș în peregrinajul poetului, și, ca și pentru miile de refugiați prorevoluționari – nod de cale ferată în drum spre Europa și America. Se pare că Potiomkin a reușit să evite încarcerarea, care îl amenința pentru trecerea ilegală a frontierei. Din dosarul personal se vede că poetul nu planifica aici un popas îndelungat, dar intenționa să plece în orașul Ljubljana (Slovenia). Însă planurile s-au schimbat în legătură cu serviciul la ziar, dar și „din alte motive familiale” [1, f. 11].

Potiomkin a primit bilet de liberă trecere, care trebuia prezentat odată la trei luni. Probabil că decizia de

a se reține la Chișinău a fost influențată și de faptul că la începutul anilor '20 în oraș s-au stabilit mulți reprezentanți ai profesiilor libere, emigrați din Rusia revoluționară. Refugiu temporar și-au găsit aici și multe cunoștințe de ale lui Potiomkin din Petersburg, inclusiv și colegi de breaslă satirică. S-a format un mediu artistic. Scriitorul Leonid Dobronravov, jurnalistul Piotr Pilski, poetul-satiric Jacques Noir (Iacov Oksner), colaboratori activi la ziarele locale, au hotărât să revigoreze tradițiile Satiriconului. În calitate de redactor-editor a fost implicat arhitectul, poetul amator, originar din Chișinău I. Schwartz.

Primul număr al revistei literar-satirice „Naș Satirikon” (Satiriconul nostru) a apărut la începutul lunii decembrie 1920, iar în cel de al doilea număr au fost publicate lucrările lui Piotr Potiomkin. De obicei, colegii se întâlneau în cofetăria de elită a lui Manikov – fapt marcat în presă printr-un banc, poanta căruia era apreciată de cei care au privit tragedia „Blach and white”: „De ce este atât de întuneric astăzi în cofetăria lui Manikov, nu este electricitate? – Ba nu! Jacques Noir, redactorul Schwartz și poetul Potiomkin servesc cafea neagră” [8, p. 3].

Pilskii, care îl cunoștea pe Potiomkin încă student la universitatea din Petersburg, în eseu său dedicat acestuia din cartea Zatumanișiisea mir (Lumea înnegurată) descria viața chișinăuiană: „Desigur că îmi amintesc prea bine acel an 1920–1921 trăit în Chișinău, munca noastră la ziar și întâlnirile noastre zilnice, și versurile lui, și apartamentul de refugiat, și familia lui cu noul-născuta Irka, copila care îl făcea fericit pe proaspătul tată prin asemănarea leită cu el” [11, p. 95–96]. În plan material viața era grea și zbuciumată. Familia închiria un spațiu strâmt și incomod. Afluxul de refugiați a generat o criză acută de spații locative. Căutarea anevoioasă a unei gazde Potiomkin a descris-o în eseu „Hojdenia po mukam” (Calvarul). Majoritatea refugiaților abia de supraviețuiau. Presa constata faptul că „majoritatea intelectualității duce o viață de mizerie, suferind de foamă, nefiind în stare să-și găsească un lucru, dar nici să-și aplice undeva forțele și abilitățile” [5, p. 3].

În aparență viața lui Potiomkin nu s-a schimbat esențial: el ducea un mod de trai la fel de semi-boem. Această impresie era produsă mai ales de activitatea sa teatrală. În sezonul estival 1921, fostul actor din Petersburg Alexandr Verner a deschis în grădina publică două teatre – „Vesioalaia komedia” (Komedia veselă) și „Letniy buff” (Bufonul de vară). După cum menționează Pilski, în cel din urmă a fost invitat Potiomkin. „Parcă îl văd pe Piotr Petrovici, – drăguțul Petrușa – înalt, cu un început de chilie, cu capul gol, trebăluind în culise, regizându-și piesele, miniaturile de bulevard, cupletele, mereu agitat și grăbit. Apoi urma spectacolul. Piotr Petrovici stă lângă mine. Eu râd cu hohote. Lucrările sale te făceau să râzi: erau țintite și totodată lipsite de răutate, inventive, naive, șirete și simple” [11, p. 96].

În mediul literar-artistice Potiomkin era cunoscut ca un om cordial și necesar tuturor. Acest fapt este mărturi-



sit de către scriitorul Vasili Feodorov, care în anul 1921 se afla în arest în penitenciarul din Chișinău pentru trecerea ilegală a frontierei sovieto-române: „Într-o bună zi în celula mea a intrat un bărbat taciturn. /.../ Mă numesc Potiomkin. Am citit poeziile dumitale... Am tăcut vreo zece minute. Nu dispera, – mi-a zis Piotr Petrovici. Apoi și-a luat rămas bun, strângându-mi puternic mâna. M-am simțit în al nouălea cer. Îmi veni în memorie: „artist-declamator” după care urma un șir de versuri semnate P. P. Și uite că acest „poet sadea” mi-a făcut o vizită... la pușcărie” [18, p. 3]. La scurt timp Feodorov a fost eliberat.

Despre activitatea lui Potiomkin ca jurnalist Pilski scria: „O făcea fără tragere de inimă. Articolele le scria de mântuială. Poetul talentat, își arăta slăbiciunea în această proză foiletonistă” [11, p. 95]. Colegul de breaslă judeca superficial și injust. Criticii literari contemporani sunt captivați de publicistul Potiomkin în aceeași măsură ca și de poetul Potiomkin. „Publicistica lui conține multe elemente din arsenalul poetic: abundență de metafore, expresie, aptitudine ludică” [4, p. 171]. Despre activitatea lui Potiomkin ca jurnalist la Chișinău se cunoaște foarte puțin, dat fiind faptul că ziarele la care a colaborat – „Nașe slovo” (Cuvântul nostru), „Novoe slovo” (Cuvântul nou) și „Zvezda” (Steaua) practic nu s-au păstrat. Numerele răzlețe nu oglindesc în întregime imaginea publicațiilor lui Potiomkin și periodicitatea apariției acestora. Însă cele disponibile, o parte din care au fost puse în circulația științifică, permit să se creeze impresia despre activitatea jurnalistică postrevoluționară a poetului.

În luna ianuarie 1921, în câteva numere ale ziarului „Nașe slovo” este publicat materialul „Poslednie dni țării” (Ultimele zile ale țării) – traducerea lui Potiomkin a memoriilor lui Pierre Gilliard – tutorele moștenitorului tronului rus Alexei, despre ultimele zile de viață ale familiei țariste, editate în ziarul francez „Illustration” (18 dec. 1920). Textul original era prezentat cu prescurtări, fapt ce accentua caracterul documentar al acestuia. În prefață traducătorul subliniază autenticitatea și exactitatea expunerii lui Gilliard despre „noaptea fatală”, bazată pe „datele oficiale ale cercetării întreprinse de amiralul Kolceak”, dezmințind astfel zvonurile persistente cu privire la salvarea miraculoasă a familiei regale [15, p. 2].

Cataclisme istorice erau reflectate în temele noi ale lui Potiomkin. La fel ca și toți refugiații, poetul trăiește tot ce se petrece în Rusia. Știrea despre revolta marinarilor din Kronștadt el o conștientizează în articolele Kronștadt, Matros Petrișcenko (Marinarul Petrișcenko), Fort Ino (Fortul Ino). În aceste articole „se simte vădit dramatismul celor întâmplare, care se acutizează și prin faptul că revolta de la Kronștadt fiind deja înăbușită, la Chișinău însă încă nu se cunoștea nimic și toți erau în așteptarea unui final prielnic” [4, p. 170].

Judecând după articolul scurt „Greh peredelok” (Păcatul transformărilor), Potiomkin aborda în presă și probleme teatrale. Se pare că viața teatrală din Chișinău nu-i prezenta interes deosebit. Trimis de ziar la spectacolul „Iama” (Groapa) – nuvela lui A. Kuprin pusă în

scenă de M. Karski, în loc de recenzie, Potiomkin a reflectat asupra corelației între literatură și teatru. După părerea sa „sunt inadmisibile transformările pe scenă a operelor literare, scrise nu pentru teatru” deci el nu poate să scrie despre ceea ce nu acceptă. Argumentându-și poziția Potiomkin folosește foarte emoțional metoda vorbirii directe, oferind o caracteristică elocventă a transformării: „... voi, domnilor actori, ați omorât voința și ideea autorului. Ați strâmtorat opera lui, zăvorând-o într-un album cu fotografii de familie, voi ați prezentat figuri gata, punând piedică imaginației” [12, p. 3].

Arial tematică publicistică chișinăuiene a lui Potiomkin este, bineînțeles, mai vastă și mai diversă decât am relatat anterior. Lipsa din bibliotecile din Chișinău a colecției integrale a ziarului „Novoe slovo” nu permite să fie identificat tot ce a scris el în acest an de emigrare, nici să fie comentate motivele din care a părăsit ziarul. În scrisoarea lui P. Pilski către redacția ziarului Novoe slovo istoria conflictului este trecută cu tăcerea. Cert este faptul că refuzul de a mai colabora a fost provocat de divergențele principiale cu unii dintre jurnaliștii „infami”, după părerea autorului scrisorii, care au încercat să „influențeze asupra lui P. P. Potiomkin și „Novoe slovo” [10, p. 3].

Spre toamna anului 1921 pleacă care și încotro prietenii și colegii poetului. În octombrie și el începe să se preocupe de obținerea vizei, întreprinzând o călătorie la București, unde se afla fostul ambasador al guvernului imperial, responsabil de problema refugiaților ruși în România. După Chișinău a urmat Praga, apoi – Parisul.

Moartea prematură a poetului, la vârsta de doar 40 de ani, cartea lui postumă, au provocat rânduri îndurerate la mulți emigranți, au trezit amintiri nostalgice, nobile. Sentimentul comun al scriitorilor Satirikonului față de poetul inseparabil de perioadă vieții din Petersburg, l-a expus Sașa Ciornii: „Acum, când Petersburgul, atât de apropiat nouă, și bătrâna patriarhală Rusie au dispărut, s-au spulberat, au fost strivite de copitele noilor sciți, lirica pitorească a lui Potiomkin capătă un suflu și o viață nouă, o reflectare clară și pătrunzătoare a zilelor de odinioară ale capitalei” [19, p. 8].

Despre Chișinău își amintește Pilski. „Parcă nu demult acolo încă mai trăiau, discutau, sperau împreună trei scriitori ruși: Leonid Dobronravov, Piotr Potiomkin și cel care scrie aceste rânduri triste. Doi dintre ei au plecat foarte repede unul după celălalt” [11, p. 98].

Chișinăul a lăsat o amprentă literară importantă în biografia lui Potiomkin. În afară de Trecerea aici a fost scris ciclul poetic Ce – Ka, editat pentru prima oară în anul 1922 în Varșovia, în ziarul emigranților „Za svobodu” (Pentru libertate). Ciclul a fost dedicat poetului Nicolai Gumiliov (vestea despre execuția căruia l-a găsit pe Potiomkin la Chișinău). Conform lui R. Timancik, în poezie este descris un episod real din viața poetului din anul 1920 „dintr-o închisoare provincială VECEKA” [17, p. 122]. Nu există mărturii ale acestui fapt. Puțin probabil ca Potiomkin să fi tănuț de poliția din Chișinău un

fapt atât de important care ar confirma poziția sa anti-bolșevică. Poetul, la fel ca toți cei care au trăit în Odesa în timpul „terorii roșii”, era prea bine inițiat de metodele CeKa. Arta metamorfozei – iată caracteristica distinctivă a lirismului lui Potiomkin. El descrie ororile temniței, starea psihologică a celui care își așteaptă execuția, de parcă s-ar afla alături. Structura artistică complicată a textului cu perindarea caleidoscopică a imaginilor, cu schimbarea ritmului, stilizarea motivelor strigăturilor și ale celor lirice – produce imaginea tragică, grotescă a unui ritual sângeros.

Tragicul liricii lui Potiomkin, depistat de către recenzenți în creațiile din anul 1921, nu s-a mai repetat niciodată. S-a schimbat nu doar tematica, s-a schimbat însăși perceperea lumii. Contemporanii lui Potiomkin menționau faptul că la Paris el nu mai era același, a început să scrie altfel. În anul petrecut la Chișinău s-a produs „trecerea” liricii lui Potiomkin într-o nouă valoare: valoare care i-a schimbat reputația specifică de „poet lejer”<sup>6</sup>.

#### Note

<sup>1</sup> Ne putem baza doar pe opinia recenzentului numelor lui Potiomkin „Datele biografice, necunoscute anterior sunt introduse în circulația științifică de către Timenčik în articolul „Pata albă în biografia lui Piotr Potiomkin”, în care se vorbește despre aflarea poetului la Chișinău și despre foiletoanele scrise în acea perioadă. În publicațiile lui Buks și Loșcilov „Trilogia despre Kronștadt a lui Piotr Potiomkin, datele despre etapa prerevoluționară a vieții poetului sunt completate cu fapte interesante referitoare la aflarea lui la Odesa și evadarea în Basarabia”.

<sup>2</sup> И место действия – Москва, / И время – девятьсот двадцатый. / Ах, если б о косяк проклятый / Хватиться насмерть головой!

<sup>3</sup> Comisia extraordinară pe întreaga Rusie pentru combaterea contrarevoluției și sabotajului, mai bine cunoscut cu abrevierile ЧК (CeKa).

<sup>4</sup> Шуршит ледок / А сердце бьется... А вдруг челнок перевернется. / И страшно тем, что нету страха / Все ужасом в душе сожгло / Пусть вместо лодки будет плаха. / На ней топор, а не весло / Ах, только бы перегребло!

<sup>5</sup> Родная Русь / Как сердце бьется... / Когда вернусь? / И все вернется?

<sup>6</sup> Grație lui E. Evtușenko s-a înrădăcinat noțiunea de „poet lejer cu soartă anevoioasă”. [http://www.peoples.ru/art/literature/poetry/contemporary/petr\\_potemkin/](http://www.peoples.ru/art/literature/poetry/contemporary/petr_potemkin/) (vizitat 25.04.16)

#### Referințe bibliografice

1. ANRM. F. 679, inv. 1, d. 14472.
2. ANRM. F. 680, inv. 1, d. 7.
3. Брызгалова Е. Н. «Легкий поэт с нележкой судьбой...». In: Русская литература, Санкт-Петербург, 2012, nr. 1, p. 233-235.
4. Брызгалова Е. Н. Публицистика П. П. Потемкина. In: Вестник ТеГУ. «Филология», nr. 4, 2013, p.

166-172.

5. Гражданин. In: Мелочи жизни. Бессарабия, 1920, 26 мая, p. 3.

6. Дон-Аминадо. Поезд на третьем пути. Москва: Книга, 1991, 332 p.

7. Мандельштам О. Гротеск. In: Мандельштам О. Сочинения. Т. 2. Москва: Художественная литература, 1990, p. 269-271.

8. Овод. Шипы. In: Бессарабия, 1920, 12 декабря, p. 3.

9. Оцуп Н. П. Потемкин. In: Океан времени. Санкт-Петербург: Logos, 1993, p. 545-548.

10. Пильский П. Письма в редакцию. In: Новое слово, 1921, 9 августа, p. 3.

11. Пильский П. П. Потемкин. In: Пильский П. Затуманившийся мир. Рига: Грамату Драугс, 1929, p. 93-98.

12. Потемкин П. Грех переделок. In: Наше слово, 1921, 2 июля, p. 3.

13. Потемкин П. П. Избранные страницы. Париж, 1928.

14. Потемкин П. Матрос Петрищенко. In: Наше слово, 1921, 26 марта, p. 2.

15. П. П. П. Последние дни царя. In: Наше слово, 1921, 5 января, p. 2-3.

16. Slavic Almanac. The south African Journal for Slavic, Central and Eastern European Studies. 2010. Vol. 16, № 2; 2011. Vol. 17, № 1.

17. Тименчик Р. Д. Потемкин. In: Русские писатели. 1800–1917. Биографический словарь. Т. 5. Москва: Большая российская энциклопедия, 2007, p. 120-122.

18. Федоров В. Г. Эмигрантские писатели о себе. Молва (Варшава), 1934, 28 января. In: В поисках минувшего. Из жизни Русского зарубежья. Автор-составитель В. П. Нечаев. Москва: Книжница – Русский путь, 2011, p. 592-593.

19. Черный А. Путь поэта. Потемкин П. П. In: Избранные страницы. Париж, 1928, p. 5-9.

#### References

1. ANRM. F. 679, inv. 1, d. 14472.
2. ANRM. F. 680, inv. 1, d. 7.
3. Bryzgalova E. N. «Legkiy poet s nelegkoy sud'boy...». In: Russkaya literatura, № 1. SPb., 2012, p. 233-235.
4. Bryzgalova E. N. Publitsistika P. P. Potemkina. In: Vestnik TeGU. «Filologiya», № 4, 2013, p. 166-172.
5. Grazhdanin. In: Melochi zhizni. Bessarabiya, 1920, 26 maya, p. 3.
6. Don-Aminado. Poezd na tret'em puti. M.: Kniga, 1991. 332 p.
7. Mandel'shtam O. Grotesk. In: Mandel'shtam O. Sochineniya. T. 2. M.: Khud. lit, 1990, p. 269-271.
8. Ovod. Shipy. In: Bessarabiya, 1920, 12 dekabrya, p. 3.
9. Otsup N. P. Potemkin. In: Okean vremeni. SPb.: Logos, 1993, pp. 545-548.
10. Pil'skiy P. Pis'ma v redaktsiyu. In: Novoe slovo, 1921, 9 avgusta, p. 3.

11. Pil'skiy P. P. Potemkin. In: Pil'skiy P. Zatumaniivshiyshysya mir. Riga: Gramatu Draugs, 1929, p. 93-98.
12. Potemkin P. Grekh peredelok. In: Nashe slovo, 1921, 2 iyulya, p. 3.
13. Potemkin P. P. Izbrannye stranitsy. Parizh, 1928.
14. Potemkin P. Matros Petrishchenko. In: Nashe slovo, 1921, 26 marta, p. 2.
15. P.P.P. Poslednie dni tsarya. In: Nashe slovo, 1921, 5 yanvaryaya, p. 2-3.
16. Slavic Almanac. The south African Journal for Slavic, Central and Eastern European Studies. 2010. Vol. 16, № 2; 2011. Vol. 17, № 1.
17. Timenchik R. D. Potemkin. In: Russkie pisateli. 1800–1917. Biograficheskiy slovar'. T. 5. M.: Bol'shaya Rossiyskaya entsiklopediya, 2007, p. 120-122.
18. Fedorov V. G. Emigrantskie pisateli o sebe. Molva (Varshava), 1934, 28 yanvaryaya. In: V poiskakh minuvshego. Iz zhizni pusskogo zarubezh'ya. Avtor-sostavitel' V. P. Nechaev. M.: Knizhnitsa – Russkiy put', 2011, p. 592-593.
19. Chernyy A. Put' poeta. Potemkin P. P. In: Izbrannye stranitsy. Parizh, 1928, p. 5-9.

**Olga Garusova** (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Ольга Гарусова** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

**Olga Garusova** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** garusovaolga@mail.ru

Irina IJBOLDINA

## UNELE ASPECTE ALE „CULTURII COTIDIANULUI” SOCIETĂȚII BASARABENE DIN ANII '20 AI SECOLULUI AL XX-LEA ÎN SCHIȚELE LUI LEONID DOBRONRAVOV (DONICI)

### Rezumat

**Unele aspecte ale „culturii cotidianului” societății basarabene din anii '20 ai secolului al XX-lea în schițele lui Leonid Dobronravov (Donici)**

În articol sunt examinate reflectările unor aspecte ale „culturii cotidianului” a societății basarabene din anii '20 ai perioadei interbelice, în opera publicistică a lui Leonid Dobronravov (Donici). Obiect al cercetării este însuși autorul, la dimensiunea umană în circumstanțele subiective ale vieții sociale și culturale și interpretările sale ale acestor circumstanțe, fapt ce permite reconstituirea atmosferei timpului istoric concret (primii ani de cotitură ai perioadei interbelice), precum și cercetarea particularităților formării mentalității basarabene.

**Cuvinte-cheie:** „cultura cotidianului”, mentalitate basarabeană, perioada interbelică, moștenire literară, publicistică.

### Резюме

**Отражение некоторых аспектов «культуры повседневности» бессарабского общества 1920-х гг. в публицистике Леонида Добронравова (Донича)**

В статье рассматривается отражение некоторых аспектов «культуры повседневности» бессарабского общества 1920-х гг. в публицистике Леонида Добронравова (Донича). Объектом исследования является сам автор как человек в субъективных обстоятельствах социальной и культурной жизни и его интерпретации этих обстоятельств, что дает возможность воссоздать атмосферу конкретного исторического

времени (начальные годы переломного межвоенного периода), а также изучить особенности и своеобразие формирования бессарабского менталитета.

**Ключевые слова:** «культура повседневности», бессарабский менталитет, межвоенный период, литературное наследие, публицистика.

### Summary

**The reflection of some „everyday culture” aspects of the Bessarabian society of the 1920s of the interwar period in the journalistic works of Leonid Dobronravov (Donici)**

The article examines the reflection of some „everyday culture” aspects of the Bessarabian society of the 1920s of the interwar period in the journalistic works of Leonid Dobronravov (Donici). The object of this study is the author himself, as a person in the subjective circumstances of social and cultural life, and his interpretation of these circumstances. This makes possible to recreate the atmosphere of a particular historical time (the early years of the turning point of the interwar period), and to explore the features and the originality of the formation of the Bessarabian mentality.

**Key words:** „everyday culture”, Bessarabian mentality, inter-war period, literary heritage, journalism.

Noțiunea de „cultură a cotidianului” a fost utilizată în discursurile filosofice în contextul categoriei existenței ca element al antinomiei „cotidian-sărbătoare” [22, p. 122]. În continuare, noțiunea a fost folosită ca o de

semnare a unui palier cultural separat, iar la etapa actuală a dezvoltării științelor umanistice – ca un criteriu și o sursă de cunoaștere și cercetare a vieții umane în diverse etape ale evoluției sale. „Cultura cotidianului” există doar în contextul unei epoci istorico-culturale concrete: elementele sale sunt percepute de oameni ca o lume integrală de deprinderi evidente (inclusiv mentale), care nu pot fi puse la îndoială. Coagularea unei direcții precum istoria cotidianului cuprinde o serie de școli formate având ca obiect de cercetare viața cotidiană a societății. Unul dintre specialiștii consacrați ai cercetării cotidianului, N. N. Kozlova, menționează că, cotidianul este un univers vital sociocultural integral, ce se manifestă în funcționarea societății ca „o condiție firească și evidentă a activității umane” [20, p. 254-255]. Cotidianul, fiind foarte variat în manifestările sale și foarte dificil de a fi surprins la nivel de interpretare și definiție, în multiplele abordări ale cercetătorilor – este însăși viața individului, influența sa asupra formațiunii sociale a „cotidianului”, este, mai întâi de toate, o modalitate anume de construcție a realității [17, p. 296-392]. Anume însemnele unui timp determinat (elementele vestimentației, operele de artă, portretele unor personalități politice și culturale, modalități de exprimare, obiectele cotidiene, denumirile geografice etc.) constituie criteriul de bază pentru identificarea timpului istoric concret și a identității cultural-etnice. Particularitățile culturii cotidianului a unei perioade istorice concrete sunt păstrate și transmise într-o măsură substanțială de către literatura sa.

În actualul demers, propunem examinarea unor aspecte ale „culturii cotidianului” a societății basarabene din perioada interbelică (1918–1940) prin optica moștenirii literare a scriitorului Leonid Dobronravov (Donici).

În anii '20 ai secolului al XX-lea înregistrăm la Chișinău o înviorare nemaivăzută până aici a vieții literare: *La Chișinău scriu, precum vorbesc, scriu nu numai în ziarele locale, dar și în operele complete, balzac-ii și george sand-zii chișinăuieni. La Chișinău este așa o abundență de genii, încât și macrourele în prăvălii sunt învelite în creații poetice*, – își amintea A. M. Fiodorov [25, p. 3].

Aici e necesar de remarcat că perioada interbelică a literaturii ruse din Basarabia diferă substanțial de procesul literar general, în primul rând, din cauza schimbărilor politice majore, Basarabia intrând în componența României. În această perioadă, la Chișinău apar cca 40 de ziare în limba rusă, în care erau publicate operele scriitorilor ruși emigranți. Literatura rusă locală se îmbogățește grație prezenței în „emigrarea basarabeană” a unui număr considerabil de scriitori, publiciști și oameni de arte ruși de renume (creația lor fiind reflectată de edițiile periodice locale), fapt ce a influențat decisiv nivelul culturii și literaturii ruse din Basarabia. În anii '20-'30, Basarabia a jucat rolul unei zone de tranzit pentru emigrația rusă, care se reține aici înainte de a-și

continua cale și a se stabili definitiv undeva la Paris sau Berlin, lăsând o urmă notabilă asupra vieții culturale din regiune. La rușii „basarabeni” se adaugă cei veniți în urma instaurării puterii sovietice în Rusia, apoi în Ucraina, deci cei care într-un fel sau altul devenise incompatibili cu noua putere ce s-a stabilit în patria lor. O parte din ei, precum s-a menționat, au urmat mai departe spre direcția Occidentului, alții s-au stabilit definitiv în Basarabia [24, p. 121].

În istoria culturii din Basarabia acestei perioade, lui Leonid Mihailovici Dobronravov, pe care basarabeni îl numesc cu nume dublu – Dobronravov-Donici<sup>1</sup>, îi aparține un loc deosebit: scriitor rus, iar apoi și român, publicist, dramaturg, regizor, el a colaborat mult și fructuos cu ziarele basarabene, în edițiile ruse și românești. În cazul nostru, insistăm asupra creației publicistice a lui Leonid Dobronravov, care introducea în textele operelor sale memorii cu caracter documentar.

Astfel, în operele publicistice ce cuprindeau mai multe genuri ale lui L. Dobronravov – schițe, foiletoane, pamflete, eseuri – este prezentată „cultura cotidianului” ce caracterizează viața spațiului sociocultural chișinăuian, devenit centrul provinciei orientale a României Mari. Acest fenomen este prezentat nu numai din punctul de vedere al unui emigrant rus, reprezentat al unei alte dimensiuni naționale, sociale și culturale, cu care Leonid Dobronravov a fost identificat în virtutea factorilor determinanți externi și interni, dar și al unui basarabean de origine, deci reprezentant al două lumi artistice concomitente: ruse și românești. În centrul atenției cercetării noastre este însuși autorul, ca personalitate în circumstanțele subiective ale vieții sociale și culturale, și interpretările sale ale acestor circumstanțe. Ne vom referi asupra unui număr de opere publicistice ale scriitorului create în așa-numita „perioadă chișinăuiană” a sa (1918–1924). În 1918, el se întoarce la Chișinău din Petrograd și, în schița de încheiere a ciclului „Din Petrograd în Basarabia”, pentru prima dată se adresează temei „viața la Chișinău”, printre altele caracterizând orașenii: *Locuitorul Chișinăului – o ființă care precum-pănit se lamentează. Acolo unde altul ar fi tăcut, strângând dinții și acumulând dreapta mânie – chișinăuianul se scâncește, se tânguiește, suspină de scumpenie, viața grea etc. etc., ca și cum nefiind în stare să ridice capul și să cuprindă cu privirea și ceea ce este în afara cotețului său* [3, p. 2].

Către acest timp, scriitorul, publicistul și omul de teatru Leonid Dobronravov era deja o figură deslușită și solicitată la Petersburg – Petersburgul „secolului de argint” – centrul cultural, literar, artistic, științific, filosofic etc. al marelui imperiu. Din această agitată viață cotidiană a capitalei el se pomeneste într-o lume diametral opusă – a unui cotidian provincial, marcat și de specificul etno-social și politic basarabean. „Provincia” este opusul modului de viață metropolitan, iar „provincialul” este purtătorul acestui mod de viață. În literatura rusă clasică

(I. S. Aksakov, N. V. Gogol, N. S. Leskov, A. S. Pușkin, M. E. Saltikov-Șcedrin, G. I. Uspenski, A. P. Cehov) au fost pregnant evidențiate trăsăturile provincialului: omului de cultură elementară, filistin, conformist tipic, care se teme de puternicia acestei lumi; omului ce se prosterna în fața a tot ce era „metropolitan” și „de modă nouă”. Literatura rusă, critica literară, publicistica abundă de expresii ale unor aprecieri emoționale ale provinciei, ca fenomen patriarhal-gentilic, tradiționist și chiar arhaic. Toate acestea l-au întâmpinat pe L. Dobronravov în Basarabia. Cu aprecieri deosebit de caustic, scriitorul a „săgetat” domeniul „cotidianului sociocultural”. Astfel, de exemplu, în nota despre tablourile pictoriței N. Ivanova („Bucurie neașteptată. În studioul lui N. Ivanova”), el exclamă: *La Chișinău nu sunt expoziții, dar când arareori totuși se întâmplă – atâta praf sumbru de intriși mărunte le înconjoară cu un nor intransparent, încât se încețoșează însuși sensul clar și luminos al evenimentului artistic* [6, p. 3]. La Petersburg, Dobronravov a fost membru al comitetului teatrelor de stat, redacta secțiunile teatrale în reviste cunoscute. Aici, la Chișinău, el încerca să se apropie de idealul atmosferei artistice metropolitane, fapt ce-i explică intransigența în aprecierile boemei locale: *Cu regret, la Chișinău lipsește concurența actoricească liberă, competiția artistică, datorită aceluși număr infim de persoane ce pretind la titlul de artist, actor. Din această cauză nu avem o viață artistică dezvoltată, atmosferă artistică. Din această cauză filistinii, care s-au lipit de artă, de fiecare dată cântă mai rău, interpretează mai rău <...> și atunci când se ocupă de artă ei parodiază obraznic și îngâmfat, schimonosind mărețele modele, ei profanează arta deja doar prin faptul că se apropie de ea* [2].

În perioada chișinăuiană a vieții sale, spre deosebire de cea din Petersburg, Leonid Dobronravov nu participă direct la viața politică: *Eu nu mă ocup de politică, scrie el, dar cât e de amuzant să privești luptele și îmbrâncelile politice, să urmărești psihologia actorilor noștri politici*. Din astfel de observații apar foiletoanele sale politice în ziarul „Bessarabia” din 1922. Subiectele pentru aceste texte sunt furnizate de evenimentele istorice ce derulau în acel moment la București și impactul lor asupra vieții social-politice și a cotidianului Chișinăului. Din ianuarie 1922 începe o nouă perioadă în viața politică românească, guvernarea liberalilor (1922–1928). Raportul dintre universul artistic al scriitorului și istoria reală sunt reflectate în operele „Sfaturile regelui”, „Indignatul”, „Nerușinarea”. Leonid Dobronravov, precum reiese din publicațiile sale, întâmpină cu entuziasm schimbările. „Sfaturile regelui”, foileton-comentariu scris în acel moment istoric, reflectă reacția scriitorului la evenimentul încoronării oficiale a regelui Ferdinand I în 1922, reflecțiile sale apreciative, de exemplu, despre faptul că *discursul regelui a provocat o adâncă satisfacție în toată țara și precum că cuvintele regelui sunt foarte scumpe pentru basarabeni, istoviți de jugul cinicilor și hoților*. Din câte se vede, scriitorul a perceput cu satisfacție discursul regelui, numind sfatu-

rile sale noului guvern *busolă, care trebuie să indice noua direcție, noul curs al vieții*. Se încheie foiletonul cu un apel edificator: *Nu relațiile și interesele politice ale unor grupuri distincte trebuie să guverneze țara și poporul, dar principiile morale*.

Chipul publicistic (mai ales în genurile literar-publicistice precum schița, foiletonul, pamfletul) devine elementul principal al operelor literare, la baza cărora se află caracterul artistico-documentar de reflectare a realității. Specificul momentul artistic, de asemenea, se manifestă în schiță și prin reflecția figurativă a faptelor, și prin modalitățile speciale de actualizare a individualității de autor, și prin caracterul de afișare a diverselor principii estetice, legate de selectarea unor procedee artistice concrete, și prin modul de cunoaștere figurativă a lumii, și prin poetica scrisului documentar [18, p. 147]. În foiletoanele politice „Indignatul” și „Nerușinarea”, scrise în ajunul campaniei electorale în capitala Basarabiei, Dobronravov reflectă stările de spirit colective ale mediului politic activ al Chișinăului – *publicului ce face politică sau are tangență cu ea*. Este ridiculizat tipul de activist-elector, care, *până la nebulie, până la stropirea entuziasmată cu saliva*, se bucură de căderea guvernului generalului Averescu și cu *înduioșare roză idilică* admira numirea noului guvern („Indignatul”) și demască impietatea politicilor locali, care, în opinia sa, erau oameni „vidați spiritual” („Nerușinarea”) [6, p. 3].

Leonid Dobronravov în permanență a suferit impactul diverselor elemente ale culturii cotidianului, care, în final, i-au hărăzit destinul (familiale, orășenești, religioase, teatrale, politice, precum și cele ale vieții literare din Petersburg, Chișinău și Paris). În viața sa la Chișinău, elementele „culturii cotidianului” legate, în afară de cea teatrală, de activitatea literară, ocupau un loc însemnat. Ultimele ne acordă o impresie despre viața literar-publicistică a Chișinăului de la începutul anilor '20, ai cărei eroi sunt scriitori, critici, ziariști și personaje politice reale.

Scrisoarea-pamflet „Cap de acuzație” este scrisă de Dobronravov ca răspuns la hărțuirea din partea ziarului „Nașe slovo”. Corespondentul anonim, cu un pseudonim caracteristic – „Filistinul”, acuză scriitorul pentru faptul că colegii săi, prietenii, S. V. Bogdanovici și Jaque Nouar prea elogios scriu despre el în presă, iar el, printre altele, a colaborat la cenzură pe timpul lui Ciugureanu. El era învinuit că face prea multă publicitate, sie și prietenilor săi, este fără discernământ în alegerea ziarelor și este arogant față de intelectualitatea locală. Dobronravov confirmă că, realmente, în capitală, scriitorii constituie „ca și cum un ordin literar”, unde nu au acces cei neinițiați. Celelalte învinuiri însă le declină scrupulos pe puncte:

1. *Pe timpul lui D. A. Ciugureanu, n-am avut serviciu la cenzură, dar redactam ziarul „Golos Kișineva”, închis la nr. 5 de către D. A. Ciugureanu <...> Am slujit la biroul de presă și cenzură pe timpul generalului Art. Voitoianu – octombrie și noiembrie 1918. Niciodată n-am*

negat acest lucru.

În același timp am colaborat la ziarul local „Svobodnaia Măsli”.

2. „Colaborarea fără discernământ la orice ziar” – Da, am scris pentru diverse ziare, de diverse orientări, dar nu aveam nici o treabă cu încăierările între ziare. Eram responsabil pentru tot ce era scris de mine prin semnătura mea, deci, personal, și peste tot scriam ce gândeam și ce vroiam să spun. Faptul că am colaborat anul trecut cu „Nașe slovo” nu înseamnă că am împărtășit viziunile și gusturile lui Guzik. Eu colaborez cu acel ziar cu care mi-i plăcut să colaborez, unde regăsesc un bun și onest colegiu redacțional. Eu niciodată n-am îmbrăcat „ochelarii de cal” ai ziarelor chișinăuene și niciodată nu îi voi îmbrăca.

3. În afară de opere artistice, eu, adevărat, am scris și articole politice, și foiletoane actuale, deci, am făcut tot aceea ce am făcut întotdeauna la Petersburg, unde am avut o secțiune personală în partea publicistică a revistei „Sovremennii mir” și a ziarelor „Den” și „Rec” <...>.

4. <...> Nu am făcut niciodată publicitate prietenilor mei, eu pur și simplu mă bucuram de succesele lor. <...> Puțină publicitate am făcut cărții lui Verșovski „Râsul în amurg”. Dar am vrut doar să-l ajut puțin. Nu mai mult. El n-a îndreptățit așteptările mele. Dar asta nu e vina mea <...>.

6. Atitudine arogantă față de intelectualitatea scriitoare și cititoare. În primul rând, ea nu există. Sunt doar câțiva intelectuali, și față de ei întotdeauna am avut o atitudine impecabilă și prietenească <...>.

Previn: anonimilor mai mult nu le voi răspunde nici un cuvânt. Sau voi răspunde grupului unit al lui Vijinski, Verșovski și Mitkevici [6, p. 3].

În acest text este vorba despre personaje reale din viața politică și culturală basarabeană, care au intrat în anturajul său, precum, de exemplu, Jaque Nouar (Iacov Oksner) – foiletonist, poet și satiric chișinăuian, și Anatoli Verșovski – poet nuvelist, ziarist, redactor și om de litere: au fost colegii lui Leonid Dobronravov. Iu. I. Guzik – redactor (împreună cu V. G. Cijevski) al ziarului social-politic, literar și economic „Nașe Slovo”, care a apărut la Chișinău în anii 1920–1923. Aici trebuie să menționăm că la acel moment avea loc o confruntare între „Nașe slovo” și ziarul „Bessarabia” (cotidian social-politic, economic și literar, apărut între 1919 și 1923), al cărui redactor pe atunci era Leonid Dobronravov. Datorită lui Dobronravov, care a atras spre colaborare scriitori ruși de renume, ediția căpătase o ținută literară elevată<sup>2</sup>. „Încăierările intestinale gazetărești”, despre care cu decepție amintește Dobronravov, complicau destul de serios viața scriitorului, îl împiedicau în lucru, și în mare măsură au influențat decizia sa de a părăsi Chișinăul. Nu este surprinzător că L. Dobronravov în repetate rânduri s-a adresat temei oamenilor de litere basarabeni în publicistica sa critică: de exemplu, publicația „Literații” – articol critic, consacrat oamenilor de litere locali, care s-au activizat în ajunul campaniei elec-

torale. Scriitorul se uimea cum sub „o formă nu întotdeauna gramatical corectă” se ascundea atâta „răutate provincială mărunță”. Examinând creația literaților locali, el constată că ei sunt totalmente privați de „gustul literar”, „simțul frazei”, „eleganța discursului”.

În acest caz, Dobronravov nu doar identifică provincialitatea cu „înapoierea”<sup>3</sup>, în aprecierile lui apare și un reproș privind o anumită limitare și îndepărtare de canoanele literare – pentru că *cuvântul, sacru în esența sa, a fost acomodat pentru scopuri meschine* (!). El îi compătimentește pentru culmea mizeriei vieții spirituale și a lumii interne: *Nu poți să-i judeci, e injust. Dar se poate și trebuie să-i compătimiți, să-i compătimentești din toată inima, pentru că „nu știu ce fac”*.

Viața la Chișinău, cu toată implicarea deplină în lucru, și marea susținere și chiar venerare din partea comunității culturale locale (atât ruse, cât și românești), era totuși foarte apăsătoare pentru scriitor. Dobronravov așa și nu „a coborât de pe olimpul” boemei din Petersburg și n-a reușit să se adapteze pe deplin la realitățile locale. *Multe lucruri în Basarabia sunt ciudate. Basarabia niciodată nu s-a evidențiat prin unitate. Peste totul e ceartă și dezbinare*, scrie el în schița „Studentescul”, consacrată unei serate de caritate la Chișinău. Basarabia n-a devenit pentru el casă: *Inima m-a atras afară de aici, din acest sac de piatră, numit oraș, cu a sa deprimare, deșertăciune, platitudine cotidiană, cu al său necaz, injustiție și resentimente* [6, p. 3]. În 1924 el definitiv pleacă din Chișinău la Paris, care la acel moment era capitala culturală a emigrației ruse și unde-l aștepta deja „cotidianul parizian”, despre care va scrie în schițele publicate în ziarul emigrației ruse „Rodnaia zemlea”. Trebuie să menționăm că, în calitatea sa de scriitor, Dobronravov, și în perioada „chișinăuiană”, și în cea „pariziană”, a existat într-o măsură considerabilă, în spațiul memoriei, deci nereușind să-și găsească casa în emigrație, el s-a întru-chipat în subiectele sale nostalgice legate de Petersburg (romanul „Cneazul veacului”, povestirile „Zilele Petersburgului”, „Lumina lină”, „Ninge”).

Astfel, apelând doar la unele aspecte ale „culturii cotidianului” a societății basarabene a anilor ’20 în schițele lui Leonid Dobronravov (Donici), noi avem posibilitatea să contribuim la reconstrucția atmosferei timpului istoric concret, a primilor ani ai perioadei interbelice, precum și la studiul particularităților formării mentalității basarabene.

#### Note

<sup>1</sup> În limba română, Dobronravov, sub pseudonimul Leon Donici, în afară de renumitele schițe *Revoluția rusă*, a mai publicat câteva culegeri de povestiri și schițe, numele său ocupând un loc însemnat în analele literaturii românești și întotdeauna a atras atenția cercetătorilor români. A se vedea: G. Călinescu. Istoria literaturii române de la origini până în prezent. București, 1986; Nicolae Iorga. Oameni cari au fost. V. 3, București, 1936; Muzică și poezie. Revista filarmonică. Publicație editată de Fundația cultu-

rală regală, nr. XI, 1935; nr. IV, 1937; Nichifor Crainic. Zile albe, zile negre. București, 1991; Ov. S. Crohmălniceanu. Postfață la: Leon Donici. Revoluția rusă. București: Ed. Fundației Culturale Române, 1996; Ana-Maria Brezuleanu. Leon Donici. In: Revista de Istorie și Teorie Literară. București, XLI, 1993, nr. 3-4, p. 357-361; Rătăcind între două lumi. Prefață la Marele Arhimedes. București: Ed. Fundației Culturale Române, 1997.

<sup>2</sup> Aici au fost publicate povestirile lui A. Kuprin, A. Avercenko, M. Zoșcenko, A. Iablonovski, N. Gornii, A. Amfiteatrov, A. Fiodorov ș. a.

<sup>3</sup> Ожегов С. Словарь русского языка. М., 1992.

#### Referințe bibliografice

1. Добронравов Леонид. Из Петрограда в Бессарабию. In: Бессарабия. Кишинев, 1920, № 136, p. 2.
2. Добронравов Леонид. Письма из уединения. In: Бессарабия, 1920, № 91, 24 апреля 1920, № 92-95, p. 2.
3. Добронравов Леонид. Трагедия жизни. In: Бессарабия, 1920, № 99, p. 2.
4. Добронравов Леонид. О критике. In: Бессарабия, 1920, № 120, p. 2.
5. Добронравов Леонид. О литературе. In: Бессарабия, 1920, № 140, p. 2-3.
6. Добронравов Леонид. Нечаянная радость. In: Бессарабия, 1922, № 3, p. 3.
7. Добронравов Леонид. Темный спутник. In: Бессарабия, 1922, № 10, p. 4.
8. Добронравов Леонид. Студенческое. In: Бессарабия, 1922, № 12, p. 3.
9. Добронравов Леонид. Театр и музыка. In: Бессарабия, 1922, № 13, p. 2.
10. Добронравов Леонид. Обиженный. In: Бессарабия, 1922, № 16, p. 2.
11. Добронравов Леонид. Советы короля. In: Бессарабия, 1922, № 20, p. 2.
12. Добронравов Леонид. Бесстыдство. In: Бессарабия, 1922, № 27, p. 2.
13. Добронравов Леонид. Силуэт. In: Бессарабия, 1922, № 34, p. 3.
14. Добронравов Леонид. Литераторы. In: Бессарабия, 1922, № 47, p. 3.
15. Добронравов Леонид. К концерту 5 марта. In: Бессарабия, 1922, № 52, p. 3.
16. Добронравов Леонид. Обвинительный акт. In: Бессарабия, 1922, № 54, p. 2.
17. Барбакова К. Г., Мансуров В. А. Проблема повседневности и поиски альтернативной теории социологии. In: ФРГ глазами западногерманских социологов: Техника – интеллектуалы – культуры. М., 1989.
18. Ким М. Н. Технология создания журналистского произведения. СПб., 2001.
19. Клишина О. С. Этнологическое изучение художественного текста биографическим методом (на примере прозы А. П. Чехова). In: Вестник Тамбовского университета. Тамбов, 2011, № 3, p. 203-207.
20. Козлова Н. Н. Повседневность. In: Новая философская энциклопедия: в 4-х тт. Т. 3. М., 2001.
21. Кондаков И. In: История культуры повседневности

ности России. СПб., 2000.

22. Культурология. XX век: Энциклопедия в 2-х тт. Под ред. С. Я. Левит. СПб., 1998.

23. Отставнова И. В. Пространство российской провинции («Жизнесмыслы»): Дисс. ... канд. культуролог. наук: 24.00.01 Саранск, 2006. 150 с.: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/prostranstvo-rossijskoj-provincii.html> (vizitat 3.02.16).

24. Скворцова А. Ю. Русские Бессарабии: Опыт жизни в диаспоре (1918–1940). Кишинев, 2002.

25. Федоров А. М. Кишиневские негативы. In: Наша речь. Бухарест, 1924, № 170, p. 3.

#### References

1. Dobronravov Leonid. Iz Petrograda v Bessarabiya. In: Bessarabiya. Kishinev, 1920, № 136, p. 2.
2. Dobronravov Leonid. Piș'ma iz uedineniya. In: Bessarabiya, 1920, № 91, 24 aprelia 1920, № 92-95, p. 2.
3. Dobronravov Leonid. Tragediya zhizni. In: Bessarabiya, 1920, № 99, p. 2.
4. Dobronravov Leonid. O kritike. In: Bessarabiya, 1920, № 120, p. 2.
5. Dobronravov Leonid. O literature. In: Bessarabiya, 1920, № 140, p. 2-3.
6. Dobronravov Leonid. Nechayannaya radost'. In: Bessarabiya, 1922, № 3, p. 3.
7. Dobronravov Leonid. Temnyy sputnik. In: Bessarabiya, 1922, № 10, p. 4.
8. Dobronravov Leonid. Studencheskoe. In: Bessarabiya, 1922, № 12, p. 3.
9. Dobronravov Leonid. Teatr i muzyka. In: Bessarabiya, 1922, № 13, p. 2.
10. Dobronravov Leonid. Obizhenny. In: Bessarabiya, 1922, № 16, p. 2.
11. Dobronravov Leonid. Sovety korolya. In: Bessarabiya, 1922, № 20, p. 2.
12. Dobronravov Leonid. Besstydstvo. In: Bessarabiya, 1922, № 27, p. 2.
13. Dobronravov Leonid. Siluet. In: Bessarabiya, 1922, № 34, p. 3.
14. Dobronravov Leonid. Literatory. In: Bessarabiya, 1922, № 47, p. 3.
15. Dobronravov Leonid. K kontsertu 5 marta. In: Bessarabiya, 1922, № 52, p. 3.
16. Dobronravov Leonid. Obvinitel'nyy akt. In: Bessarabiya, 1922, № 54, p. 2.
17. Barbakova K. G., Mansurov V. A. Problema povsednevnosti i poiski al'ternativnoy teorii sotsiologii. In: FRG glazami zapadnogermanskikh sotsiologov: Tekhnika – intellektualy – kul'tury. M., 1989.
18. Kim M. N. Tekhnologiya sozdaniya zhurnalistского произведения. SPb., 2001.
19. Klishina O. S. Etnologicheskoe izuchenie khudozhestvennogo teksta biograficheskim metodom (na primere prozy A. P. Chekhova). In: Vestnik Tambovskogo universiteta, Tambov, 2011, № 3, p. 203-207.
20. Kozlova N. N. Povsednevnost'. In: Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4-kh tt. T. 3. M., 2001.
21. Kondakov I. V. Istoriya kul'tury povsednevnosti



Rossii. SPb., 2000.

22. Kul'turologiya. XX vek: Entsiklopediya v 2-kh tt. / Pod. red. S. Ya. Levit. SPb., 1998.

23. Otstavnova I. V. Prostranstvo rossiyskoy provintsii («Zhiznesmysly»): Diss. ... kand. kul'turolog. nauk: 24.00.01 Saransk, 2006. 150 p.: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/prostranstvo-rossijskoj-provincii.html>

24. Skvortsova A. Yu. Russkie Bessarabii: Opyt zhizni v diaspore (1918–1940). Kishinev, 2002.

25. Fedorov A. M. Kishinevskie negativy. In: *Nasha rech'*. Bukharest, 1924, nr. 170, p. 3.

**Irina Ijboldina** (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Ирина Ижболдина** (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия, Академия наук Молдовы.

**Irina Ijboldona** (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** [ijboldinairina@gmail.com](mailto:ijboldinairina@gmail.com)

Елена МАРУШИАКОВА,  
Веселин ПОПОВ

## ВАЛЕРИЙ САНАРОВ – ЖИЗНЬ, ТВОРЧЕСТВО, ЛЕГЕНДЫ

### Rezumat

#### Valeri Sanarov – viața, creația, mituri

În articolul dat este prezentată viața și opera științifică a romologului V. I. Sanarov, care a activat în perioada anilor 1960–1970 – o perioadă dificilă în dezvoltarea științei romologice în Rusia și Europa de Est. El a publicat câteva articole în ediții științifice și peste hotare, s-a însurat cu o țigancă și brusc a dispărut din câmpul vizual colegilor. Autorii prezintă date biografice și de creație ale lui V. I. Sanarov în baza corespondenței, amintirilor, surselor din Internet și altor informații.

**Cuvinte-cheie:** V. I. Sanarov, romolog, viața și creația, mituri.

### Резюме

#### Валерий Санаров – жизнь, творчество, легенды

Статья рассказывает о жизни и научном творчестве цыгановеда В. И. Санарова, деятельность которого пришлась в основном на 1960–1970-е гг. – трудный период для развития цыгановедения в России и Восточной Европе. Опубликовав несколько статей в российских и международных научных журналах, он женился на цыганке и внезапно исчез из поля зрения коллег. На основе переписки с В. И. Санаровым, сведений коллег, информации из интернет-рассылки и других источников авторы представляют основные этапы необычной биографии и творческой судьбы этого ученого, а также пытаются осветить обстоятельства его смерти.

**Ключевые слова:** В. И. Санаров, цыганолог, жизнь и творчество, легенды.

### Summary

#### Valery Sanarov – biography, creation, legends

The article presents the life and scientific work of V. I. Sanarov, scholar in the field of Gypsy studies, who actively worked in the 1960s and 1970s. This was a difficult period

in the development of Gypsy studies in Russia and Eastern Europe. After publishing several articles in Russian and international journals, he married a Gypsy woman and suddenly disappeared from the sight of colleagues. Based on the personal correspondence, the memories of colleagues, Internet and other sources, the authors examine the main stages of V. I. Sanarov's unusual biography and creation.

**Key words:** V. I. Sanarov, Romany studies researcher, biography and creation, legends.

Оглядываясь назад, на годы нашей студенческой и аспирантской молодости – а это было более трех десятилетий назад – мы вспоминаем, как впервые открыли для себя автора Валерия Санарова. В те годы научная литература из области общественных и гуманитарных наук, опубликованная в странах Запада, была труднодоступна для всех нас, живших в странах так называемого социалистического лагеря, из-за ограничений идеологического характера. А что касается темы, которая нас специально интересовала уже тогда: история и этнография цыган, надо отметить, что с ней ситуация была еще более сложной. Из-за противоречивых изменений в государственной политике по отношению к цыганам в отдельных социалистических странах Восточной Европы цыганская тема везде занимала периферийную позицию, не считалась важной, значимой и заслуживающей внимания. Конкретно в нашей стране, Болгарии, в 80-е гг. XX в. она была полностью закрыта, так как в процессе создания «единой болгарской социалистической нации» политическим решением властей официально считалось, что в Болгарии просто нет цыган.

В этой ситуации, когда реально доступных нам цыгановедческих работ было крайне мало, две статьи Валерия Санарова, опубликованные в журнале «Советская этнография» [3, с. 32-45; 4, с. 59-67], стали для нас настоящим открытием. Не будет преувели-

личением сказать, что это одни из тех работ, которые оказали значительное влияние на наше формирование как ученых. Из статьи «Проблемы историко-этнографического изучения цыган» [4, с. 59-67] мы узнали, что исследование цыган является отдельным научным направлением (которое когда-то называли *Tsiganologie*, *Zigeunerkunde*, *Gypsy Studies*, *Etudes Tsiganes*, etc., а сегодня, в духе политкорректности, чаще всего именуют *Romani Studies*), у которого долгая история с многими серьезными достижениями.

После перемен в Восточной Европе в 1989–90 гг., когда открылись границы и мы получили возможность свободно общаться с цыганологами из других стран, во время встреч с нашими коллегами из уже бывшего СССР одним из первых вопросов, которые мы задавали им, был вопрос, что случилось с Санаровым и почему он давно не пишет ничего нового. Уже не помним, кто первый нам сказал, что много лет его никто не видел и ничего о нем не слышал и что о нем известно только, что он женился на цыганке, живет с ней где-то в Сибири и больше не занимается наукой.

Нас это, конечно же, удивило, хотя мы знали, что подобное случается в нашей науке, этнографии (или, как это называется на Западе, – в социальной, или культурной, антропологии). Известны случаи и с другими учеными, которые настолько погрузились в культуру изучаемого народа, что бросили свою обычную жизнь и, влившись в этническое сообщество, никогда уже не вернулись не только в науку, но и к своей предыдущей жизни. Поэтому наше удивление было еще большим, когда летом 1999 г. нам вдруг пришло письмо по электронной почте, на английском языке, подписанное Валерием Санаровым. В нем он просил нас прислать ему копии наших книг, которые мы опубликовали за последние несколько лет, – монографию «Цыгане в Болгарии» и два сборника «Студии Романи» с цыганским фольклором. Естественно, нашей первой реакцией был вопрос: тот ли самый Санаров нам пишет? Он подтвердил, что он на самом деле «тот самый», и между нами завязалась оживленная переписка уже на русском языке, которую, к счастью, мы смогли сохранить, несмотря на множество проблем с компьютером, имевшихся в прошедшие годы.

Наша переписка с Валерием Санаровым продолжалась только два месяца – первое его письмо мы получили 6 июля 1999 г., а последнее – 8 сентября того же года. В своих письмах он нам сообщил, что все эти годы ему «пришлось заниматься другими проблемами», однако сейчас он «вышел на пенсию и вновь вернулся к своим старым любимым цыганам». Также он уточнил, что в тот момент как раз заканчивал перевод с тибетского языка так называемой «Тибетской книги мертвых» (*Bar-do thos-grol* / Бардо Тхедол), и что после окончания работы над этим переводом намерен снова вернуться к цыганской проблематике. На наш вопрос, что конкретно имеется в виду, Санаров нам написал:

«Что касается цыганской тематики, то я давно хотел издать „Этимологический словарь цыганского языка“. Материалу у меня много подобрано, но нужно все как следует оформить и закончить всякие сомнительные места, а в Новосибирске нет совершенно никакой нужной литературы, даже словаря Тернера, а из Москвы или Ленинграда (Санкт-Петербурга) из библиотек справочную литературу не высылают. Еще мечтаю опубликовать „Цыганские сказки“ с добрым научным комментарием, хотя своих собственных записей у меня мало».

В то время мы получили возможность начать работу над подготовкой нового сборника цыганского фольклора из серии «Студии Романи» и пригласили Валерия Санарова для участия в нем со своими материалами. В ответ он послал нам для ознакомления текст одной песни как пример его записей цыганского фольклора; запись была опубликована в 1967 г. в приложениях к его франкоязычной статье о цыганах Бедони [8, с. 5-13]. Кроме того, он нам пообещал прислать отдельный текст для публикации в нашем сборнике:

«У меня есть магнитофонная запись цыганской песни (баллады) мифологического содержания „Егили ла Данаки“ (Песня о Данае), то есть о Венере (Дана) и Солнце (Кхам), как Кхам хотел взять замуж свою родную сестру Дану. Она попросила построить мост через море, а потом с моста бросилась в воду на дно, но Кхам иссушил море и достал Дану. Тогда она предложила спросить совета у Фараона, цыганского царя. Фараон дал согласие на свадьбу, но вмешался Бог и все расставил по местам. <...> Я думаю, эту балладу можно опубликовать в Вашем сборнике». Схожий сюжет записан и Алексеем Гесслером в одной балладе цыган-кэлдэрари [7, с. 9-10].

Это письмо оказалось последним, которое мы получили от Валерия Санарова, а материал с балладой для публикации в сборнике так до нас никогда и не дошел. После этого несколько наших писем к нему остались без ответа, а в начале следующего года мы узнали (к сожалению, уже не помним, от кого впервые), что его убили. Впоследствии, в июне 2000 г., по интернет-рассылке «*Patrin*» было разослано письмо от Томаса Актона из Лондона, в котором он, основываясь на информации, полученной от Льва Черенкова, а также на комментариях Михаила Дьячка, сообщил подробности о смерти Санарова, а также о его жизни и творчестве.

В последующие годы мы воспользовались нашими поездками по постсоветскому пространству в связи с различными исследовательскими проектами (2000–2003, 2007–2008, 2011–2013), а также возможностями Интернета и попытались собрать от людей, которые были лично знакомы с Санаровым (в первую очередь, от Льва Черенкова и Надежды Белугиной), больше сведений о судьбе этого необыкновенного человека. Мы не можем утверждать, что это дало нам возможность восстановить полную картину его

жизни. Но, отдавая себе ясный отчет в неполноте и противоречивости полученной информации, мы все же представляем ниже короткую жизненную и творческую биографию Валерия Иосифовича Санарова.

Нужно с самого начала сказать, что ни его дату, ни место рождения с точностью не удалось выяснить. По сведениям Льва Черенкова, В. И. Санаров родился в 1939 г. где-то в Алтайском крае; по происхождению он из семьи староверов. Его отец был военным офицером, а по информации, которую предоставил Михаил Дьячок на основе сведений из отдела кадров его последнего места работы, он родился в 1937 г.

Третью, более подробную версию, предлагают создатели документального фильма «Ром, или Сцены из жизни Санарова» (1992, режиссер Наталья Малашева). По этой версии, В. И. Санаров был сыном кадрового офицера Советской Армии, который до Второй мировой войны служил на острове Сахалин. Там семья жила на квартире у местных японцев, от которых маленький Валерий выучил японский язык. При отъезде с Сахалина, когда ему было шесть лет, накануне Великой Отечественной войны, он от них получил японские учебники (то есть можно предположить, что он родился примерно в 1934–35 гг.). Семья переехала и стала жить в Ленинграде. После нападения Германии на СССР его отец уехал на фронт, а мама пережила ленинградскую блокаду. Маленького Валерия удалось отправить в эвакуацию с другими детьми из блокадного города. По дороге поезд разбомбили немцы, Валерия выбросило взрывом из поезда, и он, окровавленный и оглушенный, лежал неподалеку от разбитого состава, где его нашли и подобрали цыгане. Они выходили мальчика, и он жил у них в таборе, где цыгане дали ему новое имя – Степан [17].

Родители долгие годы после войны тщетно искали сына. Как свидетельствуют сведения из документального фильма, им помог случай: «Отец Валерия, уже генерал, с женой поехали как-то гостить к ее родным. На маленькой станции по дороге, на остановке, они зашли в деревянный вокзал. Весь он был забит куда-то едущими цыганами. Увидев генеральские лампасы, перед генералом стал босыми ногами отплясывать чечетку какой-то цыганенок. Генерал полез было в карман за мелочью, как тут жена его неожиданно упала в обморок, а когда она пришла в себя, она сказала генералу „Это же наш сын был, Валера!“ Оказалось, что она узнала его по характерной родинке на шее» [17].

Родители Валерия потребовали от цыган отдать им их сына. Цыгане согласились, но поставили условие – чтобы они могли часто его навещать. Именно по той причине, чтобы избавиться от частых посещений цыган, которые во время войны заботились о мальчишке и привязались к нему, генерал сменил место службы и перебрался с семьей в Новосибирск, где Валерий окончил школу. С течением времени его отношения с родителями становились все более натянутыми, и когда он ушел в армию, во время уволь-

нений бегал к местным цыганам и даже завел там невесту. Узнав об этом, мать Валерия нашла ее и на коленях умоляла «не портить жизнь ее сыну» [17]. Чтобы отдалить сына от цыган, после армии родители женили его на русской девушке, которая, по сведениям Льва Черенкова и Надежды Белугиной, родила ему двоих детей.

Противоречива информация и о последующей судьбе Валерия Санарова. По воспоминаниям Л. Н. Черенкова, он окончил исторический факультет Новосибирского университета, а по сведениям создателей фильма, цитирующих его собственные слова, он окончил университет в Томске. Неясно, когда точно В. Санаров начал и когда завершил высшее образование, но во всяком случае бесспорно, что в 1967 г. он участвовал с докладом в Пятой Всесоюзной студенческой этнографической конференции, которая проводилась 23–28 марта 1967 г. в Вильнюсе, в результате которой появилась его первая публикация, посвященная цыганам [2, с. 35–38].

Возвращаясь из Вильнюса, проезжая через Москву, В. И. Санаров доверительно сообщил друзьям (Лекса Мануш и Надежда Белугина), что он собирается жениться на цыганке. Его будущая жена неграмотна, из большой семьи, и, живя с ее семьей, он сможет изучать цыган «от источника». По дороге в Тюмень В. Санаров остановился на несколько месяцев у своей будущей (по фильму), или уже настоящей (по Л. Н. Черенкову, они жили вместе с 1966 г.) второй жены. Ее звали Земфира Иванош, по происхождению она из цыган-кэлдэрари, нация (подгруппа) Грекуря, вица (род) Бедони. В связи с семейными обстоятельствами В. И. Санаров приостановил свою учебу в университете на один год. Затем, после окончания университета он жил в пригороде Новосибирска и полностью прервал связь со своими родителями. Молодая семья жила за счет того, что жена гадала в городе, а он работал дворником. Впоследствии Валерий стал время от времени работать и переводчиком в Государственной общественной научно-технической библиотеке в Новосибирске. До самой его смерти семья жила в основном за счет его переводов с разных языков (английский, немецкий, французский, итальянский, японский...). Кроме хлеба насущного, они нуждались в жилье. Долго и безуспешно Валерий Санаров пробовал решить квартирный вопрос. По одним неясным сведениям, они жили или в палатке на пустыре возле города, или, по другой версии, в сторожке возле рынка. Окончательно потеряв надежду получить жилье, В. И. Санаров поставил вопрос о квартире для своей большой семьи в партийном комитете. Там он устроил скандал, за что получил 15 суток общественно-полезных работ, но в конце концов все же смог добиться отдельной квартиры.

По сведениям создателей фильма о Санарове, у них с Земфирой родилось 7 детей, и они получили 4-комнатную квартиру на 9-м этаже в одном из самых отдаленных районов города. Стоит процитиро-

вать фрагмент с описанием этой квартиры: «За квартиру они никогда и ничего не платили, и в „Вечернем Новосибирске“ на этот счет были опубликованы гневные филиппики в адрес этого „тунеядца, живущего на госсчет“, но когда пытались их выселить из неоплачиваемой квартиры, Земфира шла грудью на милицию и гневно вопрошала: „Меня, с семьей детьми – на улицу?!“ И милиция ретировалась. <...> В дальней комнате, всегда запиравшейся на замок, был рабочий кабинет Валерия – стены, обшитые высокими и битком набитыми книгами стеллажами, рабочий стол, заваленный вскрытыми бандеролями с книгами и журналами, старенький компьютер, телефон, телевизор... Во всех остальных трех комнатах из мебели был только сломанный стул и фикус (так в тексте – ред.). Все полы были устланы пестрыми одеялами, тут и там валялись предметы одежды – это было царство Земфиры и семи ее цыганят...» [17]. По другим свидетельствам, у Санарова с Земфирой было одиннадцать детей (!), и он «устроил в своей двухкомнатной хрущевке настоящий табор» [1]. Последняя информация, однако, противоречит цитируемому выше описанию их четырехкомнатной квартиры.

В конце 60-х – начале 70-х гг. XX в. в журнале «Советская этнография» были опубликованы две вышеупомянутые статьи Валерия Санарова. По свидетельству Льва Черенкова, в это время он неоднократно посещал Москву, пытался или поступить в аспирантуру, или, по крайней мере, получить краткосрочную стажировку в Москве; послал рукопись своей книги о диалекте цыган-кэлдэрари Бедони в редакцию издательства «Восточная литература». Рукопись осталась неопубликованной (и неясно, сохранилась ли она вообще в архивах издательства). Видимо, разочарованный советскими научными реалиями, В. И. Санаров начал активную переписку со специализирующимися на цыгановедческих исследованиях периодическими изданиями во Франции и Великобритании, в результате чего появились его заграничные публикации о цыганах [2, с. 5-13; 9, с. 1-7; 10, с. 89-90; 11, с. 126-137; 12, с. 4-10]. Переписка с заграничной, со своей стороны, привела к проблемам с советскими властями, особенно в связи с его письмами во время Первого конгресса Международной цыганской организации, которая впоследствии получила название International Romani Union. Конгресс проводился в Лондоне в 1971 г., и В. И. Санаров хотел участвовать заочно в его работе посредством переписки.

Кроме исследования цыган, Валерий Санаров серьезно увлекался темой НЛО (неопознанных летающих объектов). Результатом этого интереса стала одна статья, сначала опубликованная в СССР [5, с. 46-52; 6, с. 145-154], а затем и на Западе [15, с. 163-167; 16, с. 129-135], причем в престижном журнале *Current Anthropology*, а части этой статьи до сих пор продолжают тиражироваться в интернет-пространстве, и могут быть обнаружены на различных сайтах по всему

миру. Интерес к необычным явлениям, к восточным религиям и различным эзотерическим учениям привел В. И. Санарова к написанию (вместе с его другом Владимиром Разуваевым) «Трактата о бессмертии», а также так называемого «Космического манифеста», рукопись которого, по рассказам современников, насчитывала более тысячи страниц [17; 1].

Остались не до конца прояснены и обстоятельства его смерти. В упомянутом выше письме Томаса Актона сообщаются две версии. По одной из них, В. И. Санарова убила уличная банда в 2000 г. По второй, его жена, ничего не сказав ему, разменяла их квартиру, чтобы переехать из Новосибирска на Алтай, где они должны были получить дом. Но когда семья приехала на место, оказалось, что там у них нет никакого дома. После возвращения в Новосибирск В. Санаров попытался вернуть себе прежнее жилище судебным путем. Квартиру между тем разграбили, и в результате всего этого конфликта ее бывший хозяин был убит одним из соседей. Воспоминания создателей фильма о В. И. Санарове противоречат этим версиям. Фильм рассказывает о том, как в начале 90-х гг. XX в. он приватизировал свою четырехкомнатную квартиру, купил для себя однокомнатную, а для своей жены – большой дом в одной из пригородных деревень, с большим участком земли, курами, гусями, поросятами и прочей живностью [17].

Какой бы ни была правда о жизни и смерти Валерия Санарова, бесспорно одно: он, будучи экстраординарной личностью, сделал много и, конечно, мог бы сделать еще гораздо больше для развития исследований о цыганах. Остается только сожалеть о том, что судьба его многочисленных неопубликованных рукописей, а также полевых записок, о которых он неоднократно упоминал в своих письмах к нам, осталась неясной. Мы опасаемся, что, судя по всему, они безвозвратно утеряны. Остается слабая надежда на то, что не все рукописи и материалы пропали, а кое-что, возможно, когда-нибудь и где-нибудь будет обнаружено.

### Литература

1. Ключников С. «Вместо тела – страна, вместо сердца – струна...» (Воспоминания о Николае Шипилове). В: Наш современник, 2008, № 8: [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/102195/147/Nash\\_Sovremennik\\_2008\\_%239.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/102195/147/Nash_Sovremennik_2008_%239.html) (дата обращения 15.02.16).
2. Санаров В. И. Социологические аспекты изучения сибирских цыган. В: Пятая Всесоюзная студенческая этнографическая конференция, 23–28 марта 1967 г. Вильнюс, 1967.
3. Санаров В. И. Элементы древних верований в религии цыган. В: Советская этнография, 1968, № 1.
4. Санаров В. И. Проблемы историко-этнографического изучения цыган. В: Советская этнография, 1971, № 3.
5. Санаров В. И. НЛО и энлонавты в свете фольклористики. В: Техника молодежи, 1979, № 11.

6. Санаров В. И. НЛО и энлонавты в свете фольклористики. В: Советская этнография, 1979, № 2.

7. Черенков Л. Фольклор цыган-кэлдэраров (по материалам коллекции аудиозаписей цыганского фольклора Института Наследия). В: VIII Международная конференция «Аудиовизуальные средства фиксации живой традиционной культуры» (Москва, 23–25 ноября 2005 г.). М., 2008.

8. Sanarov V. I. Chez les Bedoni de la ville de Tioumen. In: Études Tsiganes, 1967, № 13 (1-2).

9. Sanarov V. I. Trois chansons tsiganes russes. In: Études Tsiganes, 1969, № 15 (3).

10. Sanarov V. I. Aspects sociologiques de l'étude des Tsiganes de Sibérie. In: Études Tsiganes, 1969, № 15 (4).

11. Sanarov, V. J. The Siberian Gypsies. In: Journal of the Gypsy Lore Society, III, 1970, № 49 (3-4).

12. Sanarov V. I. Contributions a l'Histoire de Tsiganes en U.R.S.S. In: Études Tsiganes, 1976, № 22 (3).

13. Sanarov V. J. Ruzha. Romanyi paramichi anda Sovyeticko Uniovo. In: Rom Som (Budapest), 1977, № 2.

14. Sanarow W. J. Studia nad Cyganami w ZSRR (1960–1977). In: Etnografia Polska, XXII, 1978, № 2.

15. Sanarov V. I. On the Nature and Ororigin of Flying Saucers and Little Green Men. In: Current Anthropology, 1981, № 22.

16. Sanarov V. I. Ufo e ufonauti nel mondo della folcloristica. In: La Ricerca Folklorica, V, 1994, № 29.

17. «Ром», или Еще одна история про генеральского сына. 2006. In: LIVEJOURNAL: <http://stroler.livejournal.com/86846.html>; <http://stroler.livejournal.com/87416.html>; <http://stroler.livejournal.com/87603.html>; <http://stroler.livejournal.com/88538.html> (дата обращения 15.02.16).

### References

1. Klyuchnikov S. «Vmesto tela – strana, vmesto serdtsa – struna...» (Vospominaniya o Nikolae Shipilove). In: Nash sovremennik, 2008, № 8: [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/102195/147/Nash\\_Sovremennik\\_2008\\_%239.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/102195/147/Nash_Sovremennik_2008_%239.html) (vizited 15.02.16).

2. Sanarov V. I. Sotsiologicheskie aspekty izucheniya sibirskikh tsygan. In: Pyataya Vsesoyuznaya studencheskaya etnograficheskaya konferentsiya, 23–28 marta 1967 g. Vil'nyus, 1967.

3. Sanarov V. I. Elementy drevnikh verovaniy v religii tsygan. In: Sovetskaya etnografiya, 1968, № 1.

4. Sanarov V. I. Problemy istoriko-etnograficheskogo izucheniya tsygan. In: Sovetskaya etnografiya, 1971, № 3.

5. Sanarov V. I. NLO i enlonavty v svete fol'kloristiki. In: Tekhnika molodezhi, 1979, № 11.

6. Sanarov V. I. NLO i enlonavty v svete fol'kloristiki. In: Sovetskaya etnografiya, 1979, № 2.

7. Cherenkov L. Fol'klor tsygan-kelderarov (po materialam kollektzii audiozapisey tsynganskogo fol'klora Instituta Naslediya). In: VIII Mezhdunarodnaya konferentsiya «Audiovizual'nye sredstva fiksatsii zhivoy traditsionnoy kul'tury» (Moskva, 23–25 noyabrya 2005 g.). М., 2008.

8. Sanarov V. I. Chez les Bedoni de la ville de Tioumen. In: Études Tsiganes, 1967, № 13 (1-2).

9. Sanarov V. I. Trois chansons tsiganes russes. In: Études Tsiganes, 1969, № 15 (3).

10. Sanarov V. I. Aspects sociologiques de l'étude des Tsiganes de Sibérie. In: Études Tsiganes, 1969, № 15 (4).

11. Sanarov, V. J. The Siberian Gypsies. In: Journal of the Gypsy Lore Society, III, 1970, № 49 (3-4).

12. Sanarov V. I. Contributions a l'Histoire de Tsiganes en U.R.S.S. In: Études Tsiganes, 1976, № 22 (3).

13. Sanarov V. J. Ruzha. Romanyi paramichi anda Sovyeticko Uniovo. In: Rom Som (Budapest), 1977, № 2.

14. Sanarow W. J. Studia nad Cyganami w ZSRR (1960–1977). In: Etnografia Polska, XXII, 1978, № 2.

15. Sanarov V. I. On the Nature and Ororigin of Flying Saucers and Little Green Men. In: Current Anthropology, 1981, № 22.

16. Sanarov V. I. Ufo e ufonauti nel mondo della folcloristica. In: La Ricerca Folklorica, V, 1994, № 29.

17. «Rom», ili Eshche odna istoriya pro general'skogo syna. 2006. In: LIVEJOURNAL: <http://stroler.livejournal.com/86846.html>; <http://stroler.livejournal.com/87416.html>; <http://stroler.livejournal.com/87603.html>; <http://stroler.livejournal.com/88538.html> (vizited 15.02.16).

**Elena Marușiakova** (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie). Doctor în istorie, conferențiar, Universitatea Saint Andrews.

**Елена Марушиакова** (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). Доктор исторических наук, конференциар, Сент-Эндрюсский университет.

**Elena Marushiakova** (St. Andrews, Scotland, United Kingdom). PhD in History, Associate Professor, University of St. Andrews.

**E-mail:** emp9@st-andrews.ac.uk

**Veselin Popov** (St. Andrews, Scoția, Marea Britanie). Doctor în istorie, conferențiar, Universitatea St. Andrews.

**Веселин Попов** (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). Доктор исторических наук, конференциар, Сент-Эндрюсский университет.

**Veselin Popov** (St. Andrews, Scotland, United Kingdom). PhD in History, Associate Professor, University of St. Andrews.

**E-mail:** vp43@st-andrews.ac.uk

Svetlana PROCOP

## CONTRIBUȚIA INESTIMABILĂ A LUI LEONID CEREPVSCHI ÎN PROCESUL DE VALORIFICARE A PATRIMONIULUI ETNOCULTURAL IMATERIAL AL ROMILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA

### Rezumat

**Contribuția inestimabilă a lui Leonid Cerepovschi  
în procesul de valorificare a patrimoniului etnocultural  
imaterial al romilor din Republica Moldova**

Studiul de față este dedicat lui Leonid Cerepovschi – interpret bine-cunoscut al cântecelor și romanțelor țigănești, fondator al primului ansamblu de dansuri și cântece țigănești în Republica Moldova, autor al mai multor cărți despre cultura romilor, culegător al folclorului țigănesc.

**Cuvinte-cheie:** ansamblu, cântece țigănești, cultura țigănească, folclor țigănesc, Leonid Cerepovschi.

### Резюме

**Неоценимый вклад Леонида Череповского  
в продвижение этнокультурного наследия ромов  
Республики Молдова**

Настоящее исследование посвящено известному исполнителю цыганских песен и романсов, создателю первого ансамбля цыганских песен и танцев в Республике Молдова, автору нескольких книг о цыганской культуре, собирателю цыганского фольклора – Леониду Череповскому.

**Ключевые слова:** ансамбль, цыганские песни, цыганская культура, цыганский фольклор, Леонид Череповский.

### Summary

**The invaluable contribution of the Leonid Cerepovsky  
at the promotion of the intangible heritage of Roma  
from the Republic of Moldova**

This study is dedicated to Leonid Cerepovsky – famous interpreter of songs and gypsy romances, founder of the first group of Gypsy songs and dances in the Republic of Moldova, author of several books about the culture of the Roma, Gypsy folklore.

**Key words:** group, Gypsy songs, Gypsy dances, Gypsy folklore, Leonid Cerepovsky.

**Copilărie și adolescență.** Leonid Cerepovschi s-a născut la 3 aprilie 1938 la nordul Moldovei. Având trei ani a fost martor unei tragedii: în fața lui a fost nimicită toată familia. Tatiana Sârbu<sup>1</sup>, doctor în istorie, a publicat date de arhivă din care reiese că din 144 de persoane „exilate după Bug” au fost identificate 7 familii Cerepovschi, în total 49 suflete. De obicei, o familie avea o

căruță, iar la ea unu sau doi cai. În fruntea a cinci familii din neamul Cerepovschi erau bărbați, în două – femei. Posibil că despre aceasta și multe altele L. Cerepovschi a povestit corespondentului unui ziar din capitală într-un interviu. Iu. Balan scrie: „În anii copilăriei (minu-nați pentru toți copiii) s-a început o mare prigoană a țiganilor. El singur nu știe cum a ajuns la gara de tren din Bălți. Băiatul avea doar patru ani, însă ține minte foarte bine marfarele în care erau mânați oamenii. Și femeia, moldoveanca, – chipul ei care pentru totdeauna i-a rămas în memorie, căci ea i-a salvat viața, îmbrățișându-l la piept, zicând că este fiul ei” [11, p. 11]. Totuși, și el, și femeia care s-a numit mama lui au fost trimiși în Siberia... Vor trece ani și Leonid Cerepovschi se va întoarce la acele vremuri groaznice, descriind coșmarurile copilăriei sale de război în „Soarta țiganului” («Судьба цыгана») inclusă în cartea sa „Tribul nomad” («Блуждающее племя») (Chișinău, 2003). Această ediție este compusă din eseuri, memorii, povestiri, povești, mituri, legende și parabole combinate cu informații istorice despre originea țiganilor, execuțiile în masă pe teritoriile ocupate, deportările țiganilor în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, sterilizarea forțată. Această carte conține materiale etnologice, antropologice remarcabile, îmbogățite cu întâmplări artistice precum și cu fapte și detalii etnografice. Adunate sub o singură copertă, aceste materiale prezintă interes nu doar pentru filologi – lingviști și cercetători din domeniul literaturii, dar și pentru etnologi, antropologi, culturologi, datorită prezenței unor straturi adânci istorice și etnologice care mărturisesc despre existența codului cultural al acestor lucrări, un cod dizolvat în textul propriu-zis.

În lucrarea „Soarta țiganului”, în mare parte autobiografică, despre care am scris deja în „Revista de Etnologie și Culturologie” în 2010, autorul descrie chinurile și suferințele băiatului rămas fără părinți în timpuri de cumpănă. Întâlnirea cu baronul local al țiganilor a însemnat pentru acest copil recuperarea trecutului, întoarcerea la obârșia sa, la cultura sa [19, p. 112-117]. Cerepovschi acordă o importanță deosebită acestui moment, ridicându-l la un nivel simbolic. Prin expunerea în titlu a cuvântului „soartă” autorul vorbește, generalizând în același timp, și despre soarta poporului țigănesc, mereu prigonit și asuprit. Cunoașterea trecutului său semnifică descoperirea propriilor rădăcini și restabilirea istoriei familiei sale.

**Anii de studii și perfecționare (1955–1960).** Din tinerețe fiind familiarizat cu activitatea concer-

tistică și obținând o educație muzicală medie, Leonid Cerepovschi își continuă perseverent studiile. În anul 1955 se înscrie la Institutul de Agricultură din Minsk „V. Kuibișev”, după care au urmat anii de studii la Conservatorul din Tașkent. Până în final, el devine membru al ansamblului vocal-instrumental „Ukrkonțert” din Kiev, chiar dacă în acel timp deja reușise să se mute cu traiul la Moscova.

Anii petrecuți în casa-internat pentru copii din Siberia și mai târziu în școala muzicală nu au fost în zadar. Experiența de viață împreună cu talentul de la natură au avut un rol decisiv. Cu vârsta a început să se manifeste și talentul lui de dansator și cântăreț, care a fost observat și apreciat de mentorii săi care l-au sfătuit să meargă la Circul de Stat din Moscova.

**Activitatea artistică la Circul de Stat din Moscova (1960–1971).** Anume aici, pentru prima dată au fost apreciate măiestria actricească, vocea melodioasă și dansurile scânteietoare ale lui Leonid Cerepovschi, fiind inclus în ansamblul țigănesc. În acest context trebuie de remarcat faptul că primul ansamblu țigănesc de circ din URSS a fost creat în anul 1939, iar faimosul artist rus de circ Ian (Iacob) David Bresler (1909–1984) a fost fondatorul și directorul artistic al acestui ansamblu care a existat mai bine de 30 ani (1940–1974). Printre altele, Bresler este menționat și de Nicolae Bessonov în cartea sa despre participarea țiganilor în cel de-al Doilea Război Mondial [12, p. 214–267]. Un alt artist vestit de circ – Eugen Milaev își amintește: „A spune despre Ian Bresler că este pur și simplu un conducător, chiar dacă adăugăm „experimental”, „cunoscător”, „iscusit” – înseamnă a nu spune nimic. El, în adevăratul sens al cuvântului, este sufletul acestui colectiv. Este un participant indispensabil în crearea tuturor spectacolelor. Bresler a educat generații de artiști de circ țigani, multora le-a ajutat să-și găsească calea în artă” [17]. Ar trebui să menționăm că premiera trupei țigănești de circ a avut loc în or. Kalinin cu programul „Variete de circ”. Practic în același timp în or. Voronej a fost creat un alt colectiv țigănesc de circ (1940) care a debutat cu programul „Nunta în tabără”. În baza acestor două trupe artistice a apărut un nou ansamblu, care a evoluat în or. Kazan (1950) cu un program nou – „De sărbătoarea poamei”. Spectacolele ce au urmat în anii următori au inclus diverse genuri de circ și estradă care se deosebeau printr-un colorit țigănesc deosebit: la Harkov (1957) – un spectacol distractiv-representativ „Sub șatra țigănească”, la Zaporojie (1967) „Amă – romă” („Noi suntem țigani”), precum și un spectacol din viața țiganilor contemporani – „Patru miri” (1976) [9, p. 12–13].

Vladislav Demeter<sup>2</sup>, prezentându-l pe artist pe coperta discului cu piese țigănești în interpretarea lui Leonid Cerepovschi, scria: „Imediat după absolvirea școlii muzicale, acest flăcău țigan frumos, talentat, cu o fantezie bogată, curajos a fost invitat să lucreze în trupa țigănească a Circului de Stat al URSS. Aici a avut loc botezul lui artistic. El a nimerit într-o atmosferă creati-

vă, unde în fiecare clipă se șlefuea și se cizela măiestria de actor, unde în fiecare zi se cerea să fii la înălțimile acestei măiestrii. Anii de activitate în trupă au fost pentru tânărul artist mai mult decât o școală profesională, ei au rămas în memoria lui pentru toată viața datorită întâlnirilor cu oamenii cărora le-a fost dat într-o mare măsură să-i determine calea de mai departe”<sup>3</sup>.

Oamenii care au avut un rol important în formarea lui Leonid Cerepovschi ca artist și promotor al culturii țigănești sunt: Ivan Rom-Lebedev (1903–1991) – actor, dramaturg, chitarist, scriitor țigănesc, fondatorul în 1931 a studioului „Român” care în același an a fost redenumit în teatru, de asemenea Petr Demeter (1919–1995) – compozitor, autorul dicționarului țigănesc-rus și rus-țigănesc, artist emerit al Federației Ruse.

**Conducător artistic al „Ansamblului țiganilor din Moldova” (1972–1980).** După mărturiile lui însuși Leonid Cerepovschi, la sfârșitul anilor ’70, aflându-se în turneu în republica noastră, i s-a înaintat propunerea de a crea un ansamblu de cântece și dansuri țigănești la Chișinău: „Nimeni altcineva decât primul secretar al CC al PCM, I. Bodiul a fost cel care personal a contribuit la crearea Ansamblului țiganilor din Moldova, care a dus slava nu doar a țiganilor de pe loc – cântăreți, dansatori, instrumentaliști, dar și a întregii arte multi-naționale din Moldova” [15, p. 7].

Pe „meleagurile” ziarelor vechi („Molodeji Moldavii”, 1973) am găsit și un ecou despre un concert al Ansamblului de țigani din Moldova al lui L. Cerepovschi. Sperăm că unele fragmente aici aduse vor juca rolul unei reconstrucții istorice și vor fi interesante cititorului: „Idea creării în cadrul filarmonicii noastre a ansamblului țiganilor din Moldova a apărut demult. Un an și jumătate în urmă s-au început căutările în colective muzicale de amatori din Chișinău și din republică a tinerilor talente. Artiștii ansamblului ar trebui să cânte și să danseze – acesta a fost specificul artei țigănești de estradă: cântecul era însoțit de dansul; iar dans cu cântecul. Cu mare grijă, conducătorul artistic Leonid Cerepovschi își alegea oamenii pentru viitorul colectiv. Programul a fost conceput nu numai ca concert al unor numere solo, dar în primul rând ca o prezentare sintetică, un spectacol cu un spirit de viață din șatră. Tânărul colectiv a reușit să întruchipeze această idee. Dinamice și rapide, dansurile în masă se combinau cu cântecele populare țigănești. Structura organică a primei părți a spectacolului este asigurată prin fragmente textuale ale prezentatoarei concertului – Nelly Stașevskaya, care dirijează aceste treceri ale ansamblului de la dans la cântec. Prima parte a spectacolului, care s-a transformat într-o povestire excitantă despre viața țiganilor, este magnifică. În mare parte se datorează fragmentelor poetice și prozaice care au răsunat de pe scenă, scrise cu mare talent și lipsite de atribut sentimental. Cel mai principal în acest spectacol este muzica. Toate piesele componente în spectacol sunt supuse ei. Muzica este pilonul concertului. Când Tamara Lejneva cântă „Nu e



de seară” («He вечерняя»), tot ansamblul răspunde la cântecul ei. Când Polina Boracioc foarte lent trece de la cântec la dans, ea cucerește și fascinează prin dansul său tot colectivul de dansatori. Este de neuitat dansul cu șaluri al femeilor din trupă, care este însoțit de interpretarea solo a Polinei Cirescu. Integritatea artistică și buna organizare a primei părți programului ansamblului este avantajul său principal. A doua parte a spectacolului este gândită în altă tonalitate. Este mai mult de cameră: aici predomină interpretarea solo a lui Leonid Cerepovschi și Nelly Stașevskaya, dar și dansurile țigănești din străinătate (ungurești, spaniole), de obicei, în pereche – Răitoni Slavinskaya și Anatoli Petrov, Ianoș Mișcoi și Pavel Nofit, Vitali și Valentina Grișco <...>. În scurt timp, Leonid Cerepovschi a creat un colectiv interesant de artiști, a elaborat împreună cu ansamblul un program foarte complicat și a ieșit în fața publicului larg. În acest ansamblu nou se evidențiază un propriu stil și originalitatea sa” [23, p. 4].

În anul 1976, Leonid Cerepovschi deja deținând titlul de artist emerit al Federației Ruse, obține și titlul de artist emerit al RSS Moldovenești. Puțini mai țin minte astăzi că conducătorul muzical și dirijorul Ansamblului de țigani din Moldova nu a fost nimeni altcineva decât Isidor Burdin (1914–1999) – lăutar-viorist, dirijor, compozitor, pedagog – o figură legendară a muzicii folclorice din Moldova. Ministerul Culturii al Republicii Moldova a stabilit un premiu în numele lui Isidor Burdin în domeniul folclorului moldovenesc și al artei populare. În timpul activității lui Leonid Cerepovschi în trupă, datorită vocii sale puternice și expresive, devine un interpret renumit al cântecelor și dansurilor populare țigănești. Apropo, una din solistele din ansamblu a fost soția artistului – Vera Cerepovschi – frumoasă, expresivă, talentată. L. Cerepovschi împreună cu ansamblul creat de el a călătorit în toată Europa. A cântat în Bulgaria, Polonia, România, Iugoslavia, Ungaria. Vocea lui minunată și memorabilă, temperamentul fierbinte, expresia și originalitatea interpretării au adus artistului succesul binemeritat.

Compania de înscriere a discurilor „Melodia” în anul 1976 emite primul disc de vinil înscris la studioul unional, intitulat „Cântă Leonid Cerepovschi, Nelli Stașevskaia”. În lista de melodii de pe disc se numără următoarele compoziții: „Leunata” (cântec popular al țiganilor din Moldova), interpret L. Cerepovschi; „Inele cu turcoaz” (cântec popular țigănesc), interpreți L. Cerepovschi și N. Stașevskaia; „S-au ofilit crizantemele” (romanță veche), (N. Harito, V. Șumschii), interpretă N. Stașevskaia; „Șilali balval” („Vânt rece”) (cântec țigănesc vechi), interpret L. Cerepovschi.

Peste doi ani, firma de discuri „Melodia” (1978) emite un nou disc de vinil, înscris la studioul unional de înregistrări, cu denumirea „Cântece țigănești. Interpretează Leonid Cerepovschi”. Și iarăși cei ce prețuiesc muzica țigănească au avut posibilitatea să asculte piesele îndrăgite în interpretarea lui Cerepovschi: „Leunata” (cântec popular al țiganilor din Moldova), „Ceavoro”

(„Țigănașul”) (muzică și versuri de N. Jemciujnii), „Întâlniri sunt doar o dată în viață” (B. Fomin, P. Gherman), „Șilali balval” („Vântul rece”) (cântec țigănesc vechi).

Vor trece aproape treizeci de ani de la apariția primului disc al lui L. Cerepovschi (1976) și Compania de discuri „Melodia” în 1989 scoate un nou disc de vinil – „Cântece și romanțe țigănești. Interpretează Leonid Cerepovschi”. În lista de piese au intrat următoarele creații, unele cunoscute, altele noi:

1. Trecutul («Былое») (P. Demeter, P. Cerneaev);
2. Pe bulevardul Nevski («По Невскому») (P. Demeter, N. Starostin);
3. Caii tinereții («Кони юности») (L. Leadova, V. Sokolov);
4. Inele cu turcoaz («Бирюзовые колечки») (cântec popular);
5. Doar o singură dată («Только раз») (B. Fomin, red. I. Burdin, P. Gherman);
6. De ce m-am îndrăgostit («Зачем я влюбился») (romanță veche);
7. Launata (cântec popular);
8. Dungii de lună magică («Луны волшебной полосы») (romanță veche);
9. Tradână roma („Mergeau țiganii”) (cântec popular);
10. Ceavoro („Țigănașul”) (N. Jemciujnii);
11. Țiganii (Jiro – M. Liseanschi);
12. Șilali balval („Vântul rece”) (cântec popular).

În anul 2007 a văzut lumina zilei discul „Romanță țigănească” («Цыганский романс») (CD 1), în care au fost incluse 84 de piese în format MP3. În această ediție colectivă, cum s-ar spune, au intrat următoarele piese:

1. Nicolae Erdenko „Romanțe vechi” («Старинные романсы») (1975) – piesele 1-13;
2. Nicolae Erdenko „Cântece țigănești” («Цыганские песни») (1977) – piesele 14-24;
3. Roza și Nicolae Erdenko acompaniați de ansamblul „Djang” (1988) – piesele 25-35;
4. Cântă Rada și Nicolae Volșaninov – piesele 36-48;
5. Cântă Stronghilla Irtlaci – piesele 49-63;
6. Cântă Iuri Civanov – piesele 64-66;
7. Cântă Liubov Demetr – piesele 67-77;
8. Cântă Leonid Cerepovschi (1976) – piesele 78-84.

Cerepovschi interpretează toate piesele, iar Nelli Stașevschi – trei: 1. Trecutul («Былое») (P. Demeter, P. Cerneaev); 2. Pe Bulevardul Nevski («По Невскому») (P. Demeter, N. Starostin); 3. Inele cu turcoaz («Бирюзовые колечки») (cântec popular); 4. Doar o singură dată («Только раз») (B. Fomin, red. I. Burdin, P. Gherman); 5. Launata (cântec popular); 6. Ceavoro („Țigănașul”) (N. Jemciujnii); 7. Șilali balval („Vântul rece”) (cântec popular). Acompaniere: ansamblul instrumental condus de V. Demeter (Vladimir Ponomariov, vioară; Valentin Zaharov, chitară; Anatol

Șihov, chitară; Boris Ivanov, contrabas; Igor Julin, tobe; Iuri Ribkin, pian) (piesele 1, 2); ansamblul de țigani din Moldova (conducător artistic Leonid Cerepovschi) (piesele 3-7).

O altă colecție muzicală – „Nume pentru toate timpurile” («Имена на все времена»), care a fost pusă în vânzare în anul 2008, constituie un nou disc, unde sunt adunate în format MP3 cele mai bune cântece și romanțe țigănești. Aici sunt reprezentați cei mai buni interpreți ai artei vocale țigănești: Nicolae Slicenko, Valentina Ponomariova, Alla Boianova, Nicolae Erdenko, Victor Svetlov, Nicolae și Rada Volșaninov, Roza Erdenko, Igraf Ioșca, Ecaterina Jemciujnaia, Radmila Caracraici, Galina Nevara, Nadejda Cefraga, Leonid Cerepovschi și mulți alții. În interpretarea lor răsună șlagăre precum „Inele cu turcoaz”, («Бирюзовые колечки») „Adio, tabăra mea” («Прощай, мой табор»), „Ai, danu-danai”, „Nu pleca, dragul meu” («Не уезжай ты, мой голубчик»), „Iar țiganul merge” («А цыган идет»), „Nană țoha”, „Nu e de seară” («Не вечерняя»), „Melodii de tabără” («Таборный напев»), „Ochi negri” («Очи черные»), „Și curge cântecul” («И льется песня...»). În interpretarea lui Leonid Cerepovschi răsună melodii bine cunoscute de ascultători: „Ceavoro” („Țigănașul”) „Pe Bulevardul Nevski” («По Невскому»); „Lanata”, „Șilal bolval” („Vântul rece”), „Inele cu turcoaz” («Бирюзовые колечки»).

Ansamblul de țigani de sub conducerea lui L. Cerepovschi a existat doisprezece ani, dar și peste timpuri, membrii ansamblului – artiști, muzicanți, instrumentaliști – își aduc aminte de el cu drag [1, p. 3].

Sergei Obrazțov<sup>4</sup> își împărtășește amintirile: „Un exemplu despre doi muzicanți ai ansamblului de țigani din Moldova de la Filarmonica Moldovenească. Directorul ansamblului era Leonid Cerepovschi. Erau doi muzicanți țigani – Sema (Săm) Kemelmaher și Iliușa Berșadschi (Berșik). Ambii trăiesc acum în Israel și oricum nu au cum să corecteze povestitorul. Berșik cânta la pian, iar Săm, cât de obișnuit nu ar fi această poezie, a fost cel mai bun prieten al muzicanților – era toboșar. După cum se cuvine țiganilor într-un ansamblu folcloric, au fost cusute costume de scenă. Ce-i drept, mânecile lui Iliușa erau cam lungi, de aceea în timpul concertului, el le trăgea și se transforma într-un țigan pianist elegant cu mâneci bufante. La primul său spectacol pe scena Teatrului Verde, Berșik și-a chemat toată „meșpuha” (în limba literară înseamnă toate rudele evreiești, de la mamă și bunici până la mătuși de-al treilea). Chitite, rudele au ocupat primele rânduri. Concertul iată-iată trebuia să înceapă, când s-a aflat că maestrul de concert a uitat să organizeze transportarea pianului și la Teatrul Verde nu a fost adus pianul la care trebuia să cânte Berșadschi. Cu un minut înainte de ieșirea artiștilor pe scenă, Berșik, cu mânecile sale bufante, coboară scările de pe scenă către rudele sale, jalnic ca un vultur rănit dădea din mâini. Apoi, cele două sfere de la coatele lui se băteau de șoldurile lui slabe,

iar rudele lui încremenite de îngrijorare auzise cea mai importantă frază a serii: „Mama, Teatrul Verde nu are pian” [18].

Acest fragment expus din amintirile unui membru al trupei vorbește despre atmosfera prietenoasă, creativă și benefică din colectiv, care s-a format în mare parte datorită conducătorului său artistic – Leonid Cerepovschi.

O altă solistă a trupei, Olga Vozniuk, astăzi profesoară de vocal de categoria superioară, directorul adjunct al Congresului Comunităților Ruse din Republica Moldova pe cultură, directorul unei comunități unice din Moldova – Casa Muzicii, își amintește: „Când aveam 10 ani, Isidor Moiseevici (este vorba de renumitul muzicant I. M. Burdin) m-a așezat în orchestra de adulți. El îmi scria mici partituri pentru vioară. Am intrat la conservator și paralel la lucru la filarmonică, în ansamblul țigănesc sub conducerea lui Leonid Cerepovschi. El a venit la noi de la teatrul „Român” din Moscova și împreună cu Burdin au creat această orchestră care se chema simplu «Ansamblul țiganilor din Moldova»” [16, p. 30].

O altă participantă în fostul ansamblu țigănesc al lui Leonid Cerepovschi – Venera Ferari. Astăzi, ea este conducătorul artistic al unicului ansamblu țigănesc din Tatarstan – „Bahtalâ!”. E de remarcat că Venera Ferari nu este doar dansatoare, ci și pedagog-coregraf de dansuri țigănești și orientale<sup>5</sup>.

În anul 1989 Leonid Cerepovschi a intenționat reîntoarcerea ansamblului de țigani pe scena moldovenească. Cu această ocazie oferă un interviu ziarului „Chișinău. Gazeta de seară” [8, p. 3]. Conducătorul artistic numește mai multe motive de desființare a ansamblului de țigani din Moldova. Unul din ele – „victoria birocrăției” la nivelul tuturor structurilor de care depindea soarta ansamblului. Un alt motiv – schimbarea conducerii Filarmonicii Moldovenești. L. Cerepovschi cu drag își amintește de Alexandru Fedico, directorul Filarmonicii din acele timpuri (din 1958 până în 1964 și din 1966 până în 1973). După trecerea în neființă a acestuia, Uniunea Oamenilor de Teatru din Moldova a instituit premiul în numele lui Fedico – „Cel mai bun director de teatru”. Astăzi activitatea acestuia este continuată de fiica sa Elena Fedico, regizor, unul din cei mai vestiți organizatori de programe concertistice și show-uri muzicale din țară. Activitatea ei simbolizează continuitatea generațiilor, căci anume tatăl ei, Alexandru Fedico, fiind directorul Filarmonicii, a fost unul dintre fondatorii festivalului „Mărțișor” la mijlocul anilor '60.

În interviul care îl oferă Leonid Cerepovschi ziarului „Molodeji Moldavii” în anul 1990<sup>6</sup>, el recunoaște că, după ce s-a desființat Ansamblul țiganilor din Moldova, a plecat la Moscova, dar a trecut un anumit timp și i-a venit dorul de meleagurile natale. Si totodată a apărut speranța de a renaște Ansamblul țiganilor din Moldova. Au fost găsiți și sponsori care au oferit ansamblului spațiu și costume, au început repetiții și turnee. Ansamblul a fost cu concerte în orașele Jitomir, Rovno, Ismail

(Ucraina), a avut un mic turneu și prin Moldova, a început să se pregătească de plecare în regiunea Odesa, iar mai târziu în Polonia. Tot în acest interviu, Leonid Cerepovschi, împărtășind durerea sa cu privire la asimilarea conaționalilor, a recunoscut că se mândrește că este țigan [13, p. 3].

Au trecut încă câțiva ani și Leonid Cerepovschi din nou se întoarce la ideea renașterii Ansamblului țiganilor din Moldova, oferind un interviu ziarelor „Curierul de seară” [1, p. 3] și „Nezavisimaia Moldova” [14, p. 3]. La această întâlnire cu presa a fost prezent și Ion Dron, doctor habilitat, specialist-găgăuzolog, care întotdeauna s-a arătat pasionat de cercetarea problemelor romilor din Moldova. Atunci s-a vorbit despre crearea în cadrul Institutului Minorităților Naționale al AȘM a unui sector de istorie, limbă, cultură și etnografie a romilor din Moldova. În acest context putem constata că cererea de proiect înaintată din partea Institutului de Cercetări Interetnice al AȘM la Guvernul Republicii Moldova în anul 2003 s-a soldat cu deschiderea unei noi direcții științifice din cadrul Institutului – „Istoria și cultura țiganilor din Republica Moldova”, care a început să activeze din anul 2004. S-a anunțat un concurs public la suplinirea posturilor vacante în acest sector, șeful căruia ulterior a fost numit Ion Duminica. A fost angajată în sectorul nou creat și Tatiana Sârbu, care activa din anul 2003, cercetând tema „Țigani din Republica Moldova” în cadrul sectorului „Probleme complexe ale cercetărilor interetnice”.

În anul 2004 Leonid Cerepovschi oferă un interviu în rubrica „Strigătul inimii” a ziarului „Nistru”, în care din partea conducătorului Centrului de cultură și arte „Amă Roma”, care nu demult (în 2003) a fost decorat cu medalia „Meritul Civic”, la întrebarea ziaristului „Cai duchal, pșal?” („Unde Vă doare?”), s-a adresat la toți cei care încearcă să încalce drepturile și demnitățile țiganilor, susținând anumite stereotipuri despre dânșii: „În decursul întregii mele vieți, eu mă confrunt în permanență cu o anumită oprinare a demnității mele civice și naționale. În astfel de condiții este destul de greu să fii un cetățean onest al țării tale, mai cu seamă când, la toate nivelurile, țigani sunt tratați cu antagonism și ostilitate” [3, p. 7-10].

Nu a trecut un an și Leonid Cerepovschi din nou se întâlnește cu reprezentanții presei într-o zi remarcabilă pentru toți țiganii de pe globul pământesc – 8 aprilie, Ziua Internațională a Romilor. L. Cerepovschi, felicitând pe toți romii din Moldova, a menționat că această zi de sărbătoare este un pretext bun de a vorbi și despre problemele romilor și a amintit despre stricta necesitate pentru romii din Moldova suverană și independentă de a crea un ansamblu, care nu numai va îmbunătăți imaginea romilor – cântăreților, dansatorilor, muzicanților instrumentiști, dar și a culturii polietnice a Moldovei în genere [15, p. 7].

În anul 2006 Guvernul Republicii Moldova a adoptat o hotărâre foarte importantă pentru romii din

republică „Cu privire la aprobarea Planului de acțiuni pentru susținerea țiganilor/romilor din Republica Moldova pe anii 2007–2010”; Leonid Cerepovschi ieșind în mass-media cu o adresare, în 2007, pe 6 aprilie, a subliniat importanța acestei hotărâri, în care au fost prevăzute un șir de activități, cu numirea ministerelor și persoanelor oficiale responsabile pentru realizarea lor [2, p. 12; 10, p. 12].

La întrebarea ziaristului cum colaborează cu ministerele pentru a realiza prevederile hotărârii menționate, Leonid Cerepovschi a subliniat că problema renașterii Ansamblului țiganilor din Moldova rămâne cea mai mare durere a artistului: „Pentru că acest ansamblu era o școală a culturalizării romilor moldoveni, un fel de centru al spiritualității noastre” [2, p. 12; 10, p. 12].

Într-un interviu în care vorbește despre ansamblul, Leonid Cerepovschi își amintește cu drag și nostalgie de mulți dintre cei cu care a lucrat: „Mai întâi de toate, îl vom numi pe Petru Fricăuțan, conducătorul principal. Un lucrător cu experiență, punem mări speranțe în el. Merită cuvinte de laudă și țambalagiul Victor Baltaga, chitaristul Anatolie Neamțu, cântărețele Ludmila Melnicova și Natalia Scripcaru, solista baletului Veronica Carai, alți muzicanți și dansatori. Cu părere de rău, regulamentul existent de eliberare a vizelor de reședință în capitală complică venirea în ansamblul nostru a tineretului de perspectivă din alte raioane ale republicii noastre” [8, p. 3]. Conducerea ansamblului avea mari planuri pe viitor: „Prioritate se acordă folclorului țiganilor basarabeni. E lesne de înțeles – denumirea ansamblului obligă. În repertoriu vor intra și cântece populare, și dansuri moldovenești, care ne sunt apropiate. Nu vom uita și de creația altor popoare ce locuiesc în Republica Moldova” [8, p. 3].

Însă nu a fost menit să se împlinească planurile conducerii de a renaște ansamblul în baza trustului de construcții civile „Grajdanstroj”. Prea rapid se schimba realitatea noastră, mărindu-se viteza de capitalizarea tot ceea ce ne înconjoară.

**Activitatea socială și culturală a lui Leonid Cerepovschi.** În anul 2003 Leonid Cerepovschi creează și devine președintele Centrului de Cultură și Artă a Romilor din Moldova „Amă Roma”. În cadrul centrului au loc diverse manifestații culturale, se publică noi cărți despre cultura și arta țiganilor din Moldova. L. Cerepovschi este activ în presa din republică, participă la conferințe științifice internaționale, unde vorbește cu același zel și despre problemele țiganilor din Republica Moldova, și despre căile de depășire a greutăților cu care se confruntă aceștia.

În 2006, într-una dintre conferințele „Diversitatea etnoculturală din Moldova”, Leonid Cerepovschi a menționat: „În republică activează mai mult de 20 de organizații etnoculturale ale țiganilor<sup>7</sup>, printre care se numără: organizația de tineret „Tărnă Rom” (conducător Alla Marin), Mișcarea Socială a Țiganilor din Moldova (Danu Dinu), Centrul de Cultură și Artă al Romii

lor din Moldova „Amă Roma” (Leonid Cerepovschi)”, iar în concluzie a remarcat: „Toate acestea dau speranța că țiganii se vor păstra ca comunitate etnoculturală” [24, p. 191-196].

Romii din Republica Moldova cer cota-parte de locuri bugetare la universitățile din republică. Declarații în acest sens au făcut reprezentanții comunității romilor, în cadrul mesei rotunde „Minoritățile etnice în Republica Moldova. Comunitatea romilor”, care a avut loc la 24 martie. Leonid Cerepovschi, președintele Centrului de Cultură și Artă al Romilor din Moldova, a spus că la ora actuală romilor nu li se oferă locuri bugetare la universitățile din Republica Moldova. „La ora actuală, cei 21 de romi care fac studii superioare, învață pe bază de contract. Șapte dintre aceștia studiază la Universitatea Liberă Internațională (ULIM), patru – la Universitatea de Stat din Moldova (USM), șase – la Universitatea Pedagogică „Ion Creangă” și patru la universități particulare”, a menționat Cerepovschi.

Potrivit afirmațiilor sale, nivelul școlarizării în rândul romilor este foarte redus (20%). Locurile bugetare oferite pentru romi la universitățile din Republica Moldova ar servi drept un stimulent pentru ca aceștia să învețe la gimnaziile și liceele, ca apoi să-și continue studiile la universitățile din republică. „Pentru a obține o cotă-parte de locuri bugetare la universități, vom întocmi, până la întâi aprilie, o scrisoare oficială către Ministerul Educației. La această scrisoare vom anexa și lista absolvenților romi din anul curent ai școlilor generale și liceelor”, a declarat Leonid Cerepovschi. El a menționat că romii doresc să obțină locuri bugetare cel puțin la trei-patru universități din Republica Moldova. Conform datelor statistice, romii constituie 0,3 la sută din populația Republicii Moldova (11,8 mii) [4].

În anul 2003, Leonid Cerepovschi, președintele Centrului de Cultură și Artă al Romilor din Moldova „Amă Roma”, a fost decorat cu medalia „Meritul Civic”: „Pentru contribuție substanțială la păstrarea și propagarea moștenirii culturale, afirmarea valorilor spirituale și morale și participare activă la acțiunile filantropice și cultural-educative”<sup>8</sup>.

**Activitatea literară a lui Leonid Cerepovschi.** Leonid Cerepovschi este autorul a trei cărți „Ghilea al chălibă romani. Cântece și dansuri țigănești din Basarabia” (Chișinău, 2002); „Rromano-rumunikano vorba (cip). Ghid de conversație rrom-român. Цыганско-русский разговорник” (Chișinău, 2002). Renumitul Ion Dron (1948–2003), găgăuzolog și romolog, a fost redactor științific și autorul prefeței la primele două cărți. În prima carte – „Cântece și dansuri țigănești din Basarabia” – au fost incluse piese vocale și coregrafice, înregistrate de autor în perioada anilor 1960-1989. În total sunt 38 de lucrări. Printre cei care au oferit aceste piese sunt chiar și artiștii Ansamblului țiganilor din Moldova. Astfel, autorul a înregistrat cântecul „Ursărească” de la Aza (1975, or. Bălți), iar piesa „Barbulo” – de la Vera Bucur (1976, or. Chișinău). Ambele au fost artiste ale ansam-

blului. Apropos, anume cu aceste două piese începe colecția de cântece.

După părerea lui I. Dron, importanța și valoarea celei de-a doua cărți a lui Cerepovschi – Ghidul de conversație rrom-rus – este incontestabilă. Remarcând că L. Cerepovschi este purtătorul dialectului căldărarilor, vorbit nu doar de țiganii din Moldova, dar și de cei din România, Ion Dron atrage atenția cititorului că unele expresii și cuvinte s-ar putea să fie necunoscute populației țigănești locale, deoarece o parte din vorbitorii dialectului căldărarilor locuiau într-un mediu în care se vorbea limba rusă [5, p. 6]. Totodată, ghidul de conversație conține un număr mare de expresii necesare zi de zi. Ghidul este destinat atât persoanelor care nu vorbesc limba țigănească, cât și celor inițiați într-o oarecare măsură.

Despre cea de-a treia carte a lui L. Cerepovschi – „Tribul nomad” («Блуждающее племя») (Chișinău 2003) – este nevoie de o discuție aparte: despre această carte care servește drept izvor al literaturii și folclorului țigănesc, al istoriei poporului mereu prigonit am scris deja în lucrările anterioare [7, p. 150-165; 19, p. 112-117; 20, p. 84-96; 21, p. 3-9].

L. Cerepovschi este un colecționar grijuliu al folclorului țigănesc. Cartea „Tribul nomad” conține un șir de povești: „Povestea țiganului lenos”, „A găsit țiganul un strop de sare”, „Țiganul prost și măgarul”, „Bătrânul fierar”, „Cum săracul a amăgit țiganul bogat”, „Iarba Mega”, „Cum țiganul a amăgit jandarmul”, „Țiganul zgârcit”, „Înțeleptul țigan Manuil”, „Nevoia”, „Cum Bambulo s-a întâlnit cu vrăjitoarea”, „Cocorul înțelept”. Istoria frumoasă despre descântece și prințesa vrăjită „Păsări fermecate” seamănă mai mult cu o legendă, decât cu o poveste.

În volumul „Povești populare țigănești”, publicat în 2012 în cadrul proiectului realizat de Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei, cu suportul Fondului interguvernamental de cooperare umanitară a statelor membre ale CSI – „Poveștile popoarelor CSI”, au intrat patru povești adunate de Leonid Cerepovschi: „Păsări fermecate”, „Țiganul zgârcit”, „Cocorul înțelept”, „Cum țiganul a amăgit jandarmul” [22, p. 90-93; p. 109; p. 110; 147-151].

Apreciind contribuția lui Leonid Cerepovschi la salvagardarea a patrimoniului cultural al romilor din Moldova, trebuie să menționăm că cele prezentate despre creația lui sunt doar o mică parte a aisbergului. Toată viața sa, Leonid Cerepovschi a adunat folclorul țigănesc: cântece, legende și povești. Doar o mică parte dintre acestea au intrat în cărțile sale, iar cea mai mare parte își tot așteaptă editorul. După părerea noastră, anume o asemenea atitudine trebuie să aibă fiecare om care ține cu suflet la valorile culturale ce pleacă în trecut.

În acest context este de menționat că astăzi în republică avem diferite ansambluri de muzică și dansuri țigănești, cum ar fi „Catuna”, „Șatrița” etc. Toate ele par-

tipică activ în diferite activități culturale republicane. Membrii acestor colective muzicale dansează și cântă la nunți și petreceri, fiecare dintre aceștia are repertoriul său și tradițiile de interpretare muzicală. Dar să nu uităm că Leonid Cerepovschi, fiind conducător artistic al primului Ansamblu țiganilor din Moldova în anii '70, a fost și rămâne unul dintre cei care a contribuit substanțial prin aportul său impecabil la procesul de valorificare a patrimoniului etnocultural imaterial al romilor din Republica Moldova.

#### Note

<sup>1</sup> Tatiana Sârbu, doctor în istorie, în perioada 2004–2008 colaborator științific în cadrul secției „Etnologia romilor” a Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. Și-a făcut studiile de doctorat în Belgia. La momentul actual locuiește în or. Leuven (Belgia), unde activează într-un laborator de perspectivă al Institutului de Analiză a Schimbărilor Istoriei și ale Societății Moderne pe lângă Universitatea Catolică. În 2012 a susținut la Bruxelles teza de doctor „La Politique des ‘villages tsiganes’ en Bessarabie sous trois administrations: tsariste, roumaine et soviétique: 1812–1956”.

<sup>2</sup> Vladislav Petru Demeter (1932–2007): promotor al culturii țigănești în societatea rusă și al educației naționale în mediul țigănesc, maestru de cor al Teatrului „Român”, fondatorul și conducătorul ansamblului etnografic folcloric țigănesc „Baht Amari” (1986–1988), fondatorul și conducătorul colectivului țigănesc vocal-coregrafic de copii „Ghilori” (activează din 1987), fondatorul revistei „Șunân, romală” (1997). Petru Demeter este fiul lui.

<sup>3</sup> Pentru detalii vezi: Деметер В. П. Леонид Череповский – цыганские песни и романсы. Текст на обороте диска: [http://nnm.me/blogs/sergun6767/leonid\\_cherepovskiy\\_cyganskie\\_pesni\\_i\\_romansy\\_1989/](http://nnm.me/blogs/sergun6767/leonid_cherepovskiy_cyganskie_pesni_i_romansy_1989/) (vizitat 05.06.2016).

<sup>4</sup> De fapt, autorul amintirilor poartă alt nume, pe care nu-l publică. A fost poreclit astfel de muzicanții din colectiv după o deplasare peste hotare, în urma căreia a avut loc istoria hazlie cu păpușile.

<sup>5</sup> Pentru detalii vezi: site-ul personal al Venerei Ferari. In: <http://ruslan-ferari.narod.ru/> (vizitat 05.06.2016).

<sup>6</sup> Este de remarcat că în 1990, când s-a înregistrat acest interviu al lui L. Cerepovschi, sub conducerea lui Pavel Andreicenco a fost constituită Societatea Social-Culturală „Romii Moldovei”, care ulterior a fost înregistrată la Ministerul Justiției nr. 0299, 05.02.1998.

<sup>7</sup> Astăzi în Republica Moldova sunt înregistrate 50 organizații etnoculturale ale romilor. Pentru detalii vezi: Duminica I. Lista 50 ONG-uri rome din Republica Moldova. În: [https://www.academia.edu/7634195/Lista\\_50\\_ONG-uri\\_Rome\\_din\\_Republica\\_Moldova](https://www.academia.edu/7634195/Lista_50_ONG-uri_Rome_din_Republica_Moldova) (vizitat 05.06.2016).

<sup>8</sup> Pentru detalii vezi: Председатель кишиневского Центра культуры и искусства цыган «Амэ Рома» Леонид Череповский награжден медалью «Меритул Чивик». În: [http://www.newsmoldova.ru/news.html?news\\_id=202151](http://www.newsmoldova.ru/news.html?news_id=202151) (vizitat 05.06.2016).

#### Referințe bibliografice

1. Apostol Z. Tu, țigane, nu trebuiești nimănui. In: *Curierul de seară*, nr. 63 (8102), 1992, 14 aprilie, p. 3.

2. Balan Iu. O mulțumire, dar și un suspans... In: interviu cu L. Cerepovschi. In: *Capitala*, nr. 13 (15), 2007, 6 aprilie, p. 12.

3. Balan Iu. Un țigan în inima țării. In: interviu cu L. Cerepovschi. In: *Nistru*, nr. 8 (10), 2004, 2 septembrie, p. 7-10.

4. Cerepovschi L. Masa rotundă „Minoritățile etnice în Republica Moldova. Comunitatea romilor”, care a avut loc la 24 martie 2003. In: <http://www.proeducation.md/files/news/28.mar.2003/InvatSuper/2.htm> (vizitat 05.06.2016).

5. Dron I. Argument. In: *Rromano-rumunikanova (cip). Ghid de conversație rrom-român. Цыганско-русский разговорник*. Chișinău: Pontos, 2002, p. 6.

6. Duminica I. Personalități marcante de etnie romă prezente în istoria plaiului moldovenesc. In: *Republica Moldova – casa noastră comună. Materialele conferinței republicane științifico-practice*, 21 august 2006. Chișinău: Bussines-Elita, 2006, p. 116-126.

7. Procop S. Émergence de la littérature tzigane en République de Moldavie. In: *Etudes Tsiganes*. Paris, 2010, n°43. «Une ou des littérature-s romani?», p. 150-165.

8. Romanin R. Tabăra țigăneasă s-a întors pe scena Moldovei. In: interviu cu L. Cerepovschi. In: *Chișinău. Gazeta de seară*, nr. 156 (7345), 1989, 8 iunie, p. 3.

9. Ангарский В. Под цыганским шатром. In: *Советский цирк*. 1961. nr. 12; Черненко И. Создание спектакля. In: *Советская эстрада и цирк*. 1968. nr. 4, p. 12-13.

10. Балан Ю. Благодарность, но и суспанс... In: интервю с Л. Череповским. In: *Столица*, nr. 13 (768), 2007, 6 апреля, p. 12.

11. Балан Ю. Леонид Череповский: «Какой заботой томим?». Перевод интервью Т. Кашевич. In: *Днестр*, nr. 10-11 (13), 2004, 21 октября, p. 11.

12. Бессонов Н. Цыганские артисты в годы войны. In: Бессонов Н. *Цыганская трагедия. 1941–1945. Том 2. Вооруженный отпор*. Санкт-Петербург, 2010, p. 214-267.

13. Викторова Ю. «Горжусь тем, что я цыган». Интервю с Л. Череповским. In: *Молодежь Молдавии*, nr. 74 (5910), 1990, 26 июня, p. 3.

14. Дрейзлер М. О судьбах цыганских замолвите слово. Интервю с Л. Череповским и И. Дроном. In: *Независимая Молдова*, nr. 96, 1993, 29 июня, p. 3.

15. Дрейзлер М. Цыгане умные толпой из Бессарабии кочуют. Интервю с Л. Череповским. In: *Столица*, nr. 67-68 (3545-3546), 2005, 8 апреля, p. 7.

16. Мигулина Т. Дом русской музыки. In: *Экономическое обозрение*, nr. 15 (943), 2012, 20 апреля, p. 30.

17. Милаев Е. Ян Давыдович Бреслер. In: [http://www.ruscircus.ru/yan\\_davydovich\\_bresler\\_702](http://www.ruscircus.ru/yan_davydovich_bresler_702) (vizitat 05.06.2016).

18. Образцов С. Музыкантские байки. Конечно, это грех – записывать музыкантские истории... In: Архивы проекта TRI.MD. 17.09.2000. <http://www.tri.md/articles/10.html> (vizitat 05.06.2016).

19. Прокоп С. Судьба ребенка в цыганской лите-

ратуре Молдовы. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Chișinău: Tipografia Centrală, 2010. Vol. 5, p. 112-117.

20. Прокоп С. П. Цыганская сказка (к вопросу об общем и особенном). In: Народное слово и музыка как культурная составляющая цивилизационных процессов. Мат-лы научно-практ. конф. Кишинев, 10 апреля 2008. Chișinău, 2008, p. 84-96.

21. Прокоп С. Цыганская сказка: между прошлым и будущим. Предисловие. In: Цыганские народные сказки. Составитель И. Думиника. Издание осуществлено при поддержке МФГС (Москва). Кишинев: ARC, 2012, p. 3-9.

22. Цыганские народные сказки. Составитель И. Думиника. Издание осуществлено при поддержке МФГС (Москва). Кишинев: ARC, 2012, p. 90-93; p. 109; p. 110; p. 147-151.

23. Червинская А. Ритмы юности. In: Молодежь Молдавии, nr. 118 (3309), 1973, 4 октября, p. 4.

24. Череповский Л. Цыгане: скитания по дорогам мира и тропам истории. In: Русин, nr. 4, 2006, p. 191-196.

#### References

1. Apostol Z. Tu, țigane, nu trebuești nimănu. In: Curierul de seară, nr. 63 (8102), 1992, 14 aprilie, p. 3.

2. Balan Iu. O mulțumire, dar și un suspans... Interviu cu L. Cerepovschi. In: Capitala, nr. 13 (15), 2007, 6 aprilie, p. 12.

3. Balan Iu. Un țigan în inima țării. Interviu cu L. Cerepovschi. In: Nistru, № 8 (10), 2004, 2 septembrie, p. 7-10.

4. Cerepovschi L. Masa rotundă „Minoritățile etnice în Republica Moldova. Comunitatea romilor”, care a avut loc la 24 martie 2003. <http://www.proeducation.md/files/news/28.mar.2003/InvatSuper/2.htm> (vizited 05.06.2016)

5. Dron I. Argument. In: Romano-rumunikanu vorba (cip). Ghid de conversație rrom-român. Цыганско-русский разговорник. Chișinău: Pontos, 2002, p. 6.

6. Duminica I. Personalități marcante de etnie romă prezente în istoria plaiului moldovenesc. In: Republica Moldova – casa noastră comună. Materialele conferinței republicane științifico-practice, 21 august 2006. Chișinău: Bussines-Elita, 2006, p. 116-126.

7. Procop S. Émergence de la littérature tsigane en République de Moldavie. In: Etudes Tsiganes. Paris, 2010. n°43. «Une ou des littératures romani?», p. 150-165.

8. Romanin R. Tabăra țigănească s-a întors pe scena Moldovei. Interviu cu L. Cerepovschi. In: Chișinău. Gaze-ta de seară, nr. 156(7345), 1989, 8 iunie, p. 3.

9. Angarskiy V. Pod tsyganskim shatrom. In: Sovetskiy tsirk. 1961. nr. 12; Chernenko I. Sozdanie spektaklya. In: Sovetskaya estrada i tsirk. 1968. № 4, p. 12-13.

10. Balan Yu. Blagodarnost', no i suspans... Interv'yu s L. Cherepovskim. In: Stolitsa, № 13 (768), 2007, 6 aprelya, p. 12.

11. Balan Yu. «Kakoy zabotoyu tomim?». Interv'yu s L. Cherepovskim. Perevod T. Kashevich. In: Dnestr, nr. 10-11 (13), 2004, 21 oktyabrya, p. 11.

12. Bessonov N. Tsyganskie artisty v gody voyny. In: Bessonov N. Tsyganskaya tragediya. 1941-1945. Tom 2. Vooruzhennyuy otpor. Sankt-Peterburg, 2010, p. 214-267.

13. Viktorova Yu. Gorzhus' tem, chto ya tsygan. Interv'yu s L. Cherepovskim. In: Molodezh' Moldavii, 1990, 26 iyunya, p. 3.

14. Dreyzler M. O sud'bakh tsyganskikh zamolvite slovo. Interv'yu s L. Cherepovskim i I. Dronom. In: Neza-visimaya Moldova, nr. 96, 1993, 29 iyunya, p. 3.

15. Dreyzler M. Tsygane umnye tolpy iz Bessarabii kochuyut. Interv'yu s L. Cherepovskim. In: Stolitsa, nr. 67-68 (3545-3546), 2005, 8 aprelya, p. 7.

16. Migulina T. Dom russkoy muzyki. In: Ekonomichesкое obozrenie, № 15 (943), 2012, 20 aprelya, p. 30.

17. Milaev E. Yan Davydovich Bresler. [http://www.ruscircus.ru/yan\\_davydovich\\_bresler\\_702](http://www.ruscircus.ru/yan_davydovich_bresler_702) (vizited 05.06.2016).

18. Obraztsov S. Muzykantskie bayki. Konechno, eto grekh – zapisyvat' muzykantskie istorii... In: Arkhivy proekta TRI.MD. 17.09.2000. <http://www.tri.md/articles/10.html> (vizited 05.06.2016).

19. Procop S. Sud'ba rebenka v tsyganskoy literature Moldovy. In: Revista de Etnologie si Culturologie. Chisinau: Tipografia Centrală, 2010. Vol. 5, p. 112-117

20. Procop S. P. Tsyganskaya skazka (k voprosu ob obshchem i osobennom). In: Narodnoe slovo i muzyka kak kul'turnaya sostavlyayushchaya tsivilizatsionnykh protsessov. Materialy nauchno-prakt. konf. Kishinev, 10 aprelya 2008. Chisinau, 2008, p. 84-96.

21. Procop S. Tsyganskaya skazka: mezhdru proshlym i budushchim. Predislovie. In: Tsyganskie narodnye skazki. Sostavitel' I. Duminika. Izdanie osushchestvleno pri podderzhke MFSGS (Moskva). Kishinev: ARC, 2012, p. 3-9.

22. Tsyganskie narodnye skazki. Sostavitel' I. Duminika. Izdanie osushchestvleno pri podderzhke MFSGS (Moskva). Kishinev: ARC, 2012, p. 90-93; p. 109; p. 110; p. 147-151.

23. Chervinskaya A. Ritmy yunosti. In: Molodezh' Moldavii, nr. 118 (3309), 1973, 4 oktyabrya, p. 4.

24. Cherepovskiy L. Tsygane: skitaniya po dorogam mira i tropam istorii. In: Rusin, № 4, 2006, p. 191-196.

**Svetlana Procop** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Светлана Прокоп** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар-исследователь, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Svetlana Procop** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Research Associate Professor, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** svetlanaprocop@mail.ru

## PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Larisa ZAHAROVA

## CU PRIVIRE LA CHESTIUNEA CONFLICTULUI ARTISTIC PE EXEMPLUL ROMANULUI „ЗАМОК БРАТЬЕВ СЕНАРЕГА” DE A. KOGAN

## Rezumat

**Cu privire la chestiunea conflictului artistic pe exemplul romanului „Замок братьев Сенарега” de A. Kogan**

În articolul dat, ce se bazează pe exemplul romanului istoric „Замок братьев Сенарега” de Anatol Kogan, se examinează tipurile de conflicte artistice, sunt urmărite dezvoltarea și soluționarea lor. După cum ne arată cercetările, în operele literare de format mare, de exemplu, în romanele istorice, se observă combinarea și sinteza diverselor conflicte. Conflictul real, obținând forma unui conflict artistic în romanul istoric, se transformă într-un exponent de idei ale autorului.

**Cuvinte-cheie:** conflict artistic, roman istoric, Anatol Kogan, conflict religios, sinteza conflictelor.

## Резюме

**К вопросу о художественном конфликте на примере исторического романа А. Когана «Замок братьев Сенарега»**

В данной статье автор, опираясь на исторический роман А. Когана «Замок братьев Сенарега», исследует типы художественных конфликтов, их развитие и разрешение в романе. Как показывают исследования, в крупной прозе, например, в исторических романах, наблюдается сочетание и синтез различных художественных конфликтов. Реальный конфликт, получивший форму художественного конфликта в историческом романе, играет роль выразителя авторского замысла.

**Ключевые слова:** художественный конфликт, исторический роман, Анатолий Коган, религиозный конфликт, синтез конфликтов.

## Summary

**The study of artistic conflict in the historical novel „The Castle of Senarega Brothers” by Anatol Kogan**

Based on the historical novel „Замок братьев Сенарега” (The Castle of Senarega Brothers) by Anatol Kogan, the article examines the types of artistic conflicts, their development and resolution. As our research shows, in large format literary works, for example, historical novels, the combination and synthesis of various conflicts is observed. Real conflict, achieving the form of an artistic conflict in the historical novel, turns into an exponent of the author's ideas.

**Key words:** artistic conflict, historical novel, Anatol Kogan, religious conflict, conflict synthesis.

În diferite timpuri și în diferite epoci de viziune asupra lumii, interesele și credința poporului îi impunea pe poeți și pe romancieri să acorde o deosebită atenție multiplelor teme și să elucideze în operele lor diversitatea conflictelor existente. Conflicte de orice gen au scuturat întreaga istorie a omenirii și au schimbat soarta multor popoare, națiuni și vieți omenești în parte. Firește, conflictul oglindit în literatura artistică este incompatibil cu conflictul social real. Totuși, sarcina literaturii artistice este cea de a elucida realitatea prin imagini, adică astfel scriitorii reacționează sensibil la orice schimbări ce au loc în societate, le conștientizează și le redau în operele lor.

Concepția, dezvoltarea și soluționarea conflictului depind de viziunea despre lume și de experiența de viață ale scriitorului, de faptul în ce societate și în ce perioadă a timpului el trăiește.

Conflictul în literatură este temeiul formei artistice, axul de formare a subiectului operei. Conform ideilor ce bântuie în literatura contemporană, conflictul este o ciocnire acută între caractere și împrejurimi, viziuni și principii de viață, ce este pusă la baza acțiunilor în opera artistică. Specialistul în literatură M. Epștein ne explică termenul de conflict astfel: „contradicția și contrariul sunt principii ale relațiilor dintre personajele operei artistice” [4, p. 166].

În contextul temei afișate, pe noi ne interesează legătura reciprocă dintre conflictele elucidate în operele literare cu situația socială din lume, din Țară, condiționalitatea conflictelor artistice „interne” și „externe” în funcție de schimbările în concepția despre lume a societății.

Drept obiect de studiu în acest sens a servit proza de expresie rusă a Moldovei din jumătatea a doua a secolului al XX-lea, și anume romanul istoric „Замок братьев Сенарега” de Anatol Kogan, cercetat prin prisma categoriei de conflict artistic.

Scopul lucrării este de a scoate în evidență și de a descrie tipurile de conflicte artistice pe exemplul unei opere literare de format mare, de a urmări dezvoltarea și soluționarea acestor conflicte.

În critica literară se evidențiază câteva feluri de conflicte artistice: de dragoste, de idee, filosofice, de trai, psihologice, religioase, militare; de asemenea, interne (personale) și externe (interpersonale, de grup, sociale). De obicei, în operele artistice (îndeosebi în cele de format mare) sunt prezente câteva conflicte ce se coagulează într-un sistem de conflicte. La baza acestui sistem se

află o anumită tipologie de conflicte ce pot fi deschise și camuflate, externe și interne, acute și de durată, soluționabile și nesoluționabile etc.

Să examinăm o asemenea sinteză de conflicte în romanul istoric „Замок братьев Сенарега” de Anatol Kogan. Conflictul principal și de formare a subiectului romanului este unul religios, un conflict între biserica catolică și cea ortodoxă. Un conflict religios este subînțeles de noi ca o luptă ce se dă între reprezentanții de diferite credințe sau o confruntare internă între reprezentanții uneia și acelei confesii, la baza căreia se află intoleranța față de o altă gândire. Autorul în acest roman face referință la evenimentele ce au derulat la mijlocul secolului al XV-lea, când Bizanțul deja căzuse, iar pe tronul țării încă n-a fost urcat tânărul voievod Ștefan, feciorul lui Bogdan. În Moldova sosită o slugă de-a lui Papa de la Roma cu împuterniciri deosebite, pentru „a pregăti pentru noi un prinț, care să aibă înclinații latine și de leah” [1, p. 20]. Cu alte cuvinte, conflictul principal consta în faptul că Roma catolică dorea să-și extindă influența în principatele creștine, începând cu Moldova și sfârșind cu cel al Moscovei. Pentru aceasta, în delta râului Nipru a fost construit de către frații Senarega din Genova Castelul Lerici.

„Clericii înțelepți ai Romei erau încrezuți în faptul că viitorul îi va aparține acestui colțisor, deocamdată nereparabil, dar aflat în paza Domnului. Acolo, situat în spatele larg al Poloniei și Lituaniei creștine, protejat de năvala turcilor de către Monte-Castro moldav și de cetatea Chiliei, cucerită de către unguri, va crește o fortăreață nouă a Romei” [1, p. 32].

După cum se știe, conflictul își are liantul său „tehnic”, o funcție de asamblare. „Dezvoltarea conflictului condiționează nu numai legăturile și contradicțiile între personajele artistice, dar și raportul dintre diferite părți și componente ale operei artistice, precum și structura ei interioară”, – menționează M. Hrapchenko [3, p. 257]. Altfel zis, trebuie să fie menționat faptul că conflictul determină principalele etape de dezvoltare a subiectului: nașterea conflictului – inițierea; tensiunea culminantă a conflictului – culminarea; soluționarea conflictului – dezlegarea.

În romanul „Замок братьев Сенарега” de Anatol Kogan, factorul de inițiere a conflictului dintre luptătorul, sotnicul Tudor Bour, și mesagerul Papei, părintele Ruffino, a fost omorul din Cetatea Albă a liderului husit, a părintelui Constantin Romanski, care a fost un bun prieten al luptătorului moldovean. Astfel, la conflictul cu caracter religios s-a adăugat și cel cu caracter interpersonal al sotnicului Tudor și părintelui Ruffino. Eroul principal primește porunca de a afla cu ce scop a venit mesagerul catolic și pentru ce acela se îndreaptă în cetatea genovezilor.

„Sutașule, trebuie să cercetăm bine cine sunt ei, stăpânii Castelului Lerici, ce ascund ei în mințile și inimile lor. <...> Nu-și întinde cumva Roma mâna sa prin această cetate înspre Crimea și Nipru?” [1, p. 21].

Locul ciocnirii între părțile conflictuale principale

a devenit castelul fraților Senarega. Aici sub formă de prizonier nimerește sutașul Tudor, tot aici, peste o bucată de vreme, vine și părintele Ruffino.

Mulți dintre literați remarcă faptul că, caracterul eroului și cel al conflictului sunt reciproc condiționate. Deseori, cu trecerea prin situații conflictuale, se manifestă calitățile spirituale și morale ale personajului principal. Conflictul îi propune eroului principal alegerea, iar acela, la rândul său, joacă rolul principal în dezvoltarea și soluționarea conflictului. Drept confirmare a acestui gând este însuși eroul romanului, sutașul Tudor Bour. El este reprezentat ca un personaj activ, participant la toate conflictele expuse în romanul dat. Iar acesta, după cum s-a menționat deja, este un conflict interpersonal și religios cu părintele Ruffino. Totodată, e și un conflict de dragoste, care se adaugă, pe măsura dezvoltării subiectului, la conflictul principal: Tudor Bour se îndrăgostește în sora proprietarilor castelului, Maria Senarega. Această afecțiune reciprocă, care n-a putut fi ascunsă de cei doi, a trezit indignarea fraților și gelozia șefului de pază a castelului, a cavalerului Conrad: „interesul fetei față de prizonierul valah nu putea să nu-i trezească o jelozie tainică” [1, p. 122]. „Conrad, dacă și era călugăr, în calitate de cavaler putea să se dedice unei slujiri castice față de o doamnă, fără să încalce, chiar și în gând, jurământul purității” [1, p. 76]. În acest conflict, după părerea cavalerului, deținător al Ordinului Livonian, viața sotnicului este „o mică răscumpărare pentru un astfel de curaj” [1, p. 122].

Sutașul a participat, de asemenea, și la conflictul militar de apărare a castelului Lerici de la năvala tătarilor. Eroul principal a avut dușmani și printre paznicii castelului – mercenarul pan Juzek Ponjatovski nu l-a îndrăgît pe Tudor Bour „pentru ținuta lui mândră și noblețea înăscută, pentru privirea curajoasă, deschisă și pentru calitatea lui prietenească, pentru faptul că sutașul place lumii, lui Juzek personal, care nu-l poate vădit suporta” [1, p. 124]. Punctul culminant al confruntării a devenit duelul dintre cei doi, ce s-a transformat într-o adevărată bătălie, unde, în realitate, era pusă viața în pericol. Ca rezultat, conflictul s-a terminat cu victoria luptătorului moldovean.

În acest roman este redat și un conflict de ordin intern, ce apare adeseori sub formă de niște întrebări retorice. Relațiile care au apărut în urma conviețuirii cu cei din cetate, cina și discuțiile serale, susținute cu proprietarii castelului, își lăsau amprenta în luarea deciziilor cu privire la soarta castelului: în castel exista și „o societate de oameni buni și deștepți – și o taină criminală, o frumoasă fată – și o temniță cu o cameră de tortură, camuflate de lumina zilei». «Ce va trebui să pună mai întâi pe talerul judecății lui, când va veni timpul de a decide – existența acestui cuib sau dispariția lui?..” [1, p. 82]. În soluționarea acestui conflict un rol deosebit l-a jucat o întâmplare care a spulberat îndoielile sutașului, a scos la iveală adevărata față a fraților mai mari Senarega și a cavalerului Conrad. Odată, când a fost adus un



lot ordinar de prizonieri din Volin, frații nu au dorit să răscumpere „marfa” nici cu un preț de nimic, „nu le-a fost pe placul fraților, deoarece erau mulți bătrâni, printre care majoritatea erau istoviți, mai ales copiii, trupul femeilor purtau o mulțime de amprente ale biciurilor fără număr...” [1, p. 84]. Tot lotul de prizonieri a fost pe loc nimicit de paloșele nogailor, care nu-și mai doreau să fie apăsați de o așa povară. Moartea acestor oameni nu i-a amărât cu nimic pe seniorii influenți: „Tudor a văzut cum se întorceau aseară călăreții din această călătorie. Își amintise de fețele lor liniștite, de conversația lor vioaie, de râsul lor reținut și cum erau satisfăcuți de sine însăși, ca niște creștini și bărbați cu conștiința curată” [1, p. 84].

Subiectul acestui roman este plin de posibile și variate conflicte. Multe dintre personajele active au nimerit în acest castel nu din propria dorință, multe dintre ele au fost lovite dur de soartă, în viața fiecăreia a avut loc conflictul său.

Mulți dintre prizonieri au nimerit în castel drept rezultat al diverselor conflicte militare. De exemplu, o rusoaică tânără, Ana, o roabă, concubina misionarului Pietro Senarega, a fost capturată de către tătari. „Hoardele de tătari, care năvăleau pe aici nu erau ca acelea, care năvăleau în fiecare an asupra pământurilor Moscovei. Acestea erau detașamente răzlețite de tătari, un fel de oaspeți doriți, chemate de marele prinț în ajutorul lui în lupta cu leahii și lituanienii. Întorcându-se în Câmpie, acești aliați jefuiau și luau prizonieri unde li se cădeau. Prinții și voievozii nu le creau obstacole scumpilor oaspeți” [1, p. 65]. Pe alții i-a adus în castelul Lerici căutarea unui locușor liniștit, cum, de exemplu, arhitectul Antonio, care a fugit mai departe de inchiziție în căutarea unei alte societăți, mai echitabile. Cu alte cuvinte, el a nimerit în castel datorită unui conflict social, care aici se exprimă sub formă necorespunzătoare, de tensiune între ce este și între ce ar trebui să fie, conform imaginației arhitectului Antonio. „În lume domina nebunia, lumea și-a ieșit din minți. Peste tot clocotea războiul – veșnica și incurabila maladie a omenirii. Vecinii luptau între ei, frații s-au pornit unul asupra celuilalt. Lăcomia, cruzimea, intoleranța, ura, lipsită de oricăre sens – iată cine conducea cu lumea, care gonea omenirea ieșită din minți” [1, p. 69]. În această frază din monologul lăuntric al arhitectului Antonio se profilează eternul și nesoluționabilul conflict al confruntării dintre bine și rău, dintre viață și moarte. Imperfecțiunea orânduirii mondiale a dat naștere unui conflict intern în sufletul Maestrului: „el mai mult nu credea în forța spirituală a artei, în capacitatea ei de a înnobilă sufletele oamenilor” [1, p. 69].

Unul după altul apar conflicte și în familiile influenților seniori Senarega, proprietari ai castelului Lerici. Nu există înțelegere între fratele mai mare și cel mijlociu în ce privește gestionarea lucrurilor de aici: pentru Pietro, fratele mai mare, puterea și dominația se află în aur și pământ, iar mijlociul Ambrodjo este pasionat de comerț: „jocul cu ipotecile, actele de vânzare, acțiunile și hârtiile de valoare...”. El insistă: „Aurul păstrat în cufere, e aur

mort. <...>Aurul introdus într-o afacere, este o forță” [1, p. 53]. Mezinul Mazo nu împărtășește interesele și scopurile fraților săi mai mari: „Banii și puterea! – Tânărul a scuturat cu cărlionții. – La ce bun îmi trebuie ei mie, senior frate mai mare? La ce-mi trebuie robii? Eu am nevoie doar de libertate și doar numai ea îmi trebuie” [1, p. 279]. Din exemplele aduse se poate trage concluzia că divergențele dintre frați reprezintă nu altceva decât un conflict conceptual, adică un conflict dintre punctele lor de vedere asupra înțelegerii cum trebuie să fie orânduirea lumii, ce nu se suprapun, de asemenea și cel cu privire la valorile vieții în această lume.

În acest roman este prezentată totodată și istoria conflictului de luptă pentru tronul otoman între shahzade Orhan și shah-zade Muhamed. Prințul Orhan avea mai multe drepturi la tron, însă el nu tindea să ajungă la putere și nu crea obstacole să facă acest lucru fratelui său. Noul padișah „a ordonat să-i căsăpească pe toți frații săi, fără să-l cruțe nici și pe cel de nouă luni, Osman” [1, p. 167]. Shah-zade Orhan fu nevoit să se salveze ascunzându-se la Constantinopol, iar, după acapararea lui, să așină calea refugiului pe mare cu un mic caiac. După un șir de aventuri, prințul nimerește în castelul Lerici, unde el se prezintă cu un nume de fugar aga cu numele de Nuretdin. Imperiul Otoman și Roma făcuseră o înțelegere în privința formării unei alianțe: „noua cetate a Ordinului fraților predicatori, ce se afla pe marea cea Mare, turcii au promis să n-o atingă, ba chiar s-o păzească” [1, p. 150]. Însă prețul acestei înțelegeri, conform cerințelor Marii Porți, a devenit capul prințului Orhan.

Punctul culminant al conflictului poate fi considerat sosirea în castelul Lerici a mesagerului papei, a părintelui Ruffino, când situația luptătorului moldovean, a prințului Orhan, dar și a adepților lor s-a complicat: luptătorii și Tudor au fost întemnițați, iar pe arhitectul Antonio se pregăteau să-l trimită cu prima corabie de ocazie, ca pe un păcătos nepocăit, la Roma, pentru a-l preda în mâinile inchiziției.

Cu evadarea prizonierilor, care au săpat pe sub castel și s-au luptat cu înverșunare cu paza lui, a venit și dezlegarea conflictului. La sfârșitul narațiunii au fost dezlegate mai multe conflicte expuse în roman: castelul Lerici a fost ars și distrus, părintele Ruffino a fost răpus, fără ca să mai reușească să-și realizeze „afacerea sa neagră”, sotnicul Tudor Bour cu Maria Senarega au plecat la Belgorod, iar cu ei s-a dus și arhitectul Antonio. Nesoluționate au rămas și sunt conflictele dintre confesiunile uneia și aceeași religii – dintre catolici și ortodocși, dintre reprezentanții diferitor credințe – musulmani și creștini.

Reieșind din cele expuse mai sus, se poate de menționat că în operele literare de format mare, de exemplu, în romanele istorice, se observă combinația diferitor conflicte și sinteza lor. Merită de asemenea de subliniat că, adresându-se la forma romanului istoric, Anatol Kogan a abordat un șir de probleme caracteristice timpului său: lupta pentru independența Patriei sale, dreptul la religia moștenită de la tați și bunici, posibilitatea popo-

rului de a alege calea sa de dezvoltare. Cu alte cuvinte, conflictul real, obținând forma unui conflict artistic, se transformă într-o expresie de idei ce aparțin autorului.

#### Referințe bibliografice

1. Коган А. Замок братьев Сенарега. Исторический роман. Кишинев: Литература артистикэ, 1979. 327 p.

2. Тимофеев Л. Конфликт. In: Литературная энциклопедия: в 11 т. М.: Изд-во ком. Акад., 1931, Т. 5, р. 257-258.

3. Храпченко М. Б. Типологическое изучение литературы. In: Храпченко М. Б. Собр. соч. в 4-х тт. М.: Художественная литература, 1981, Т. 4, р. 258-294.

4. Эпштейн. М. Н. Конфликт. In: Литературный энциклопедический словарь. М.: Сов. энциклопедия, 1987. 752 p.

#### References

1. Kogan A. Zamok brat'ev Senarega. Istoricheskiy roman. Kishinev: Literatura artistike, 1979. 327 p.

2. Timofeev L. Konflikt. In: Literaturnaya entsiklopediya: v 11 t. M.: Izd-vo kom. Akad., 1931, T. 5, p. 257-258.

3. Khrapchenko M. B. Tipologicheskoe izuchenie literatury. In: Khrapchenko M. B. Sobr. soch. v 4-kh tt. M.: Khudozhestvennaya literatura, 1981, T. 4, p. 258-294.

4. Epshteyn. M. N. Konflikt. In: Literaturnyy entsiklopedicheskiy slovar'. M.: Sov. entsiklopediya, 1987. 752 p.

**Larisa Zaharova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Лариса Захарова** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Larisa Zakharova** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Candidate, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** mi-la2@rambler.ru

Irina DUSHAKOVA

## KEEPING RUSSIAN IDENTITY: DISCOURSE ANALYSIS OF „RUSSKOYE SLOVO”

### Rezumat

#### **Păstrând identitatea rusă: analiza discursului public a ziarului „Russkoe slovo”**

În articol este prezentată analiza etnologică a ziarului „Russkoe slovo” («Cuvântul rusesc») în perioada anilor 2013–2015. Autorul arată puncte de ancorare a discursului despre grupuri etnice: memoria istorică și tema limbii prin care este reprezentată etnia în mass-media. Autorul analizează mai detaliat memoria istorică reflectată în ziar, mai ales cronologia creată de „Russkoe slovo” și modurile de a conecta trecutul cu prezentul. Acest articol oferă, de asemenea, o analiză a memoriei istorice ca două narative – una personificată și una obiectivă.

**Cuvinte-cheie:** grupuri etnice, analiza discursului, puncte de ancorare a discursului, memoria istorică.

### Резюме

#### **Сохраняя русскую идентичность: дискурс-анализ газеты «Русское слово»**

В статье приводится анализ газеты «Русское слово» в период 2013–2015 гг., выявляются узловые точки дискурса об этнических группах: историческая память и тема языка, через которые происходит репрезентация этничности. Автор подробнее останавливается на отражении исторической памяти в выбранном издании, анализируя временную линию, отраженную в газете, и способы связи прошлого с настоящим. Так-

же в статье приведен анализ исторической памяти на уровне объективированного нарратива и персонифицированной истории.

**Ключевые слова:** этнические группы, дискурс-анализ, узловые точки дискурса, историческая память.

### Summary

#### **Keeping Russian identity: Discourse analysis of „Russkoye Slovo”**

The article provides the analysis of the „Russkoye Slovo” newspaper in 2013–2015. The author reveals nodal points of discourse about ethnic groups: historical memory and the language issue that build the representation of ethnicity. The author gives a more detailed analysis of the historical memory reflected in the newspaper, analyzing the timeline reflected in this edition and the mechanisms of past-present connection. The article presents the analysis of the historical memory on the level of an objectified narrative and on a personified one.

**Key words:** ethnic groups, discourse analysis, nodal points of discourse, historical memory.

Medialization of the modern world is one of the main arguments for analysis of media as an important source for research projects. The basis for this scientific tradition was formed by Lasswell and his team in the

forties of the XX century when this group developed quantifying methods for unstructured data [6, p. 18; 9, p. 221]. Birmingham school of Cultural Studies laid the basis for media analysis [8, p. 58] as well specifying media as an independent area of research.

Anthropology also has a long tradition of dealing with press materials in cases when it was impossible for an anthropologist to go to the field and use classical methods of participant observation. It started with „remote ethnography” in the works of R. Benedict during World War II and after a gap in the 80s there was one more peak of interest towards media [3, p. 3]. It is still a developing area in anthropology that is known as media anthropology nowadays [10]. This paper presents an approach that combines ethnological and sociological perspectives, as it detects „the system of relationship between social and ethnic factors in all areas of life, on the one hand, and interethnic relationship on the other hand, finding significant regularities and contradictory tendencies in ethnically marked social space” [5, p. 86].

One of the key questions that define the quality of researches based on media analysis is the question of representativeness of the analyzed text corpus. From my point of view, the newspaper „Russkoye Slovo” („Russian Word”) that presents itself as the main voicer of the Russian speaking population of Moldova, is one of those platforms that have potential for mobilization of the ethnic identity of its readers.

In order to understand the mechanisms used for ethnicity representation I have analyzed all the issues of „Russkoye Slovo” printed in the period of 2013–2015. The advantage of the analysis of this particular newspaper is that it is focused mainly on ethnic and cultural topics. It is quite a rare case for the press edited in Moldova.

The program of the „defense” of the Russian speaking population of Moldova was documented in the first issues of the newspaper. Thus, in the second issue (No. 2 of 10.02.1993), the article „Omissions are the seeds of conflicts. Notes in the margin of the draft of the Education act in the Republic of Moldova” says: „considering the peculiarities of the „Russkoye Slovo” newspaper, we will speak for those people who are not Romanian native speakers” (No. 2 of 1993). At the same time, I presuppose that the analysis of the content of a newspaper doesn't allow the researcher to make any conclusions about the way the content affects its audience. This paper is an attempt to describe the leading mechanisms of representation that are connected to ethnicity and will dwell upon one of them.

During 2013–2015, 135 issues of the newspaper were printed (7 of them were doubled): 45 in 2015 (3 doubled), 47 in 2014 (4 doubled), 43 in 2013 (no doubled). We also took into consideration the publications in other newspapers during the analyzed period and the first issues of „Russkoye Slovo” as material for comparison. Averagely issues of the analyzed newspaper con-

tain 16 pages (except for some numbers that have 20 pages), the first page often has no text (just photos).

The research design is based on E. Laclau and Ch. Mouffe's discourse theory and their idea of nodal points of discourse „discourse is formed by virtue of partial fixation of meanings around some nodal points. Nodal point is a privileged sign, around which other signs become ordered and significant” [7, p. 57]. At the same time the analysis of media texts amplification was held in the framework of critical discourse analysis [1, p. 1]. Both approaches are implemented through qualitative methods; the results of quantitative processing of data are used only as illustrations. This decision is based on D. Yanow's ideas that „methodology” is usefully seen as „applied ontology and epistemology”, and the language of qualitative and quantitative has increasingly become a proxy for differences, largely unarticulated, between positivist and interpretivist philosophical presuppositions concerning the character of social realities and their knowability» [4, p. XVIII]. It means that the combination of qualitative discourse analysis and quantitative content analysis is, in fact, the mixture of the ontological and epistemological basis of these methods. Moreover, the mixture of methods shakes the foundation of positivism and makes the researcher closer to interpretivism [2, p. 36-40], which problematizes the necessity of quantitative data processing and inclusion of these results in the research design.

The analysis of the content of press publications showed that the representation of ethnicity derives from references to the following topics that build the discourse of this edition:

- historical events: all the publications that describe the past of Moldova and Russia in different historical periods as well as biographies of personalities that affected the cultural or historical connections between the two mentioned countries. All the texts of this group evolve deep friendship between the population of Russia and Moldova. We have also included the texts that describe the history of holidays and anniversaries in this group.

- language issue: There are very many publications about the role of the language and the way Russia contributed to keeping the Russian language in Moldova, about the importance of keeping it etc. This topic includes the greatest variety of discourses including political and economic ones. To illustrate that this topic consumes a large proportion of the whole newspaper space, we will present the results of frequency analysis. The manipulation of the data for 2015 showed that the word „language” is on the 13<sup>th</sup> place (732 occurrences) and on the 8<sup>th</sup> place in 2013 (1642 occurrences) compared to absolute frequency of the leading word („we”) in both 2015 and 2013 about 2000 occurrences for one year.

A little bit less important, but also stable and significant, is the mechanism of ethnicity representation

through territories description (specifically city and region branding of Russian Federation as historical homeland) and the religious issue (orthodox holidays, public speeches of Patriarch etc.).

All the mentioned topics and nodal points of discourse draw the distinctions and sustain the „us-them” dichotomy using political / politicized discourse in most cases. At the same time, the topic of language issue unites all the Russian native-speaking ethnic groups, which is not such a common practice for this particular newspaper, and we can find a lot of examples of publications that reflect the ethnic diversity of Moldova that is adjacent to Moldovan nationhood. If we compare the content of „Russkoye Slovo” to the Russian press, we will see that such newspapers like „Izvestiya” (close to „News”) and „Novaya Gazeta” („New Newspaper”) depict Moldova without giving any details on the ethnic structure of the country, Moldova is represented as ethnically homogenous and the distinctions are connected to some other (bigger) categories. It can be interpreted through the difference between self-representation and the representation of „the other”, as self-representation has more details and sees grounds for more distinctions inside a particular community. At the same time, we could see that the analyzed newspaper melts down some distinctions focusing on identity based on language.

The comparison with first issues of the newspaper shows that in 1993 „Russkoye Slovo” was trying to make sense of the new conditions for the ethnic minorities and finding new limits and social boundaries. Today, we see clear distinctions but earlier many texts about the new terminology were published, especially in the first issues of the newspaper. Thus, in No. 2 of the newspaper, 1993, in the article „Omissions are the seeds of conflicts. Notes in the margin of the draft of the Education act in the Republic of Moldova”, the journalist argues the term of „allochthonous citizens” referring to the fact that every citizen of Moldova is an autochthonous one, because everybody pays taxes and lives on this territory for a while. One more article about the status of the Russian speaking population of Moldova appears in No. 3 of 17.02.1993. One of three broadsides of the first page of this issue is: „Are we not a national minority? Is a national minority not us?”. The author of the article presents his position on the issue of the origin and evolution of the term „national minority”: „National minority” is a word from pre-war custom. But representatives of small Eastern ethnic groups were called this way in that period. I imagined a real representative of national minorities accordingly. And suddenly I turned out to be exactly the one”. It is quite interesting that the term „ethnic minority” is also criticized there. This criticism is based on a competing discourse constructed in „Sfatul Tsarii” newspaper. G. Ghimpu published an article that claimed that there was only one nation in Moldova and some ethnic groups. That is

the reason why a Russian speaking journalist perceived that term as an attempt to limit the rights of those who were transferred from „national minority” to „ethnic minority”, even though today this term is used in neutral context in this newspaper. Due to the limited space of this paper we will focus on the analysis of historical events.

**Historical events.** This is one of the key topics of the analyzed discourse; it is also one of the most frequent topics in last three years. Analyzing this topic we proceeded from A. F. Filippov’s idea that he claimed in his paper „Construction of the Past in the Communication Process: Theoretical Logic of Sociological Approach” about social memory: „The experience of intercommunion remains in the memory of an individual insofar as needed for operational projection of actions, for references to what was before, for arguments, estimations, anticipations. Simple repetition of an event doesn’t give it the status of memorable past. Social memory is thematization of the moments presented in current interaction in the mode of significant past. They point to the passed, but they motivate, involve, paralyze reflection as relevant present” [11, p. 118]. So analyzing the topic, we tried to trace the timeline and see its limits and to evolve the mechanisms that let us construct the connection between past and present.

As the analysis shows, the historical topic is reflected in two perspectives: 1) historical events are described (this discourse is more estranged and objectified), 2) biographies of cultural and historical figures are given (more personified).

The earliest event depicted in 2013–2015 is the foundation of the Moldovan statehood. Thus, there is an article about the celebration of the 665<sup>th</sup> anniversary of the Moldovan statehood on December, 25 („665<sup>th</sup> anniversary of the Moldovan statehood was celebrated in Chisinau”) in No. 1 of 2015. This article is also one of interest because of the mechanism used for building past-present connection through the description of celebrations.

It is worth saying that an impressive amount of publications in the newspaper, in general (we can also add the texts about different festivals of culture or language, as well as orthodox holidays), and the ones about historical events and figures is devoted to celebrations. Most of the described celebrations create the discourse of history that unites Russia and Moldova. At the same time this topic is developed in a broader framework of „Slavic space” that involves the concept of the so called „Russian world”. As one of the most eloquent examples, the celebration of the Day of Slavonic Alphabet and Culture can serve. „It was born, – as the article claims: – a quarter of century with love to Slavdom” (No. 19 of 2015), in Bulgaria and since 1863 it is celebrated not only in that country. A picture of the celebration of this holiday was on the front page of the issue of May, 24. It was also described in details in the next number No. 20

of 2015). There is also another holiday that is quite close by its narrative to the one mentioned above – the Day of Russian spiritual culture in the Republic of Moldova (see No. 36-37 of 2013).

It is notable that the period between the foundation of the Moldovan statehood and 1812 is not depicted in the newspaper. In No. 5 of 2013, there was a note about a re-publication of the book by V. Nazarevsky (the first edition bears the date of 1911), and „the starting point of this action is the scientific conference on the topic of the role of 1812 in the destiny of Russia and Moldova” („100 books about the centenary of the Civil War”, No. 5 of 2013). The edition of books about historical events is also one of the ways of connecting past and present.

Next part of the reflected timeline is mostly sustained by the usage of the second, biographical and personified perspective. We can't find such time gaps or strict boundaries here, they are more blurred and they mostly coincide with the years of life of the important figures mentioned in publications.

The most detailed written period is the period from the end of the 18<sup>th</sup> century and the whole 19<sup>th</sup> century. In many cases, it is connected with the biography of A. S. Pushkin, who is a very significant personality in Russian-Moldovan relationship. More than that, there is a museum of Pushkin in Chisinau that is another platform that works as a newsmaker for the newspaper „Russkoye Slovo”. It describes many events that take place there. For example, an exhibition dedicated to Griboedov's 220<sup>th</sup> anniversary („A poet and a diplomat” No. 1 of 2015), Yershov's 200<sup>th</sup> anniversary („Tale of sense, if not of truth! No. 8 of 2015) and an exhibition dedicated to Byron („Regent of our dreams” No. 1 of 2013) are reflected in the analyzed articles. The connection between past and present is given through the activity of an intellectual club: it is built on the events that are organized by different communities, clubs, organizations that are involved in the keeping and extension of Russian culture and the Russian language in the Republic of Moldova.

The end of the 19<sup>th</sup> century is depicted through the biography of an architect that is important for Chisinau – A. V. Schyusev. The preparation for the celebration of his 140<sup>th</sup> anniversary link past and present („Who needs him, this Schyusev?” No. 2 of 2013).

The main focus in the description of the 20<sup>th</sup> century is the Great Patriotic War. It falls into many detailed small events connected to the War and it is depicted in the figures of heroes of the War fighting for their big country. For example, there were some repeated publications about the 100<sup>th</sup> anniversary of a submariner and a veteran A. Marinesco (No. 1 of 2013). It is remarkable that there is a big difference between the first and last issues of the newspaper if we analyze the terminology, but there is no difference in the way this War is represented. Thus, one of the most stable issues for publication about the Great Patriotic War is the battle of Stalin-

grad. Such publications constantly appear in the issues printed in February.

In general, we should say that the texts devoted to this War and its memory can be met not only in the issues that are printed on special events like May, 9 or June, 22, but almost in every issue of the newspaper. The reason for such publication can be different: arrangements for the celebration of the Victory Day, notes about the results of identification of the unknown soldiers and their reinterment, the anniversary of St. George Ribbon, etc.

As we mentioned above, one of the research interest of the analysis of this topic was to trace the timeline represented in the newspaper. So it starts with the Moldovan statehood and it lasts till today, it basically has no end, it describes the „historical present”. It is mostly presented with the depiction of the achievements that Russia has. Thus, in No. 4 of 2014 we can find an article „Ideology of the Leader” (with the standing head „Contemporary History”) that makes a connection between the achievements of Gorbachev (in 1988) and Putin. The author claims that Russia is now accepted on the international level as a powerful actor. The mechanism of linking past and present is based on the parallel drawn by a journalist.

The analysis of „Russkoye Slovo” newspaper for 2013–2015 shows that the representation of ethnicity in this newspaper is based on such nodal points of discourse as history, language, territory and spirituality. Detailed analysis of the historical topic lets us think that this newspaper draws the timeline since 14<sup>th</sup> century till nowadays. There are also some periods or events that are described much more specifically, in our case, it is the XIX century and the Great Patriotic War. Their representation is built not only on the description of „objectified” events but it is also connected to the personified line that describes significant personalities. The best example of such a personality is A. Pushkin whose name is interconnected with both history and the museum that is a platform for the development of a dialogue between Russia and Moldova. This effect of augmented reality when the present is by the past can be achieved with the usage of such mechanisms as: 1) the description of holidays that are devoted to certain historical events or the events from the life of significant figures, 2) the description of the activity of different communities that keep Russian cultural heritage, 3) the construction of historical parallels made by journalists.

#### Sources

The archives of „Russkoye Slovo” newspaper for 2013–2015. <http://www.russlovo.md/>

#### Bibliography

1. Barker C., Galasinski D. Cultural Studies and Discourse Analysis: a Dialogue on Language and Identity. London: SAGE, 2001. 192 p.

2. Fierke K. M. World of Worlds? The Analysis of Content and Discourse. In: Qualitative Methods, 2004, vol. 2, no. 1, p. 36-40.

3. Postill J. Doing Remote Ethnography. In: Routledge Companion to Digital Ethnography (draft chapter), 2016. <https://johnpostill.com/2016/01/18/doing-remote-ethnography/> (vized 30.04.2016).

4. Yanow D. Introduction. In: Yanow D., Schwartz-Shea P. Interpretation and method: empirical research methods and the interpretive turn. New York – London: M.E. Sharpe, 2006, p. XI-XXVII.

5. Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. Этносоциология перед вызовами времени. In: Социологические исследования, 2008, № 7, p. 85-95.

6. Батыгин Г. С. Лекции по методологии социологических исследований. Учебник для высших учебных заведений. М.: РУДН, 2008. 372 p.

7. Йоргенсен М. В., Филлипс Л. Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2008. 352 p.

8. Куренной В. Исследовательская и политическая программа культурных исследований. In: Логос, 2012, №1 [85], p. 14-79.

9. Назаров М. М. Массовая коммуникация и общество. Введение в теорию и исследования. М.: Аванти плюс, 2003. 428 p.

10. Новикова А. А. Антропология медиа в России: истоки и перспективы. In: Этнографическое обозрение, 2015, № 4, p. 3-12.

11. Филиппов А. Ф. Конструирование прошлого в процессе коммуникации: теоретическая логика социологического подхода. In: Феномен прошлого. М.: ГУ-ВШЭ, 2005, p. 96-120.

#### References

1. Barker C., Galasinski D. Cultural Studies and Discourse Analysis: a Dialogue on Language and Identity. London: SAGE, 2001. 192 p.

2. Fierke K. M. World of Worlds? The Analysis of Content and Discourse. In: Qualitative Methods, 2004, vol. 2, no. 1, p. 36-40.

3. Postill J. Doing Remote Ethnography. In: Routledge Companion to Digital Ethnography (draft chapter), 2016. <https://johnpostill.com/2016/01/18/doing-remote-ethnography/> (vized 30.04.2016).

4. Yanow D. Introduction. In: Yanow D., Schwartz-Shea P. Interpretation and method: empirical research methods and the interpretive turn. New York – London: M.E. Sharpe, 2006, p. XI-XXVII.

5. Arutyunyan Yu. V., Drobizheva L. M. Etnosotsiologiya pered vyzovami vremeni. In: Sotsiologicheskie issledovaniya, 2008, № 7, p. 85-95.

6. Batygin G. S. Lektsii po metodologii sotsiologicheskikh issledovaniy. Uchebnik dlya vysshih uchebnykh zavedeniy. M.: RUDN, 2008. 372 p.

7. Yorgensen M. V., Fillips L. Dzh. Diskurs-analiz. Teoriya i metod. Khar'kov, 2008. 352 p.

8. Kurennoy V. Issledovatel'skaya i politicheskaya programma kul'turnykh issledovaniy. In: Logos, 2012, №1 [85], p. 14-79.

9. Nazarov M. M. Massovaya kommunikatsiya i obshchestvo. Vvedenie v teoriyu i issledovaniya. M.: Avanti plus, 2003. 428 p.

10. Novikova A. A. Antropologiya media v Rossii: istoki i perspektivy. In: Etnograficheskoe obozrenie, 2015, № 4, p. 3-12.

11. Filippov A. F. Konstruirovaniye proshlogo v protsesse kommunikatsii: teoreticheskaya logika sotsiologicheskogo podkhoda. In: Fenomen proshlogo. M.: GUVSHE, 2005, p. 96-120.

**Irina Dușacova** (Chișinău, Republica Moldova). Doctorandă, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei.

**Ирина Душакова** (Кишинев, Республика Молдова). Докторант, Центр этнологии, Институт культурного наследия Академии наук Молдовы.

**Irina Dushakova** (Chisinau, Republic of Moldova). PhD Candidate, Centre of Ethnology, Institute of Cultural Heritage of the Academy of Sciences of Moldova.

**E-mail:** dusha-irina@mail.ru

## COMUNICĂRI

Александр ПРИГАРИН

АКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ СТАРООБРЯДЧЕСТВА  
В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА

19–21 сентября 2013 г. в Кишиневе, а также в селах Покровка и Старая Добруджа прошла X международная конференция «Липоване: история и культура русских старообрядцев». Она стала своеобразной кульминацией совместного проекта неформальной корпорации «липовановедов» из Украины, Молдовы, Румынии и Российской Федерации. Организационно это был один из лучших форумов, на которых мне доводилось бывать: четко, плодотворно, душевно... Несмотря на существенные проблемы, группе молдавских коллег (Д. И. Латышев, Н. В. Абакумова-Забунова, А. А. Магола, Н. С. Душакова, С. В. Придорожный и др.), а также священству (особо отметим Архиепископа Евмения и о. Андрея Вознюка) удалось провести научную встречу и создать прекрасную сопутствующую атмосферу.

На этой встрече состоялась презентация 10-го выпуска одноименного альманаха, в котором, среди прочего, подводились предварительные итоги современного этапа изучения этноконфессиональной общности русских старообрядцев юго-западного направления (липован) [32]. Прошло всего три года, и можно с грустью констатировать, что и объективно, и субъективно «Липоване...» становится фактом прошлого. Очень хотелось бы воссоздать эти яркие конференции, ставшие не только коммуникационными и координирующими составляющими научного процесса, но и выполнявшие важнейшие функции социализации молодого поколения ученых (через них прошло более трех десятков будущих кандидатов наук). Таким образом, незаметно ушла в прошлое важная «интеллектуальная площадка», на которой апробировались результаты работ исследователей старообрядчества. Исходя из поистине планетарного масштаба самого явления (мало в какой стране нет «ревнителее древлего благочестия»), организаторы и участники сознательно не ограничивались только региональными вариантами истории и комплексами культуры. Это позволяло включать краеведческий материал в общие схемы познания староверия. Одним из «передовых» региональных центров этого историографического процесса стал Кишинев, прежде всего – сотрудники Института культурного наследия АН Молдовы. Их вклад в тематическо-проблемное направление еще будет оцениваться последующими поколениями историков,

этнологов, лингвистов и т. д. Мы же попробуем провести синхронный анализ-обзор работ своих коллег в контексте актуальных тенденций и разворачивающихся контекстов смыслов. Методологически статья является конкретизацией и экстраполяцией наблюдений, сделанных ранее [32; 33].

Итак, либерализация общественной жизни и принципиальные изменения в гуманитарных науках обусловили выделение новейшего этапа в исследовании проблемы. Эмансипация темы старообрядчества и поиски эффективного инструментария приводят к настоящему «историографическому буму» конца XX – начала XXI вв. Староверы начинают эффективно изучаться в отдельных районах своего проживания, с использованием различных исследовательских приемов и методологических проекций – от описательных реконструкций до семиотического анализа их культуры. Это направление стало настоящим эвристическим полигоном для решения ряда актуальных вопросов таких наук, как история, археография, этнология, фольклористика, социология, лингвистика и т. д.

В тех академических центрах, где на предыдущем (советском) этапе были начаты продуктивные исследования русских старообрядцев как социального феномена, формируются принципиально новые направления научных проектов. Ярким примером может выступать именно Молдавская ССР, где были созданы фундаментальные труды на стыке двух эпох. Так, безусловно, школа социальной истории Кишинева занялась этим вариантом русскости еще в условиях господства марксистских парадигм, но настоящие прорывы уже были вписаны в постсоветские контуры [39; 40; 8; 9]. Наличие мощной исторической составляющей для Молдовы сыграло важнейшую роль в формировании современных этнографических исследований. Субъективным фактором являлась деятельность В. П. Степанова, который объединил историко-этнографические направления по целому ряду народов Молдовы [38].

Базируясь на опыте изучения советской молдавской историографии исторической и лингвистической направленности, современные ученые совершили своеобразный антропологический переворот. Дополнительной предпосылкой выступило наличие мощного сегмента русского старообрядческого населения в Республике. Это не только традиционные сельские общины Куничи, Покровки, Ста-



рой Добруджи, но и городские сообщества Кагула, Единец, Бендер, Тирасполя и Кишинева. Представители подобной древнейшей и, одновременно, хорошо структурированной диаспоры активно включились в процесс изучения староверия. Элита не только помогала ученым, но и сама стала создавать добротные версии собственного прошлого, работая в стиле описаний, вполне удачно отражающих принципы «native anthropologies» [например: 35; 22; 24; 25; 26; 23; 37]. Наиболее ярко это проявляется в тандемах профессиональных историков и радетелей собственной старины [12; 7]. Главной темой этих исследований является историко-этнографическое краеведение, или «микростория»: персональные или локальные реконструкции истории отдельных общин или личностей. Подобные очерки выполняют, как минимум, функции двойной направленности: с одной стороны, они предоставляют эмпирический материал для всевозможных научных обобщений, а с другой – обслуживают местную память, фиксируя ее состояние и транслируя для последующих поколений. Учитывая общие тенденции в историографии, можно смело утверждать революционность такого подхода и его эффективность, потенциал для последующего развития как исторической памяти, так и научного направления.

Принципиально другой тип работ продемонстрировала представительница молодого поколения – Н. С. Душакова (Кишинев). Будучи выпускницей Высшей Антропологической Школы и получив огранку в качестве аспирантки под руководством В. П. Степанова, она использовала новейшие подходы в антропологии. Объединив европейский конструктивизм с добротной семиотикой, используя нашу концепцию «этнической выразительности», она сумела проследить особенности создания, освоения и функционирования знаковости в жилищах старообрядцев Молдовы [14, с. 36-39; 15, с. 235-237; 16, с. 135-140; 17, с. 561-573; 18, с. 115-122; 19; 20, с. 454-460; 21, с. 172-179]. Этнографические работы современности демонстрируют существенную вариативность всех комплексов липованской культуры, что в свою очередь требует создания типологических и картографических исследований. Попытки использовать этнографические материалы по установлению районов выхода старообрядцев (вопросы исторической малой Родины) пока находятся на начальном этапе. При этом Н. С. Душаковой удалось вписать свой полевой материал в компаративные перспективы общеславянского и кросс-культурного контекстов. Ее и типологические, и структурно-функциональные данные выводят старообрядческое жилище и его знаковые свойства с локального уровня на общечеловеческие измерения. Это подтверждается продолжением ее проектов подобной направленности, но уже, увы, вне Молдовы.

Классические идеи социальной истории, которыми в свое время прославились молдавские историки, усовершенствовались и получили продуктивное направление в работах Н. В. Абакумовой-Забуновой. Логически завершая разработки почти полувекового штудирования межэтнического взаимодействия и социальной структуры населения Пруто-Днестровского междуречья, она создала фундаментальную монографию по русскому населению городов Бессарабии в XIX в. [1]. Уже фактом создания этого комплексного взгляда на формирование и эволюцию городских русских общин, исследовательница заняла прочное место в историографии юго-западного направления старообрядчества. Но Н. В. Абакумова-Забунова продолжила археографический поиск новых источников, а также подбор адекватного инструментария для решения ряда важных вопросов. В частности, она предложила свою версию прочтения и этимологии группового названия *липоване* [2, с. 17-22; 5, с. 22-29]. По ее аргументированному мнению, такое прозвище было дано соседними некрасовскими казаками. Несмотря на спорность и дискуссионность данной версии, радуется логика историка, проверяющего свою концепцию документальными свидетельствами, а не исходя из лингвистической гипотетичности.

Аналитические свойства автора наиболее ярко прослеживаются в хрестоматийных исторических сюжетах: власть и администрация во взаимоотношениях со староверами [3, с. 23-31]; ранняя история центров древнего благочестия на бессарабской земле: Серковский монастырь и Кунича [4, с. 7-14; 6, с. 47-56]. Ее документальные и выверенные очерки заметно украшают историко-антропологическую историографию старообрядцев Молдовы.

Очень схожими по духу реконструкциями обогатила науку А. А. Болученкова. Предметом ее внимания стали исторические тенденции развития старообрядческих общин Молдовы [4, с. 61-67], деятельность выдающегося архипастыря Никодима Латышева [3, с. 133-142], а также характеристика старообрядческой женщины в христианском контексте [6, с. 163-166].

Полевые археографические разведки привели к созданию корпуса копий рукописей и старопечатных книг. Среди них особо выделяется выявленная в Куниче грамота Молдавского господара 1805 г., выданная липованам. Ее перевод сделал А. А. Магола [28, с. 143-150], снабдив его научными комментариями. Этот источник и ранее привлекался в историографии, однако именно полный текст, а также исторический контекст его создания впервые был введен в научный оборот. Этот же исследователь продолжил традицию изучения книжной кириллической культуры старообрядцев. Главными сюжетами его изысканий стали создание и функционирование книг в период 1918-1940 гг. [29, с. 162-176; 30, с. 92-106 и

др.]. Отдельные реконструкции посвящены авторам, издателям и читателям этих рукописей [в частности: 27, с. 93-102].

Продолжаются и филологические исследования в области русских старообрядческих островных говоров. Однако в сравнении с предыдущим этапом они отступили на второй план. Следует констатировать поворот в историографии к истории и этнологии.

Молдавские старообрядцы как своеобразный феномен исследуются и представителями других стран. Например, певческую и кириллическую культуру старообрядческих общин «вновь» открывают Н. Г. Денисов, Е. Б. Смилянская, И. В. Поздеева и др. Последняя выступает руководителем группы археографов МГУ им. М. В. Ломоносова, которые проводят комплексные исследования дониконовской традиции с 2012 г. (Н. В. Литвина, О. Б. Харитонова и др.). Для своих блестящих реконструкций материалы из Молдовы привлекает Д. Е. Расков (Санкт-Петербург), неоднократно посещавший приходы Кунича и Покровка. Историческую лингвистику и морфологию, а также лексические интерференции старообрядческих говоров экспедиционным путем изучала группа Л. Л. Касаткина и О. Г. Ровновой.

Стоит сказать, что для абсолютного большинства этих работ активными помощниками выступали ученые из Молдовы. Наладился тесный и плодотворный союз исследователей. В результате этого сотрудничества, а также осознания важности академических работ местными духовными наставниками удалось выявить огромный пласт оригинальной эмпирики – источников различного типа. Начата работа по их введению в научный оборот, а также обобщению во всевозможных дисциплинарных и проблемных проекциях.

Особо следует отметить обнаруженный и каталогизированный масштабный корпус документов, накопленных за время деятельности Кишиневской епархии с 1945 по настоящее время. Этот массив источников нуждается в системном и комплексном изучении. В более чем в 300 папках, десятках тысяч листов сосредоточена церковная история старообрядчества Молдавии, а также прилегающих территорий (в управлении епископа находились многие общины Украины). Здесь же были обнаружены считавшиеся ранее исчезнувшими сведения последнего периода деятельности Измаильской епархии (1945–1947), а также переписка последнего владыки – Арсения Лысова (1948–1960). Уникальны данные персонального происхождения (например, епископов Иосифа Моржакова, Никодима Латышева) [34, с. 93-94].

Можно было говорить об активно реализуемом потенциале, но тенденции последних нескольких лет лишают оптимизма на будущее. Прежняя инфраструктура (ежегодные конференции и альмана-

хи «Липоване...») находится в кризисе, наблюдается наличие в теме существенных кадровых утрат... Из важнейших факторов развития научного направления остались лишь социальная востребованность знаний (в обществе Молдовы и мира), а также широкие эвристические возможности изучения старообрядческой традиции для различных дисциплин. Молдавские ученые активно включились в транснациональную сеть-корпорацию, продуктивно представляя собственный региональный вариант старообрядческой традиции по ряду направлений (история, этнология/антропология, лингвистика и т. д.). Время покажет, сможет ли кишиневский центр воспроизвести этот механизм рассмотрения локальности как одной из версий глобальности.

Таким образом, очевидна достаточно продуктивная актуальная традиция изучения старообрядцев в целом и липован в частности как их крупнейших и ярких представителей. Она насчитывает уже более двухсот лет и характеризуется преемственностью в разработке научной проблематики. Благодаря предыдущей эволюции академической и общественной мысли были не столько решены, сколько артикулированы вопросы о возможности и целесообразности изучения старообрядческой региональной традиции Молдовы.

В историографическом опыте имеются результативные исследования различных аспектов жизнедеятельности староверов Молдовы. Одним из перспективных направлений, которое было четко сформулировано еще в XIX в. и остается наиболее дискуссионным на протяжении всего XX, стал поиск источников для реконструкции процессов формирования этноконфессиональной общности на протяжении XVIII – первой половины XIX вв. Вопрос происхождения группы оказывается принципиальным блоком для понимания феномена старообрядчества, а также его регионального (липованского) варианта. Несмотря на то, что большинство ученых оперировало данными различных источников, изложение механизмов возникновения имело гипотетический характер из-за недостатка прямых свидетельств, отсутствия надлежащей источниковой базы. Одни использовали потенциал «внешних» (прежде всего – административных) источников, другие – предпочитали свидетельства устного происхождения (групповая память и фольклор). Именно поэтому возникает необходимость объединить усилия на основании этнологического инструментария. Попытка подобного подхода была предпринята яркими представителями молдавской школы. Предметный взгляд на судьбу и культуру группы позволил ввести в научный оборот множество уникальных и адекватных источников. Автор данной статьи уверен, что принципиально новые эмпирические данные со временем послужат выстраиванию группового гранд-нарратива собственного прошлого

го. Вместе с тем, они позволят расширить научную картину мира за счет еще одной групповой версии истории. Надеемся, что исследования старообрядческого многообразия будут интенсифицированы.

Анализ теоретических основ убедительно свидетельствует о необходимости приложений своеобразного трансдисциплинарного дискурса. Наиболее эффективным направлением решения вопросов происхождения этноконфессиональной группы является сочетание исторических и этнологических методов исследования. В такой подход удалось бы вписать как методики, так и концептуально-фактографические результаты работы, соответствующие современным тенденциям развития гуманитарной науки.

Для современных научных работ о старообрядцах характерна комплексность подхода, поскольку сложность феномена требует от исследователей овладения приемами познания сразу нескольких гуманитарных дисциплин. В частности, определяются методологические перспективы, в рамках которых делаются попытки раскрыть феноменальность старообрядческой модели мировосприятия и контексты ее особенностей. Они конкретизируются в следующей проблематике: контекст регионов (вариативность русской православной культуры), контексты окружения (межэтнические отношения), пространство и время сакрализации (синхронно-диахронные реконструкции «своих» границ), механизм воспроизводства традиции в «замкнутом» обществе, осознанность консерватизма и его влияния на функционирование культуры группы.

#### Литература

1. Абакумова-Забунова Н. В. Русское население городов Бессарабии XIX в. Кишинев: Business-Elita, 2006. 519 с.
2. Абакумова-Забунова Н. В. Еще раз к вопросу о названии «липоване» (в контекст дискуссии). В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. V. Одесса, 2008.
3. Абакумова-Забунова Н. В. Политика правительства и взаимоотношения бессарабских некрасовцев с местной гражданской и епархиальной властью в 20–40-е гг. XIX в. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VII. Одесса, 2010.
4. Абакумова-Забунова Н. В. Затерянный во времени... Серковский старообрядческий монастырь (XVIII–XIX вв.). В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VIII. Одесса, 2011. С. 7-14.
5. Абакумова-Забунова Н. В. О названии и самоназвании русских старообрядцев Молдовы. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. IX. Одесса, 2012.
6. Абакумова-Забунова Н. В. Кунича: к вопросу о возникновении старообрядческого поселка. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. X. Одесса, 2013.
7. Абакумова-Забунова Н. В., Латышев Д. И. Старообрядческая Покровка. Кишинев, 2014.
8. Анцупов И. А. Русское население Бессарабии и Левобережного Поднестровья в конце XVIII–XIX в.: социально-экономический очерк. Кишинев: Инесса, 1996.
9. Анцупов И. А. Казачество российское между Бугом и Дунаем. Кишинев, 2000.
10. Болученкова А. А. Архиепископ Московский и Всея Руси Никодим в жизни старообрядчества молдавского края. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VI. Одесса, 2010.
11. Болученкова А. А. Возникновение и развитие старообрядческих поселений на территории государства Молдовы. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VII. Одесса, 2011.
12. Болученкова А. А., Латышев Д. И. Вера и жизнь: очерки старообрядчества Молдовы. Кишинев, 2011.
13. Болученкова А. А. Старообрядка как особый тип христианской женщины. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. X. Одесса, 2013.
14. Душакова Н. Традиционная старообрядческая усадьба в Молдове и южной Украине. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII. Chișinău, 2010.
15. Душакова Н. Традиционное липованское жилище Одесской области. В: Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Одеса, 2010.
16. Душакова Н. С. Организация внутреннего пространства липованского жилища (на примере села Новая Некрасовка). В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VII. Одесса, 2010.
17. Душакова Н. С. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и Южной Украины: жилищная практика. В: Феномен идентичности в современном гуманитарном знании: к 70-летию академика В. А. Тишкова. Сост. М. Н. Губогло, Н. А. Дубова. Институт этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2011.
18. Душакова Н. С. Особенности традиционной культуры старообрядцев Молдовы и южной Украины: жилищная практика. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VIII. Одесса, 2011.
19. Душакова Н. Традиционное жилище старообрядцев и молдаван: общее и особенное. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX–X. Chișinău, 2012.
20. Душакова Н. С. Традиционное старообрядческое жилище Пруто-Днестровского междуречья и Левобережного Поднестровья (XIX – нач. ХХI в.). Автореф. дисс. ... докт. истории. Кишинев, 2012.
21. Душакова Н. С. Строительная обрядность старообрядцев Пруто-Днестровского междуречья и Нижнего Придунавья. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. IX. Одесса, 2012.
22. Каунов Ф. С. Мое время строить, писать и рисовать. Кишинев, 2012.
23. Латышев Д. И. Старообрядчество и проблемы защиты отечества. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VI. Одесса, 2010.

24. Любич П. А. Краткая история и культура кагульских старообрядцев. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VII. Одесса, 2011.

25. Любич П. А. Из истории старообрядческой общины Кагула («Книга учета прихода церковного капитала и расходов при постройке храма во имя Покрова Пресвятыя Богородицы в городе Кагуле (1880–1892 гг.)» как источник по истории старообрядческой общины. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VIII. Одесса, 2011.

26. Любич П. А. Кагул. Книга 1. Русские православные староверы / Научн. консультант А. Магола. Т. 1–4. Кишинев: Elena-V.I., 2012–2016.

27. Магола А. А. Деятельность владыки Иннокентия Усова в «богоспасаемом Румынском королевстве». В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. V. Одесса, 2008.

28. Магола А. А. Старинная молдавская грамота, найденная в старообрядческой церкви села Кунича. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VI. Одесса, 2009.

29. Магола А. А. Печатные издания русских липован Бессарабии в межвоенный период. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VIII. Одесса, 2011.

30. Магола А. А. Издательская деятельность старообрядческого духовенства Бессарабии (1918–1941). В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. IX. Одесса, 2012.

31. Пригарин А. А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. / Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова / Отв. ред. О. Б. Демин. Одесса–Измаил–Москва: Смил–Археодоксія, 2010.

32. Пригарин А. А. Старообрядцы Придунайских земель в исследованиях XIX в. – 1980-х гг.: историографические достижения и методологические проекции. В: Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XV Междунар. съезду славистов / Отв. ред. Л. Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН. М., 2013.

33. Пригарин А. А. Липоване и «Липоване...» в новейшей практике и историографии: опыт саморефлексии. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. X. Одесса–Измаил, 2013.

34. Пригарин А. А. Старообрядческая община г. Одессы 1945–1962 гг.: по материалам архива Кишиневской епархии РПСЦ. В: Старообрядчество: история, культура, современность, № 15. М., 2015.

35. Придорожный С. П. Стержень духовности русской: Архиепископ Аркадий. В: Липоване: история и культура русских старообрядцев. Т. VII. Одесса, 2010.

36. Розуменко Ю. Г. Этнографическое изучение населения Юга Украины в XIX – начале XX вв. В: Stratum plus: культурная антропология и археология: Причерноморские этюды, 2005–2009, № 6.

37. Старообрядцев Молдавии живое слово. Ки-

шинев, 2003.

38. Степанов В. П. Труды по этнографии населения Бессарабии XIX – начала XX веков. Кишинев: Pontos, 2001.

39. Табак И. В. Русское население Молдавии. Численность, расселение, межэтнические связи / Отв. ред. В. И. Козлов; АН МССР, Отд. этнографии и искусствоведения. Кишинев: Штиинца, 1990.

40. Табак И. В. Особенности расселения и численность старообрядцев в Бессарабии (XVIII – начало XX в.). В: Проблемы исторической демографии СССР и Западной Европы (период феодализма и капитализма). Кишинев: Штиинца, 1991.

### References

1. Abakumova-Zabunova N. V. Russkoe naselenie gorodov Bessarabii XIX v. Kishinev: Business-Elita, 2006. 519 p.

2. Abakumova-Zabunova N. V. Eshche raz k voprosu o nazvanii «lipovane» (v kontekst diskussii). In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. V. Odessa, 2008.

3. Abakumova-Zabunova N. V. Politika pravitel'stva i vzaimootnosheniya bessarabskikh nekrasovtsev s mestnoy grazhdanskoy i eparkhial'noy vlast'yu v 20–40-e gg. KhIKh v. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. VII. Odessa, 2010.

4. Abakumova-Zabunova N. V. Zatoryannyi vo vremeni... Serkovskiy starobryadcheskiy monastyr' (XVI–XIX vv.). In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. VIII. Odessa, 2011. pp. 7–14.

5. Abakumova-Zabunova N. V. O nazvanii i samonazvanii russkikh starobryadtsev Moldovy. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. IX. Odessa, 2012.

6. Abakumova-Zabunova N. V. Kunicha: k voprosu o vznikovenii starobryadcheskogo poselka. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. Kh. Odessa, 2013.

7. Abakumova-Zabunova N. V., Latyshev D. I. Starobryadcheskaya Pokrovka. Kishinev, 2014.

8. Antsupov I. A. Russkoe naselenie Bessarabii i Levoberezhnogo Podnestrov'ya v kontse XVIII XIX v.: sotsial'no-ekonomicheskiy ocherk. Kishinev: Inessa, 1996.

9. Antsupov I. A. Kazachestvo rossiyskoe mezhdru Bugom i Dunaem. Kishinev, 2000.

10. Boluchenkova A. A. Arkhiepiskop Moskovskiy i Vseya Rusi Nikodim v zhizni starobryadchestva moldavskogo kraja. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. VI. Odessa, 2010.

11. Boluchenkova A. A. Vzniknovenie i razvitie starobryadcheskikh poseleniy na territorii gosudarstva Moldovy. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. VII. Odessa, 2011.

12. Boluchenkova A. A., Latyshev D. I. Vera i zhizn': ocherki starobryadchestva Moldovy. Kishinev, 2011.

13. Boluchenkova A. A. Starobryadka kak osobyi tip khristianskoy zhenshchiny. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh starobryadtsev. T. X. Odessa, 2013.

14. Dushakova N. Traditsionnaya staroobryadcheskaya usad'ba v Moldove i yuzhnoy Ukraine. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. VII. Chișinău, 2010.
15. Dushakova N. Traditsionnoe lipovanskoe zhilishche Odesskoy oblasti. In: Naukoviy visnik Mizhnarodnogo humanitarnogo universitetu. Odesa, 2010.
16. Dushakova N. S. Organizatsiya vnutrennego prostranstva lipovanskogo zhilishcha (na primere sela Novaya Nekrasovka). In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VII. Odessa, 2010.
17. Dushakova N. C. Osobennosti traditsionnoy kul'tury staroobryadtsev Moldovy i Yuzhnoy Ukrainy: zhilishchnaya praktika. In: Fenomen identichnosti v sovremennom humanitarnom znani: k 70-letiyu akademika V. A. Tishkova. Sost. M. N. Guboglo, N. A. Dubova. Institut etnologii i antropologii im. Miklukho-Maklaya RAN. M.: Nauka, 2011.
18. Dushakova N. S. Osobennosti traditsionnoy kul'tury staroobryadtsev Moldovy i yuzhnoy Ukrainy: zhilishchnaya praktika. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VIII. Odessa, 2011.
19. Dushakova N. Traditsionnoe zhilishche staroobryadtsev i moldavan: obshchee i osobennoe. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. IX-X. Chișinău, 2012.
20. Dushakova N. S. Traditsionnoe staroobryadcheskoe zhilishche Pruto-Dnestrovskogo mezhdurech'ya i Levoberezhnogo Podnestrov'ya (XIX – nach. XXI v.). Avtoref. diss. ... dokt. istorii. Kishinev, 2012.
21. Dushakova N. S. Stroitel'naya obryadnost' staroobryadtsev Pruto-Dnestrovskogo mezhdurech'ya i Nizhnego Pridunav'ya. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. IX. Odessa, 2012.
22. Kaunov F. S. Moe vremya stroit', pisat' i risovat'. Kishinev, 2012.
23. Latyshev D. I. Staroobryadchestvo i problemy zashchity otechestva. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VI. Odessa, 2010.
24. Lyubich P. A. Kratkaya istoriya i kul'tura kagul'skikh staroobryadtsev. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VII. Odessa, 2011.
25. Lyubich P. A. Iz istorii staroobryadcheskoy obshchiny Kagula («Kniga ucheta prikhoda tserkovnogo kapitala i raskhodov pri postroyke khrama vo imya Pokrova Presvyatyya Bogoroditsy v gorode Kagule (1880–1892 gg.)» kak istochnik po istorii staroobryadcheskoy obshchiny. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VIII. Odessa, 2011.
26. Lyubich P. A. Kagul. Kniga 1. Russkie pravoslavnye starovery / Nauchn. konsul'tant A. Magola. T. 1–4. Kishinev: Elena–V.I., 2012–2016.
27. Magola A. A. Deyatel'nost' vладыki Innokentiya Usova v «bogospasaemom Rumynskom korolevstve». In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. V. Odessa, 2008.
28. Magola A. A. Starinnaya moldavskaya gramota, naydannaya v staroobryadcheskoy tserkvi sela Kunicha. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VI. Odessa, 2009.
29. Magola A. A. Pechatnye izdaniya russkikh lipovan Bessarabii v mezhoobryadnyy period. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VIII. Odessa, 2011.
30. Magola A. A. Izdatel'skaya deyatel'nost' staroobryadcheskogo dukhovenstva Bessarabii (1918–1941). In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. IX. Odessa, 2012.
31. Prigarin A. A. Russkie staroobryadtsy na Dunae: formirovanie etnokontsional'noy obshchnosti v kontse XVIII – pervoy polovine XIX vv. / Odesskiy natsional'nyy universitet im. I. I. Mechnikova / Otv. red. O. B. Demin. Odessa–Izmail–Moskva: Smil–Arkheodoksiya, 2010.
32. Prigarin A. A. Staroobryadtsy Pridunayskikh zemel' v issledovaniyakh KhIKh v. – 1980-kh gg.: istoriograficheskie dostizheniya i metodologicheskie proektsii. V: Russkie staroobryadtsy: yazyk, kul'tura, istoriya: Sb. statey k XV Mezhdunar. s'ezdu slavistov / Otv. red. L. L. Kasatkin; In-t rus. yaz. im. V. V. Vinogradova RAN. M., 2013.
33. Prigarin A. A. Lipovane i «Lipovane...» v noveyshey praktike i istoriografii: opyt samorefleksii. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh-staroobryadtsev. T. X. Odessa–Izmail, 2013.
34. Prigarin A. A. Staroobryadcheskaya obshchina g. Odessa 1945–1962 gg.: po materialam arkhiva Kishinevskoy eparkhii RPSTs. In: Staroobryadchestvo: istoriya, kul'tura, sovremennost', № 15. M., 2015.
35. Pridorozhnyy S. P. Sterzhen' dukhovnosti russkoy: Arkhiepiskop Arkadiy. In: Lipovane: istoriya i kul'tura russkikh staroobryadtsev. T. VII. Odessa, 2010.
36. Rozumenko Yu. G. Etnograficheskoe izuchenie naseleniya Yuga Ukrainy v XIX – nachale XX vv. In: Stratum plus: kul'turnaya antropologiya i arkheologiya: Pribluzhnomorskies etyudy, 2005–2009, № 6.
37. Staroobryadtsev Moldavii zhivoe slovo. Kishinev, 2003.
38. Stepanov V. P. Trudy po etnografii naseleniya Bessarabii XIX – nachala XX vekov. Kishinev: Pontos, 2001.
39. Tabak I. V. Russkoe naselenie Moldavii. Chislennost', rasselenie, mezhetnicheskies svyazi / Otv. red. V. I. Kozlov; AN MSSR, Otd. etnografii i iskusstvovedeniya. Kishinev: Shtiintsa, 1990.
40. Tabak I. V. Osobennosti rasseleniya i chislennost' staroobryadtsev v Bessarabii (XVIII – nachalo XX v.). In: Problemy istoricheskoy demografii SSSR i Zapadnoy Evropy (period feodalizma i kapitalizma). Kishinev: Shtiintsa, 1991.

**Aleksandr Prigarin** (Odesa, Ukraina). Doctor habilitat în istorie, conferențiar, Catedra de Arheologie și Etnologie a Ucrainei, Facultatea de Istorie, Universitatea Națională din Odesa „I. I. Mechnikov”.

**Александр Пригарин** (Одесса, Украина). Доктор исторических наук, доцент, кафедра археологии и этнологии Украины, исторический факультет, Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова.

**Alexandr Prigarin** (Odesa, Ukraine). Habilitation in History, Associate Professor, Department of Archeology and Ethnology of Ukraine, Faculty of History, Odessa, National University „I. I. Mechnikov”.

**E-mail:** prigarin\_alexand@mail.ru

Наталья КАЛАШНИКОВА

## ОБ УНИКАЛЬНОЙ КОЛЛЕКЦИИ ДЕКОРАТИВНЫХ ТЫКВ ПЕТРА ВЛАХА (РЭМ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Российский этнографический музей (далее – РЭМ) в Санкт-Петербурге содержит уникальные коллекции, которые характеризуют быт и культуру практически всех народов и народностей, населявших Российскую Империю и Советский Союз в XIX–XX вв. Среди них достойное место занимает небольшое собрание по этнографии одного из тюркских народов – гагаузов, содержащее вещественные памятники, архивные, иллюстративные и фотоматериалы. Гагаузские этнографические коллекции известны также в музеях Болгарии (Этнографические музеи гг. Софии, Пловдива, Тырнова, Котела) и Молдовы (АТО Гагаузия, с. Бешалма; г. Кишинев: Исторический музей Республики Молдова, Музей этнографии и естественной истории Молдовы). Однако именно коллекция РЭМ по гагаузам-переселенцам, проживающим на юге Молдовы и в Одесской области Украины, представляется уникальной в силу своей ранней хронологии (первые экспонаты поступили в фонды музея в 1905 г.), а также благодаря наличию подробных описаний (легенд), которые имеют практически все музейные экспонаты. Относительно небольшое собрание, насчитывающее около 300 экспонатов, достаточно полно отражает этнографию гагаузов XIX–XX вв. и выступает важным источником для изучения этногенеза, культуры, хозяйства и быта гагаузского народа. Особый раздел составляют предметы народного прикладного искусства, среди которых несомненной жемчужиной являются коллекции, характеризующие творчество известного гагаузского художника-графика, уникального мастера декоративно-прикладного искусства Петра Влаха (1945–2012), вновь открывшего миру утраченное искусство моделирования декоративной тыквы (*сусака*).

Родился художник 18 марта 1945 г. в г. Комрате (Молдавия), рос на Урале. Вернувшись на родину, окончил Республиканское художественное училище им. И. Е. Репина в Кишиневе (1969) и Львовский полиграфический институт им. И. Федорова (1980), а затем начал работать в области искусства станковой графики, принимая участие в выставках графических работ. Однако вскоре его призванием стало давнее, детское увлечение – декоративные тыквы-сусаки. Первый раз Петр Влах увидел эти чудесные тыквы в пруду, прикрепленными к поясам барахтающихся в воде ребятишек, которые использовали эти странные полые внутри шары золотисто-желтого цвета в качестве поплавков. По-

том ему объяснили, что такие тыквы растут на огороде и так называемая «посудная»/«бутылочная» тыква во многом отличается от всем знакомой «съедобной». Известная много тысячелетий назад в Европе, Африке и Америке<sup>1</sup>, декоративная тыква была распространена и в южных районах Украины и Молдовы. Молодой мастер наблюдал в детстве, как диковинные овощи – зеленые и тяжелые, как арбуз, высухая на солнце, становились легкими и наполненными семечками. Здесь их называли *сусаками*, что на гагаузском языке означает 'тыква'. В одних сосудах-сусаках хозяйки держали ложки, хранили соль, муку, перец (ведь «в тыкве всегда сухо» – объяснили мальчику), в других – вино, растительное масло, молоко (поскольку «тыква сохраняет свежесть»), в третьих – носили воду для работающих в поле крестьян (говоря, что «в тыкве вода всегда холодная»). Таким образом, гагаузы держали в сусаках специи, наливали в них воду, вино, растительное масло или молоко. Эти тыквенные сосуды могли служить десятки лет, при этом тыква продолжала обладать уникальными свойствами: в ней «всегда было сухо», она сохраняла свежесть продуктов и их температуру. В поисках ценнейших сведений о так называемой декоративной тыкве Петр Влах, еще будучи студентом, дважды ездил на Алтай, откуда, как предполагают ученые, началась миграция огузов, предков гагаузов. Поэтому при украшении выжиганием своих сусаков П. Влах использовал впечатления от увиденных в долинах Енисея каменных изваяний, наскальных рисунков, стараясь на их основе создать что-то свое, новое.

Петр Влах с интересом наблюдал за ростом маленьких тыквочек, которым, едва они появлялись, придавали определенную форму: перевязывали, чтобы образовалась ручка ковша или горлышко кувшина, либо подвешивали, чтобы удлинить тулово будущего сосуда. Таким образом, форма тыквы замышлялась еще в поле. Все свои наблюдения мастер реализовывал на практике, и после того, как тыква высохла на солнце, он специальным инструментом вычищал изнутри всю мякоть. Затем П. Влах приступал к художественной обработке поверхности тыквы, а именно: наносил с помощью выжигания угольно-черный орнамент на золотисто-желтый фон сосуда. Для этого он применял обычный электровыжигатель со специальной насадкой из проволоки и плавными касательными движениями создавал традиционные гагаузские узоры. На изготовление одного сусака у мастера

уходило примерно три-четыре дня. Обладая необыкновенным талантом, гагаузский художник создавал на стенках сосудов-сусаков удивительные композиции, которые рождались из древних народных песен, сказок или стилизаций узоров народных ковров, вышивки, резьбы по дереву или камню. Таким образом, Петр Влах явился основателем художественной графики на тыквах и разработанного им гагаузского орнамента.

Графические композиции Петра Влаха на тыквах чрезвычайно современны и одновременно по-гагаузски самобытны. При этом его изделия имеют не только эстетическую, но и практическую ценность, поскольку любые напитки сохраняют в тыкве свой вкус и свежесть: пористая поверхность внутри нее не дает застаиваться влаге. Используя эффект термоса, в сосудах издревле хранили не только жидкости, но и пряности, а также сыпучие продукты.

Работы гагаузского художника выставлялись в Азербайджане, Таджикистане, Франции, Германии, Греции. Турецкие коллеги благодарили Петра Влаха за возрождение сусака – искусства, утраченного на их родине. Известны художественные изделия из тыквы и в России, где в Российском этнографическом музее Санкт-Петербурга хранится уникальная, самая крупная за пределами Гагаузии коллекция декоративных тыкв Петра Влаха.

Наше знакомство с художником состоялось в 1979 г. во время летней этнографической экспедиции Академии наук МССР и РЭМ, обследовавшей гагаузские села на юге Молдавии. Посещение его творческой мастерской в городе Комрате произвело на меня большое впечатление по нескольким причинам. Во-первых, удалось увидеть декоративные тыквы в разной стадии обработки, которые заполняли все пространство небольшой мастерской, во-вторых, услышать интереснейшие рассказы народного мастера об истории этого необычного материала и технологии его обработки.

В результате нами была приобретена коллекция из пятнадцати предметов (РЭМ №10071/1-15), которая получила высокую оценку закупочно-фондовой комиссии крупнейшего этнографического музея Петербурга. Среди экспонатов, поступивших в фонды музея, были шаровидные вазы для цветов, сосуды для воды и вина, черпаки с удлиненной ручкой, сосуды для соли и стручкового перца, а также формы-заготовки.

Во время экспедиции 1981 г. состоялась вторая встреча с гагаузским мастером, в результате которой коллекция музея пополнилась авторскими работами (РЭМ № 10229-/25-31). Среди них – орнаментированные выжиганием вазы для цветов и декоративный сосуд, украшенный расположенной на тулове композицией «Бой петухов». Следует отметить, что в собрание музея поступил и выполненный П. Влахом комплект традиционной дере-

вянной мебели (низкий столик и три скамеечки), декорированный в технике выжигания узорами растительного характера (грозди винограда и др.). Эти экспонаты (РЭМ № 10229-25/1-4) свидетельствуют о творческом поиске мастера в области изготовления предметов убранства гагаузского интерьера. Кроме указанных приобретений удалось договориться о проведении в стенах Центрального этнографического музея России персональной выставки народного гагаузского художника Петра Влаха, которая с большим успехом прошла осенью 1981 г. в Ленинграде (Санкт-Петербурге).

На авторской выставке мастер продемонстрировал разнообразные изделия из тыквы, многие из которых были украшены не только стилизованными орнаментами, но и целыми сюжетными композициями, которые в сочетании с формой сосудов представляли законченные художественные произведения. К таковым следует отнести сосуды «Лебедь», «Чабан», «Бой петухов», «Тузлук Киркица». В тыквенном сосуде «Грекино» благодаря найденной форме и лаконичной орнаментации мастеру удалось создать образ девушки в национальном костюме. Особую группу составили расписные сосуды для воды и вина «Илэн», «Молдова», «Буджак», «Беш Пармак» (с надписью «В новом кувшине вода свежее»), «Кара-Куш», а также изделия удлиненной формы, получаемые за счет специального подвешивания при выращивании на поле. Это декоративный предмет с шестью отверстиями на тулове в форме «чертмы» – гагаузской флейты и символическая «Палка гайдука», орнаментированная фигурками чабана и овец. Представлены были и новые формы – лейки (воронки), ковши «Келебек», чашка для голубцев «Чанак» и декоративные подвески. Практически все изделия из тыквы, экспонированные на выставке, были приобретены музеем или подарены автором в его фонды (РЭМ № 10152-1-25).

Кроме тыквенных произведений искусства на выставке в Российском этнографическом музее демонстрировались экслибрисы П. Н. Влаха – миниатюрные композиции, на которых обозначались имя и фамилия хозяина книги и символический рисунок, говорящий о роде его занятий и интересах. Следует заметить, что изготовление таких книжных знаков было еще одной страстью художника. Причем, как в работе над изделиями из тыкв, так и в экслибрисах художник был верен фольклору и традициям своего народа. П. Влах – автор более 100 экслибрисов, большая часть которых посвящена современной культуре гагаузов, собирателям и хранителям этнографического наследия. Это плоскостно-декоративные миниатюры, привлекающие оригинальностью композиционного решения и техническим мастерством. Хорошо зная традиционное декоративно-прикладное искусство,

П. Влах привносил его элементы и в графические миниатюры, большинство которых было выполнено в технике линогравюры.

Несомненно, важным в жизни художника-гражданина Петра Влаха был факт его участия в создании первого гагаузского флага (байрак) с головой волка и фигурками петушков по периметру (1989). Книга, написанная Петром Николаевичем Влахом «Сусак с сотворения мира» (2003)<sup>2</sup>, является свидетельством серьезного отношения большого художника к любимому делу, которому он посвятил свою жизнь. В иллюстрированном издании (графика и цветная фотография) гагаузский мастер постарался проследить исторический путь тыквенного сосуда – сусака с древнейших времен до наших дней, с любовью рассказать об этом уникальном виде декоративно-прикладного искусства, об авторской технологии моделирования, об обработке и нанесении орнамента методом выжигания. Особое значение художник придавал орнаменту, черпая вдохновение в творчестве дедов и прадедов, уходящем своими корнями в глубь веков.

#### Примечания

<sup>1</sup> Лагенария (*Lagenaria siceraria* (Molina) Standl.), или горлянка, – так называемая посудная тыква – единственный представитель рода *Cucurbita* – одно из древнейших культурных тыквенных растений, которое получило чрезвычайно широкое распространение на всех континентах. С древних времен, случайно попадая в Ат-

лантический океан, плоды лагенарии, подхватываемые морскими течениями, совершали плавание от берегов Западной Африки в Бразилию или через Тихий океан попадали из Юго-Восточной Азии в Перу, а оттуда древними жителями Южной и Северной Америки распространялись по всему американскому континенту. Считается, что в хозяйстве людей бутылочная тыква, или горлянка (*Lagenaria siceraria*), занимала особое место, служила посудой в тропических областях еще до возникновения керамической посуды. Способность плодов этой тыквы принимать в процессе вызревания различные формы (яйцевидная, круглая, цилиндрическая, грушевидная, пальцеобразная), твердость и водонепроницаемость оболочки при высыхании ее были использованы человеком для выделки «калабас» – различных сосудов, хорошо приспособленных для хранения жидких веществ.

<sup>2</sup> Влах П. Сусак с сотворения мира. Кишинев. 2003. 176 с.

**Natalia Kalașnikova** (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctor habilitat în culturologie, profesor, Muzeul Etnografic Rus.

**Наталья Калашникова** (Санкт-Петербург, Россия). Доктор культурологии, профессор, Российский этнографический музей.

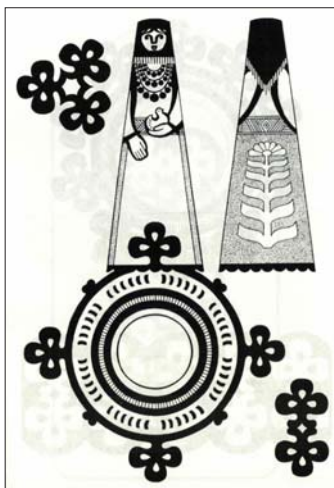
**Natalia Kalashnikova** (Sankt Petersburg, Russian Federation). Habilitation in Culturology, Professor, Russian Museum of Ethnography.

**E-mail:** ethnonataly@mail.ru





«Грекино» – декоративный сосуд с ручкой, орнаментированной изображением девушки в национальном костюме



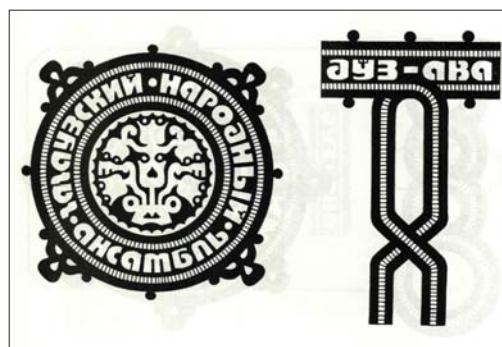
Графический эскиз сосуда «Грекино»



Петр Влах рассказывает об авторской технологии моделирования и нанесении орнамента методом выжигания



Графический эскиз сосуда «Лебедь»



Детали графического эскиза сосуда «Гагаузский народный ансамбль»



Декоративный сосуд «Гагаузский народный ансамбль»



Символическая «Палка гайдука», орнаментированная фигурками чабана и овец



Декоративный сосуд «Лебедь»

## VIATA ȘTIINȚIFICĂ

### MANIFESTĂRILE ȘTIINȚIFICE DEDICATE SCRISULUI ȘI CULTURII SLAVE DESFĂȘURATE LA BIBLIOTECA BULGARĂ DIN CHIȘINĂU „HRISTO BOTEV”

La 27 mai 2016, în incinta bibliotecii bulgare „Hristo Botev” din Chișinău s-au desfășurat două manifestări științifice dedicate Zilelor Scrisului și Culturii Slave. Se știe, că pe teritoriul nostru cultura slavă are tradiții multisekulare, care s-a evidențiat mai profund în domeniul bisericesc. În țara noastră în decurs de două secole s-a dezvoltat comunitatea bulgară. Comunitatea științifică a bulgariștilor nu au putut să fie indiferentă și ca urmare organizațiile culturale și științifice a bulgarilor din Moldova (Societatea Științifică a bulgariștilor din Republica Moldova și Societatea cultural-bulgară „Văzrajdan”) în colaborare cu biblioteca „Hristo Botev” au organizat două manifestări științifice.

Prima manifestare „Rolul scrisului slav bulgar în răspândirea ortodoxismului în Moldova și Valahia” a reunit istorici. Șefa Bibliotecii „Hristo Botev”, Angela Olărescu, în cuvântul de salut a menționat rolul instituției pe care o conduce în răspândirea culturii bulgare printre cititori de diferite etnii. Dr. conf. univ. Ivan Zabunov (președintele Societății cultural-bulgară „Văzrajdan”) a prezentat comunicarea „Urma” bulgară în dezvoltarea bisericească și culturală a Moldovei și Valahiei, menționând despre relațiile strânse a mănăstirii bulgare Zografu din Sfintele Muntele Athos cu domnitorii Țărilor Române. A fost menționată activitatea mitropolitului al Kievului Grigore Țamblac (1365–1420), de origine bulgară, prezbiter al Marii Biserici Moldo-Vlahe, care a activat în Academia Domnească de la Suceava. A lăsat o imensă bibliotecă (cărți și manuscrise), care s-a păstrat în Mănăstirea Noul Neamț.

A urmat comunicarea dr. Ivan Duminica (cercetător științific la Institutul Patrimoniul Cultural al AȘM) „Arhimandrit al Mănăstirii Neamț Paisie Velicicovschi și rolul său în răspândirea ortodoxismului în Țările Române”. Bulgaristul a vorbit despre biografia acestui cărturar, atrăgând atenție deosebită perioadei activității lui în Țara Moldovei. În special a fost menționat rolul Paisie Velicicovski (1722–1794) în elaborarea regulamentului de constituire a vieții monahale. Istoricul a vorbit și despre rolul Cuviosului Paisie în formarea școlii de traducători a manuscriselor din limba greacă în limba slavă. Principala caracteristică a ei consta în traduceri exacte a textelor. Până atunci traducătorii au redat sensul general a sursei primare.

Gheorghe Barbarov (membru al Uniunilor Scriitorilor din Bulgaria și Moldova) a prezentat comunicarea „Ștefan cel Mare și Mănăstirea Zografu din Sfintele Muntele Athos”. Aflăm, că Domnitorul Moldovei a donat Mănăstirii bani și diferit inventar bisericesc. Cu ajutorul lui a fost construită sala de trapeză a Mănăstirii, în anii 1466–1502 a fost aproape în întregime reconstruit complexul mănăstiresc și spitalul local. Cu stăruința lui în anul 1502 a fost zidită din nou biserica mare Sfântul Mare Mucenic Gheorghe și era pictată în frescă.

Ultima comunicare a fost a lui Stepan Curtev (președintele comunității bulgare din Chișinău), care a vorbit despre Spiridon din Gabrovo. Autorul a atras atenția asupra activității acestui duhovnic din Sfintele Muntele Athos. În anul 1792 el scrie „Istoria scurtă despre poporul slav bulgar”. Pentru cei prezenți era interesant să afle despre activitatea cuviosului Spiridon în Mănăstirile Dragomirna, Secu și Neamț. Datorită lucrării în biblioteca Mănăstirii Neamț s-a reușit să se termine „Istoria” sa.

Al doilea eveniment desfășurat la Biblioteca „Hristo Botev” a fost dedicat aniversării a 80 de ani de la nașterea istoricului bulgarist din Moldova Constantin Poglubco (1936–1983), savant cunoscut prin cercetările sale referitor la diferite aspecte ale relațiilor bulgaro-ruso-ucraineano-moldovenești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și despre imigrările bulgarilor în Basarabia la începutul secolului al XIX-lea. Discipolul lui dr. hab., prof. Nicolai Cervencov (președintele Societății Științifice a bulgariștilor din Republica Moldova) a vorbit despre anii de studenție a lui C. Poglubco și perioada activității lui ca profesor la școala din satul Cișia, Bolgrad. În special s-a vorbit despre rolul savantului în formarea și dezvoltarea bulgaristicii moldovenești, pregătirea cadrelor noi. În anul 1996, în or. Sofia N. Cervencov a editat culegerea de studii „Bulgaria în inima mea ...”, dedicată 60 de ani de la nașterea lui Constantin Poglubco. Volumul include șase articole ale istoricilor despre C. Poglubco, o bibliografie detaliată a articolelor, monografiilor și cărților acestui savant alcătuită de dl N. Cervencov. La rândul său dr. Ivan Zabunov a menționat despre relațiile sale fructuoase cu acest savant bulgar. În rezultatul acestei colaborări strânse, în anul 1980 a văzut lumina tiparului monografia satului Tvardița, rl Taraclia. Despre atitudinea bună a comunității bulgare a personalității C. Poglubco a vorbit Stepan Curtev.

Ulterior a fost prezentată expoziția cărților scrise, editate și traduse de către Constantin Poglubco. Dl N. Cervencov a informat publicul prezent despre valoarea științifică a fiecărei lucrări prezente la expoziție. Menționăm și inițiativa bibliotecii „Hristo Botev” în alcătuirea unui pliant cu subtitlu „Cunoscutul savant bulgarist Constantin Poglubco” (1936–1983), care include date biografice, fotografii, opinii și literatură a lui și despre el.

Manifestările științifice cu prilejul Sărbătorii Scrisului și Culturii Slave în Republica Moldova au fost un bun moment pentru a informa cei interesați despre bulgari cunoscuți, care au lăsat amprente în dezvoltarea spirituală și culturală a țării noastre. Sperăm, că în viitor, așa fel de manifestări vor continua să fie desfășurate pentru publicul cititor.

Ivan DUMINICA,  
Angela OLĂRESCU

## IN MEMORIAM

## ЛЮДМИЛА ПОКРОВСКАЯ (1925–2009)

Имя Людмилы Александровны Покровской – российского лингвиста, ученого-тюрколога, специалиста по проблемам диалектологии и грамматики гагаузского языка, устного народного поэтического творчества гагаузов, доктора филологических наук, профессора гагаузской филологии, члена-корреспондента Финно-угорского лингвистического общества широко известно в мировой тюркологии.

Л. А. Покровская родилась 18 марта 1925 г. в Ленинграде. Ее отец, А. М. Покровский, был ученым-историком, мать, Л. Ю. Покровская, – учительницей начальной школы. В 1936 г. отец Людмилы Александровны, а в 1937 г. и вся семья Покровских была сослана в административную ссылку в Башкирию, так как А. М. Покровский, будучи религиоведом по специальности, попадал в разряд неблагонадежных. В Башкирии Л. А. Покровская усваивает сразу два тюркских языка – башкирский и татарский, а отец советует ей продолжить изучение тюркских языков в университете.

С 1944 по 1949 гг. Л. А. Покровская обучается в Ленинградском государственном университете на восточном факультете по специальности «тюркология». В стенах университета под руководством известного тюрколога Н. К. Дмитриева она начинает изучать язык и фольклор гагаузов юга МССР и Одесской области Украины. По окончании аспирантуры в 1953 г. Людмила Александровна защитила кандидатскую диссертацию «Песенное творчество гагаузов». По данной теме были изданы основательные работы: статья «Народные песни гагаузов Молдавии и Украины» (София, 1971) в седьмом томе трудов Первого международного конгресса балканских исследований и в 1989 г. в сборнике «Народные песни гагаузов» (с нотами и с приложенной грампластинкой).

С 1957 г. Л. А. Покровская активно участвует в создании письменности для гагаузского языка, в разработке правил орфографии и пунктуации, терминологии, в создании и редактировании первых школьных учебников, в подготовке специалистов по гагаузскому языку. В 1973 г. она является одним из создателей «Гагаузско-русско-молдавского словаря» (Москва, 1973). С 1977 г., по приглашению Н. К. Дмитриева, Л. А. Покровская перевелась в Москву – в Институт языкознания Академии наук СССР, Сектор тюркских языков, где продолжила исследования в области гагаузского языкознания. С 1948 по 1961 гг. Людмила Александровна совершает восемь экспедиций в гагаузские села Молдавии и Украины, где собирает богатейший полевой материал. Впоследствии эти полевые исследования легли



в основу ее положений о лексическом составе, о фонетических, морфологических, синтаксических особенностях гагаузского языка, о его диалектном членении и периодизации развития.

В 1977 г. Л. А. Покровская возвращается в Ленинград и начинает работать в группе балканского языкознания Ленинградского отделения Института языкознания АН СССР (ныне – Институт лингвистических исследований РАН).

В 1987–1988 гг. Людмила Александровна консультировала на научных семинарах ученых и исследователей АН МССР по вопросам тюркологии и разрабатывала планы работ для сотрудников вновь созданного Отдела гагаузоведения.

В 1992–2000 гг. Л. А. Покровская работала в должности профессора на кафедре гагаузской филологии Комратского государственного университета. Она читала лекции по современному гагаузскому языку, спецкурс по гагаузскому песенному фольклору, вела цикл дисциплин по тюркологии. Людмила Александровна оказывала неоценимую помощь докторантам и преподавателям при написании диссертаций, дипломных и курсовых работ, при составлении лекционных курсов, спецкурсов и спецсеминаров.

В 1992 г. ею был разработан новый гагаузский алфавит на базе латинской графики.

Научный вклад Л. А. Покровской в развитие тюркологии трудно переоценить. В ее монографии «Грамматика гагаузского языка. Фонетика и морфология» (1964) впервые в мире была представлена систематизация обширного языкового материала, в научный оборот были введены новые факты, дано лингвистическое объяснение особенностей лексической, фонологической, словообразовательной и грамматической системы современного гагаузского языка.

На базе докторской диссертации была издана монография «Синтаксис гагаузского языка в

сравнительном освещении» (1976). В данном труде анализируется специфика гагаузского синтаксиса, выявлены черты, появившиеся под болгарским и общевалканским влиянием, представлены весомые доказательства, свидетельствующие о самостоятельности и самобытности гагаузского языка.

Людмилой Александровной были изданы также: «Краткий очерк грамматики гагаузского языка» (Кишинев, 1990), курсы лекций «Современный гагаузский язык» (Комрат, 1997) и «Синтаксис современного гагаузского языка (предложение)» (СПб.–Комрат, 1999), «Орфографический словарь гагаузского языка» (Комрат, 1997).

Л. А. Покровской принадлежит ряд оригинальных, новаторских положений, касающихся таких актуальных проблем гагаузоведения, как этимология этнонима «гагауз», особенности гагаузских терминов родства, гагаузских фамилий с компонентом *-огло*, специфика фразеологии гагаузского языка, классификация гагаузских народных песен, новые правила орфографии и пунктуации гагаузского языка и т. п.

Л. А. Покровская неоднократно редактировала и рецензировала научные издания по вопросам гагаузского языкознания. Те авторы, с которыми она работала, отмечали ее эрудицию, объективность, принципиальность и доброжелательность.

Людмилой Александровной был подготовлен к изданию сборник гагаузских народных песен и обрядов, собранных ею в 1948–1961 гг.

В своих работах она создала и представила на высоком уровне систему современного гагаузского языка. Ее обстоятельные статьи, монографии и учебные пособия стали настольными книгами современных тюркологов и гагаузоведов. Они являются отражением ее высокого профессионализма и научной эрудиции. Научные труды Л. А. Покровской получили высокую оценку в мировой тюркологии.

*Диана НИКОГЛО,  
Евдокия СОРОЧЯНУ*

### СЛАГАВШАЯ СЛОВАРИ. ЕЛЕНА КОЛЦА (1935–2001)

**Елена Кирилловна Колца** (1935–2001) родилась в Комрате – самом большом из гагаузских поселений. Ее детство выпало на суровые военные и послевоенные годы. Тяжелый физический труд, недоедание, болезни – все это пришлось пережить хрупкой девочке из рабочей гагаузской семьи. В школу Лена Колца пошла только в девять лет. Сначала училась на румынском языке, затем – на русском. После школы продолжила учебу в Кишиневском госуниверситете. Здесь она в 1958 г. окончила историко-филологический факультет и сразу же получила направление на работу в Академию наук МССР, в Институт языка и литературы.

Более сорока лет проработала Елена Кирилловна в стенах Академии. И все эти годы сфера ее научных интересов охватывала лексикологию и лексикографию. Прекрасно владея русским, молдавским и, естественно, родным гагаузским языком, обладая природным терпением и усидчивостью, молодая исследовательница самозабвенно отдала себя словарному делу. Среди ее основных достижений можно назвать активное участие в создании фундаментального трехтомного русско-молдавского словаря. Над словарем трудился коллектив авторов из семи человек, работа продолжалась в течение 18 (!) лет. В общей сложности словарь включал в себя 80 000 слов. Руководство Академии наук высоко оценило неординарный труд лексикографов – все они были награждены



почетными дипломами и денежными премиями.

Однако больше всего сил и лет отдала Елена Кирилловна работе над «Гагаузско-русско-молдавским словарем», увидевшим свет в Москве в 1973 г. Во-первых, он имел большое научное значение, так как был составлен по всем канонам лексикографии с использованием правил гагаузской орфографии и пунктуации. Во-вторых, он «по возможности полно» охватывал весь лексический фонд гагаузского языка. Были использованы материалы, собранные авторами в ходе диалектологических экспедиций в гагаузские села, а также почерпнутые из ранее изданных гагаузских словарей и других печатных источников.

Авторов-составителей было четверо – Г. Гайдаржи, Е. Колца, Л. Покровская и Б. Тукан. На долю Елены Кирилловны выпала работа всего лишь над четырьмя буквами – А, Д, К и С. Но по объему подготовленный ею материал составляет более половины (!) всего словаря. Конечно, этот факт объяснить можно тем, что в языке количество слов, начинающихся на ту или иную букву, различно. Но есть и другое обстоятельство: словарные статьи Елены Кирилловны включают в себя не только основные значения слов, но и огромный пласт фразеологии, в первую очередь – пословиц и поговорок. А еще дело в том, что она не умела работать вполсилы, за что бы ни бралась, все делала с полной отдачей, уделяя внимание не только главным вопросам, но и мелочам, деталям. Безусловно, такая самоотдача и сверхответственность отнимали у нее много времени и сил. И приходилось ей работать по ночам, по выходным. Вспоминаю любопытный эпизод. Однажды после заседания «в верхах» собрал нас заведующий отделом гагаузоведения Степан Степанович Курогло и сообщил, что на следующий день дирекция запланировала проверку на предмет порядка в делопроизводстве. А так как самым слабым местом у нас было ведение протоколов, всем сотрудникам было роздано по 4–5 протокольных черновиков и поручено к 9 утра следующего дня привести эти протоколы в «божеский вид», то есть расписать все вопросы повестки дня согласно всем бюрократическим канонам. Разумеется, никто из нас всерьез не озаботился этим, мягко говоря, не очень творческим заданием, насочиняли мы на каждый протокол странички на полторы всякой канцелярщины и на следующее утро сложили свои опусы на стол заведующего. Елена Кирилловна к на-

шему приходу уже была на рабочем месте. Кипа ее протоколов была выше всех наших вместе взятых. Каждый протокол, написанный ее ровным убористым почерком, представлял собой целый трактат.

– Елена Кирилловна! Когда же Вы все это успели?! – ахнули мы все.

– Работала всю ночь – призналась она, – я человек дисциплинированный. Как было сказано, так я и сделала, по-другому не умею.

...Самое печальное, что никакой проверки в тот день не было.

В 1987 г. в АН Молдавии был создан Отдел гагаузоведения, в стартовом составе которого была и Елена Кирилловна. С большим энтузиазмом она взялась за решение актуальных задач в области гагаузской филологии: в соавторстве с Г. А. Гайдаржи готовила школьные учебники и хрестоматии, составляла словари, редактировала книги, писала статьи и рецензии.

Елена Кирилловна Колца была искренним, теплым человеком. В ней не было никакого официоза, расчетливости или хитринки. Мы, ее младшие коллеги, чувствовали это и тянулись к ней. Многие из нас, особенно представительницы прекрасного пола, поверяли ей свои сердечные тайны, делились с ней своими печальями, сомнениями, просили совета.

10 марта 2001 г. Елена Кирилловна ушла из жизни. Остались нереализованными многие начинания. К сожалению, без нее завершить их невозможно. Но подготовить и издать сборник, посвященный ее памяти, нам по силам. Более того – это наш моральный долг перед человеком, с которым мы имели счастье работать, общаться, дружить.

*Петр ЧЕБОТАРЬ*

### ISTORICUL DUMITRU TABAN – LA 75 DE ANI DE LA NAȘTERE

Dumitru Taban s-a născut la 1 noiembrie 1941 în satul Oxentea, raionul Orhei. A crescut în familia învățătorilor Simion (1914–1944) și Natalia (a. n. 1916) Taban. Au fost trei copii la părinți, el și două surori, Magdalena (a. n. 1938) și Valentina (a. n. 1944). Anii de copilărie D. Taban i-a petrecut în satul Marcăuți, raionul Criuleni, unde a și început studiile în anul 1947. În clasa a opta este transferat la școala medie din satul Susleni. După aceea, în anii 1957–1959 își face studiile în Școala Pedagogică din Orhei, fapt care l-a format ca învățător de clase primare. Ca urmare el predă în instituțiile de învățământ primar din satele Holercani (1959) și Marcăuți (1959–1961). În anul 1961 a fost înrolat în armata sovietică și și-a realizat serviciul militar în cadrul trupelor de grăniceri din districtul mi-



litar transcarpatic. După întoarcerea sa din armată, în 1964, două luni (aprilie-mai) activează ca profesor la Marcăuți, iar în luna septembrie al aceluiași an este admis la Facultatea de Istorie a Universității de Stat din Moldova, pe care o absolvă cu succes în anul 1968. Acest moment a fost hotărâtor pentru activitatea sa ulterioară în cadrul Academiei de Științe a Moldovei.

În perioada 1970–1979, a activat în calitate de cercetător științific inferior în cadrul Institutului de Istorie al AȘM. În anii 1975–1980 este doctorand al aceluiași institut. Pe parcursul a mai mulți ani D. Taban ocupă diferite funcții în cadrul organelor editoriale ale Academiei de Științe a Moldovei: a fost șef al Sectorului editorial (1979–1981), secretar științific al Consiliului editorial (1981–1982) și redactor principal al Editurii „Știința” (1982–1986). Puterea și capacitățile organizatorice i-au fost valorificate în timpul exercitării acestei funcții, și anume din considerentul că concomitent el a trebuit să combine activitatea științifică cu cea administrativă.

Referințele ce se păstrează în dosarul lui personal (care se afla în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei) dovedesc hărnicia și modul de a activa ale istoricului. În septembrie 1985, șeful sectorului resurse umane al AȘM, N. Calinin menționa, că istoricul moldovean este foarte pretențios față de el însuși și față de subalternii săi. La rândul lor, colegii lui, S. Pahopol (directorul Editurii „Știința”), G. Culeabina și A. Fiștein, în octombrie al aceluiași an, menționau despre modul lui de a munci. Aflăm că, ocupând funcția de redactor al Editurii „Știința”, Dumitru Taban, într-un timp scurt a reușit să pătrundă în esența lucrurilor legate de organizarea procesului de pregătire și editare a cărților. Acest lucru a fost posibil datorită numeroaselor relații științifice cu autorii și cunoașterii problemelor din sfera științifică. Respectiv, tot el organiza discuțiile cu colectivul pe marginea manuscriselor redactate și a cărților deja editate. Personal citea lucrările al căror conținut provoca interes sporit pentru comunitatea științifică. Cei care monitorizau activitatea lui D. Taban menționau că el se purta cu subordonații săi și cu autorii în mod principial, dar cu amabilitate și bunăvoință.

Datorită talentului în cercetare, el a hotărât, în iulie 1987, să se transfere înapoi la Institutul de Istorie al AȘM cu ocuparea funcției științifice de cercetător științific superior. În acest post D. Taban a lucrat până în iulie 1991, când, conform propriei cereri, a fost transferat în Secția de Studiere a Minorităților Naționale a AȘM.

Din 1 iunie 1991 până la 2 noiembrie 1992, Dumitru Taban ocupă postul de secretar științific al Secției de Studiere a Minorităților Naționale a AȘM. Cu toate că istoricul D. Taban a ocupat în institutul nostru funcția administrativă numai un an și cinci luni, el a lăsat după sine amintiri frumoase și plăcute, demne de un savant profesionist, cu calități organizatorice, care a contribuit și la constituirea institutului. Amintirile despre el sunt prezente încă în rândul colegilor. Astfel, în anul 2001, când istoricul Dumitru Taban ar fi împlinit 60 de ani de la naștere, în compartimentul „In Memoriam” al „Anuarului Institutului de Cercetări Interetnice” i-a fost dedicat un articol care descrie unele momente din viața și activitatea sa științifică.

Interesele științifice ale lui D. Taban erau direcționate spre studierea situației social-economice a RSS Moldovenești în anii '40–50 ai secolului al XX-lea. În anul 1980, sub conducerea științifică a dr. hab. Lucheria Repida, el susține teza de doctor în istorie. În 1982 editează teza cu titlul „Влияние технического прогресса на социальную структуру рабочих промышленности Молдавии (1940–1959 гг.)” [Influența progresului tehnic asupra structurii sociale a muncitorilor din Moldova (anii 1940–1959)]. În afara de aceasta, a participat la pregătirea materialelor pentru monografia lui S. Brăseachin „Культура Бессарабии 1918–1940” [Cultura în Basarabia în anii 1918–1940] (Chișinău, 1978), împreună cu colegii săi a participat la alcătuirea și editarea culegerii de documente în patru volume „Культура Молдавии” [Cultura Moldovei] (Chișinău, 1975, 1976).

Pentru munca sa asiduă a fost decorat cu medalia „Pentru vitejie în muncă” (1970). În una din „caracteristicile” lui D. Taban, colegii săi, istoricii I. Budac, V. Țaranov și D. Dragnev îl caracterizează ca fiind un om „disciplinat, harnic, participă activ în viața socială a academiei și republicii”. Într-o altă caracteristică, alcătuită de șeful secției resurse umane a AȘM, N. Calinin, se menționau calitățile de orator ale istoricului D. Taban. Viața familială a istoricului a fost înfrumusețată de soția sa, Taban (Mârzac) Serafima (a.n. 1944), și fiicele Sabina (a.n. 1969) și Natalia (a.n. 1987).

La 2 noiembrie 1992, istoricul D. Taban se stinge subit din viață la Chișinău, iar familia acestuia îi poartă amintirea până astăzi, în Constanța (România), unde locuiesc.

Ivan DUMINICA



## JUBILEE

## ЮБИЛЕЙ ВИДНОГО УЧЕНОГО-ГАГАУЗОВЕДА – Е. Н. КВИЛИНКОВОЙ

**Квилинкова (Касым) Елизавета Николаевна**, доктор хабилитат истории, конференциар, старший научный сотрудник Института культурного наследия Академии наук Молдовы, известный в научном мире этнолог, крупнейший в Молдове специалист по культуре, народным традициям и истории гагаузского народа.

Родилась 8 июня 1966 г. в г. Чадыр-Лунга Молдавской ССР в простой рабочей семье. В 1983 г. окончила среднюю школу. Уже в тот период ее отличали от сверстников такие качества, как повышенная любознательность, активность, целеустремленность, настойчивость. Именно они привели ее в один из самых престижных вузов Союза – Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова – и в конечном итоге позволили ей стать тем, кем она является в настоящее время.

Будучи студенткой исторического факультета МГУ (1986–1991), она получала научные знания у таких знаменитых ученых с мировым именем, как академик АН СССР Б. А. Рыбаков (известный советский и российский археолог, исследователь славянской культуры и истории Древней Руси), профессор А. Ч. Козаржевский (российский филолог-классик, специалист по истории античной литературы и преподаванию древних языков, в том числе латинского), академик АН СССР Ю. С. Кукушкин (декан исторического факультета) и др.

После успешного окончания университета открылись перспективы дальнейшего обучения в московской аспирантуре. Однако Елизавета предпочла жить и работать на Родине, быть полезной своему народу, помогая ему познать свою историю, культуру, традиции, и в конечном итоге содействовать усилению гагаузской идентичности. Она с благодарностью вспоминает своего первого наставника, заведующего Отделом гагаузоведения, доктора истории С. С. Курогло, который не только разглядел в ней пылкий научный ум и талант исследователя, но и направил ее на путь изучения истории и культуры гагаузского народа.

Вот с этого времени (с 1991 г.) и началась научно-исследовательская деятельность Е. Н. Квилинковой в Академии наук Молдовы, где она трудится и по настоящее время в должности старшего научного сотрудника Института культурного наследия (Сектор «Этнология гагаузов»). Уже в начале своей профессиональной деятельности Елизавета Николаевна проявила настойчивость и продемонстрировала глубину исследования. Она не только стала



изучать архивные данные, но и изъездила вдоль и поперек гагаузские села Молдовы и Украины, опрашивая информаторов и собирая у них уникальные сведения об обычаях и традициях гагаузского народа, которые передавались из поколения в поколение. В результате этой кропотливой работы на основе собственного полевого материала ею была подготовлена первая научная монография «Гагаузский народный календарь», которая впервые в гагаузоведении была издана еще до защиты диссертационной работы.

Эти исследования легли в основу ее первой диссертации (кандидатской), которую она подготовила под руководством крупного молдавского этнографа, доктора хабилитат истории, профессора, члена-корреспондента АН Молдовы В. С. Зеленчука. Ввиду отсутствия в Республике Молдова на тот период Специализированного совета по защите кандидатских диссертаций по этнологии она в 2002 г. в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук успешно защитила диссертацию на соискание ученой степени кандидата исторических наук «Календарная обрядность гагаузов в XIX – начале XX в.». Здесь же она познакомилась с одним из крупнейших российских этнологов с мировым именем, гагаузоведом, своим земляком, профессором Губогло Михаилом Николаевичем, который уже тогда в отзыве на диссертацию отметил высокую научность ее исследований.

В 2008 г. Е. Н. Квилинкова защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора хабилитат истории по теме «Региональные особенности традиционной духовной культуры гагаузов». Скажу несколько слов о новизне и научности самой работы. В этой диссертации на широкой источниковой базе впервые была комплексно изучена традиционная духовная культура гагаузов в исто-

рико-этнографическом аспекте (во временном и пространственном разрезе). Кроме того, в данной диссертации впервые в гагаузоведении исследование по традиционной духовной культуре гагаузов было проведено на основе актуального в науке регионального подхода. Научная значимость исследования заключается в выявлении и анализе региональных особенностей традиционной духовной культуры гагаузов Молдовы и Болгарии, в определении ее этнических маркеров, в изучении процесса этнокультурного взаимодействия гагаузов с другими народами и др.

Благодаря широкому видению проблемы и применению междисциплинарного подхода Е. Н. Квилинковой удалось доказать, вопреки взглядам некоторых оппонентов, что при изучении этнической истории гагаузов важно использовать не только архивный и полевой материал, но и любые другие историко-этнографические источники, в том числе такие, как фольклор, стихи, картины, пьесы и др., поскольку все они – свидетельства живой человеческой истории.

Заслуги Е. Н. Квилинковой были оценены Высшей аттестационной комиссией Республики Молдова. Она стала первой и единственной гагаузской женщиной-ученым, получившей столь высокую ученую степень. До сих пор Елизавета Николаевна вспоминает добрым словом доктора хабилитат политических наук, профессора, Чрезвычайного и Полномочного Посла Саковича Василия Андреевича, являвшегося научным консультантом ее диссертационной работы.

В 2009 г. Елизавете Николаевне была присвоена степень конференциара-исследователя. Она является автором более 220 научных работ, включая десять монографий и один сборник гагаузских народных песен. Все они посвящены изучению истории, традиционной культуры, фольклора и самосознания гагаузов. Таким багажом не обладает ни один гагаузовед.

Труды Е. Н. Квилинковой фактически охватили всю традиционную духовную культуру гагаузов. Следует подчеркнуть, что в ее исследованиях (в том числе в последней книге) особое внимание уделяется изучению молдавского пласта в гагаузской народной культуре, подчеркивается исторически сложившееся добрососедство гагаузов с молдаванами, результаты молдавского влияния на культуру и традиции гагаузского народа. Такие работы позволяют различным этносам, проживающим на территории Республики Молдова, а также в Украине, России, Болгарии, Румы-

нии, Турции и других странах, лучше узнать гагаузов и понимать друг друга, взаимодействуя во имя мира и общего блага.

Особое внимание хотелось бы обратить на то, что у Елизаветы Николаевны имеется ряд серьезных научных публикаций, связанных с историографией этногенеза, истории и культуры гагаузов, их религиозности и православной идентичности. Все эти публикации очень солидно документированы, в том числе интересными и ценными архивными материалами. Методологическую базу ее исследований составляют принципы диалектики, объективности, единства логического и исторического.

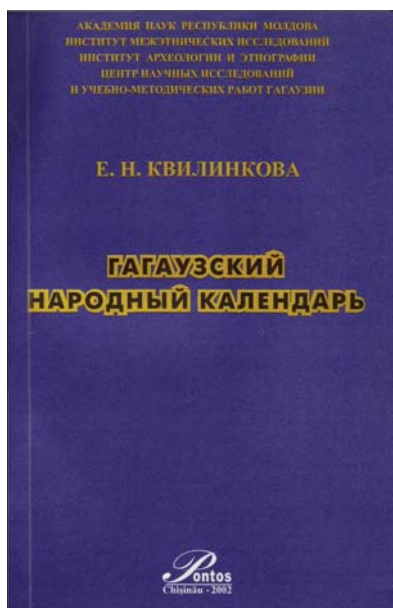
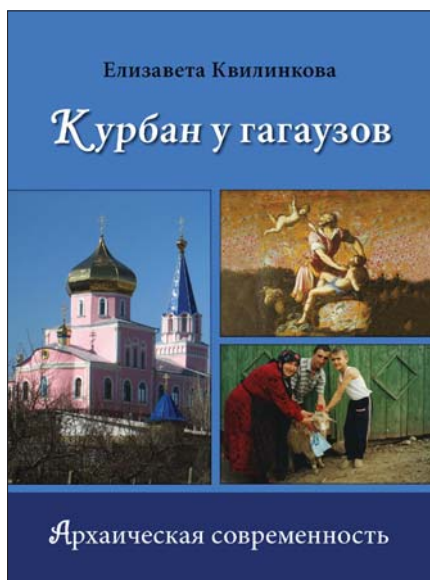
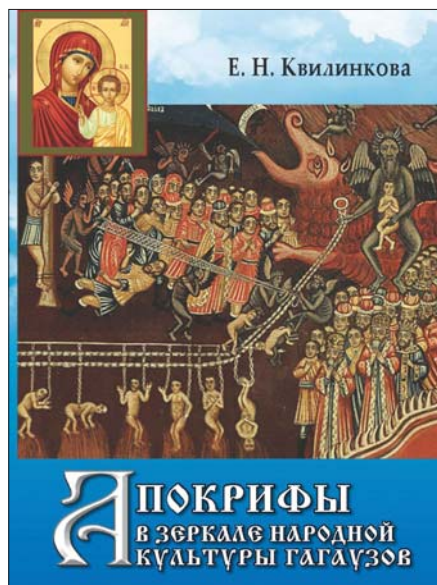
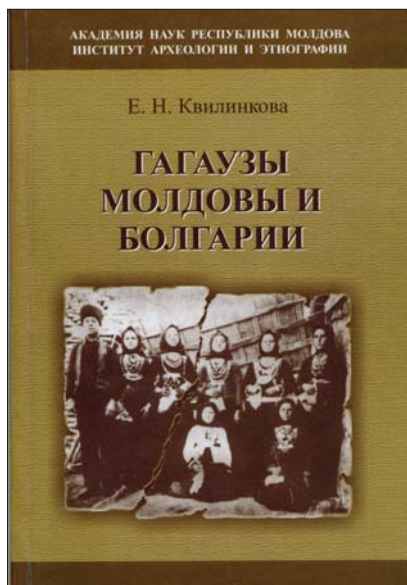
Эти и многие другие аспекты гагаузской истории, культуры и самосознания гагаузов раскрыты ею глубоко, с исключительной научной добросовестностью и тщательностью, проанализированы в гармоничной связи с культурой и традициями совместно проживающих с гагаузами народов – молдаван, румын, болгар, украинцев, русских и др.

Благодаря своим исследованиям, которые распространились далеко за пределы нашей страны, Е. Н. Квилинкова стала известна в России, Болгарии, Турции, Украине, Казахстане, Туркменистане, Румынии, Польше, Беларуси и др. Она принимала активное участие и выступала с научными докладами на более чем 80 международных научных конференциях и симпозиумах в разных странах, является рецензентом ряда монографий:

В 2009 г. за заслуги в области изучения гагаузской истории и культуры и распространения научных знаний она была награждена медалью «Гагауз Ери – 15 лет» (*Gagauz Yeri – 15 yıl*); в 2010 г. за продвижение результатов исследования за рубежом и в связи с празднованием Международного дня науки – Грамотой Академии наук Молдовы (*Diploma Academiei de Științe a Moldovei pentru promovarea rezultatelor cercetării pe arena internațională și în legătură cu sărbătorirea Zilei Mondiale a Științei*); в 2012 г. в связи с научной деятельностью и 25-летием Отдела гагаузоведения – Почетной грамотой (*Diplomă de onoare a Academiei de Științe a Moldovei*); в 2016 г. за активное участие в научной жизни Республики Молдова, за продвижение гагаузских традиционных культурных ценностей и в связи с 50-летием – Почетной грамотой (*Diplomă de recunoștință a Academiei de Științe a Moldovei*).

В заключение хочется пожелать юбиляру здоровья, благополучия, долгих лет жизни, профессиональных успехов и семейного счастья.

Георгий РУЧАК



## ЕМИЛИИ БАНКОВОЙ – 60 ЛЕТ

Село Кортен Тараклийского района, в котором родилась Емилия Степановна Банкова, – одно из крупнейших поселений, основанных в XIX в. болгарскими переселенцами. Оно славится не только виноградарскими традициями, но и своей красотой и благоустроенностью. Емилия Степановна очень трепетно относится ко всему, что касается Кортена. Так же, как и другой уроженец этого села и исследователь его истории – Савелий Захарович Новаков, первый заведующий отделом болгаристики в АН Молдовы Емилия Степановна сначала училась в школе, в которой он был директором, а позже стала сотрудницей отдела, под его руководством.

Закончив среднюю школу в родном селе, она поступает в Кишиневский государственный университет, где с 1975 по 1980 гг. учится на факультете библиотековедения и библиографии по специальности «библиотекарь-библиограф».

Трудовую деятельность вскоре после окончания университета Емилия Степановна начинает в качестве заведующей справочно-библиографическим отделом центральной районной библиотеки г. Чадыр-Лунга. К исследовательской работе она приступает с 1993 г., став научным сотрудником отдела болгаристики Института национальных меньшинств Академии наук Республики Молдова.

Работа в библиотеке не терпит суеты, как, впрочем, и труд исследователя. Тщательность и скрупулезность в отношении к своему делу, безусловно, пригодились Емилии Степановне и в научной работе. Они пришлись как нельзя более кстати еще и потому, что ее научные интересы преимущественно связаны с изучением традиционной материальной культуры бессарабских болгар. В своих разработках она обращается к таким темам, как традиционный костюм, обрядовая одежда, питание; затрагивает также аспекты обрядов и традиций, касающиеся одежды, питания и народной медицины. Ряд ее работ посвящен исследованию вклада в науку и литературу отдельных личностей, таких разных, как С. Новаков и Г. Гайдаржи, Э. Челеби и Л. Каравелов, К. Ковальджи и Л. Толстой.

Емилия Степановна обращается в своих исследованиях и к сравнительной характеристике особенностей материальной и духовной культуры болгар и гагаузов нашей республики. Помимо уже опубликованных статей (о детской одежде, о традиционном костюме, о погребальных обычаях у болгар и гагаузов), в печать отправлена и к моменту выхода нашего журнала уже, наверное, увидит свет книга «Гагаузы украинской части Буджака»,



представляющая собой первый том справочного издания «Гагаузы Украины» (соавтор – д-р филологии Л. С. Чимпоеш). Ранее Емилия Степановна была одним из составителей изданного в Турции сборника материалов конференции «Гагаузская культура», проведенной в 2007 г. в Кишиневе.

Были, естественно, и другие безусловные атрибуты научной работы: участие в многочисленных научных конференциях; стажировки и курсы в разных городах Болгарии; специализация в Этнографическом институте с музеем Болгарской академии наук и в Российском этнографическом музее в Санкт-Петербурге; почетные грамоты и дипломы от Института культурного наследия, Посольства Республики Болгария, Башкана АТО Гагауз-Ери. За плечами Емилии Степановны более 50-ти публикаций в различных научных изданиях в Молдове, России, Украине, Турции. Научные интересы исследователя нередко отражают его человеческие интересы или какие-то черты характера. Не случайно, наверное, одна из недавних работ Емилии Степановны посвящена традициям гостеприимства у болгар Молдовы. Она всегда деликатна, заботлива и внимательна по отношению к коллегам, готова напоить чаем и угостить любого гостя, входящего в отдел. Однако, несмотря на кажущуюся внешнюю мягкость характера, в вопросах научной и человеческой этики Емилия Степановна всегда остается принципиальной.

От имени всех коллег поздравляем, желаем здоровья, благополучия и успехов в работе: *«Емилия Степановна, честит рожден ден!».*

Александр КОВАЛОВ

## ГЕОРГИЮ КОНСТАНТИНОВИЧУ КОЖОЛЯНКО – 70 ЛЕТ

Опытные люди шутят, что юбилеи подкрадываются незаметно. Вот так же это произошло с нашим черновицким другом и коллегой Георгием Константиновичем Кожолянко, человеком, настолько увлеченным наукой, что ему просто некогда обращать внимание на маятник времени. 27 июня 2016 г. ученому исполнилось 70 лет. С Георгием Константиновичем я познакомился в Киеве, во время учебы в аспирантуре. Это было насыщенное событиями и трудное время перемен 1993–1996 гг. Рухнула огромная и могучая держава. Последствия ее агонии и одновременно бурлящей этнической ревитализации прокатились по молодым странам новых демократий, еще вчера входивших в качестве союзных республик в одну большую страну.

Все эти события, переживаемые населением постсоветского пространства, нашли особенно яркое отражение в среде творческой и научной интеллигенции, наиболее остро реагирующей на происходящие трансформационные процессы в обществе, что, собственно, объясняется ее социальной ответственностью перед собой и будущими поколениями. В те годы посчастливилось учиться у серьезных украинских исследователей, таких как Владимир Федорович Горленко, Всеволод Иванович Наулко, Анатолий Петрович Пономарев, Анатолий Вадимович Орлов. Именно там я впервые встретил на конференции Георгия Константиновича Кожолянко. Тогда, на одном из круглых столов, он выступал, эмоционально рассказывая о работе кафедры этнографии, возглавляемой им долгие годы в Черновицком государственном университете им. Ю. Федьковича.

Уже закончив аспирантуру при Институте искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рылского, я, в конце 90-х – первой половине 2000-х гг., регулярно ездил в Черновцы на конференцию, организуемую кафедрой политологии и посвященную еврорегиональному строительству в Молдове и Украине. Во время работы этого форума мне довелось уже лично познакомиться, а в дальнейшем подружиться с Георгием Константиновичем. С того времени я неоднократно приезжал в буковинские села и в буковинский архив с исследованиями, и постоянным местом дружеских встреч и общения был дом Георгия Кожолянко.

Вообще феномен Кожолянко по-своему уникален. Сдружившись с этим человеком и его близкими, я узнал, что это семья этнографов. Супруга Георгия Константиновича Елена Витальевна, сын Александр Георгиевич – тоже профессиональные специалисты в этой области.

Однако оставив эмоции, напомним, что сам



формат публикации в рубрике, посвященной юбилярам, требует сказать о вкладе Георгия Константиновича Кожолянко в развитие этнологической науки.

В связи со спецификой вузовской науки число публикаций, превышающих 400 наименований, – явление нечастое. Долгие годы работы в высшей школе дают основание автору утверждать это. Георгий Кожолянко своей творческой деятельностью демонстрирует труд серьезного академического ученого. В беседе он часто упоминал дружбу, которая связывала его с известным этнографом советского времени Р. Ф. Итсом. Научным наставником Г. Кожолянко был Георгий Марков, позже, в 80-е гг., у Георгия Кожолянко завязалась дружба с человеком-эпохой – Юлианом Бромлеем.

В ходе совместной деятельности в многочисленных оргкомитетах конференций, советах по защите, семинарах, экспедициях, заседаниях ученых советов по проблемам этнологии Георгий Кожолянко сблизился и стал соратником по работе и добрым другом старейшего этнографа Украины Всеволода Наулко. Столь ярких личностей в кругу профессионального общения юбиляра было очень много, ограниченный объем данной публикации просто не позволяет включить их всех, однако у нас есть основание утверждать, что юбиляру очень повезло с наставниками и окружением, которые повлияли на его становление и научный рост как исследователя. Результатом этого стали многочисленные научные публикации, в том числе двадцать монографических исследований и учебных пособий. Для того чтобы очертить широкий круг авторских интересов, следует назвать отдельные произведения автора: Оккупация Буковины Австрией в 1774 г. // ИНИОН СССР. Новая советская и иностранная литература по общественным наукам. М., 1979, № 5. С. 5-8; Традиционное хозяйство украинцев Северной Буковины. М., 1985; Типы традиционного сельского жилища населения Буковины в XIX ст. М., 1986; Поселення та житло Івано-Франківщини. Едмонтон, 1992; Буковинське народознавство. Громадський та

сімейний побут. Чернівці, 1998; Народознавство Буковини. Народна їжа. Чернівці, 2000; Народознавство Буковини. Народна архітектура. Чернівці, 2000; Народознавство Буковини. Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців. Чернівці, 2001; Уроки, поза-класні заходи. Чернівці, 2005; Скарбниця буковинської духовності. Звичаї, традиції та обряди рідного краю. Чернівці, 2005; Духовна культура українців Буковини. Чернівці, 2007; Етнологічні експедиції та студентська етнографічна практика (соавт. О. Кожолянко, А. Мойсей). Чернівці, 2010; Народознавство. Українознавство. Чернівці, 2011; Етнографічні музеї Буковини (соавт. О. Кожолянко). Чернівці, 2014 и др. Значительным вкладом в украинскую этнографию и регионоведение является трехтомный труд Г. К. Кожолянко «Етнографія Буковини» (Чернівці, 1999, 2001, 2004). Это фундаментальное исследование – плод более чем тридцатилетней научно-исследовательской деятельности автора.

Важно подчеркнуть, что те характеристики культуры, которые зафиксировал в своем труде Георгий Кожолянко, во многом уже стали рудиментами в связи со стремительно развивающейся цивилизацией. По сути, уже сегодня, в день юбилея этнографа, можно утверждать, что его труд стал важнейшим срезом культуры повседневности и праздников населения полиэтничного буковинского региона, к которому будет обращаться не одно поколение специалистов. За написание трехтомного фолианта ученый был удостоен украинской государственной литературно-искусствоведческой премии им. Сидора Воробкевича (2007).

В наши дни можно редко встретить человека, у которого запись в трудовой книжке свидетельствует о том, что он всю свою жизнь проработал в одном и том же месте. Если говорить о Г. Кожолянко – это тот самый случай. Став студентом Черновицкого университета в 1967 г., Георгий Кожолянко уже не расстается с этим учебным заведением вплоть до настоящего времени. Осуществляя серьезную многолетнюю научную деятельность, он создал при Черновицком университете этнологическую научную школу. При его участии в 2000 г. при кафедре открыта аспирантура по этнологии, результатом деятельности которой стала защита пяти кандидатских диссертаций по этнологии.

С 1996 г. профессор Кожолянко возглавляет Буковинское этнографическое товарищество, которое под его руководством провело множество научных конференций, способствовало выходу в свет нескольких десятков книг. Лекции Г. Кожолянко, прочитанные в Европе, Америке, странах постсоветского пространства, свидетельствуют о том, что работа исследователя пользуется серьезным вниманием в среде научного сообщества, что он является востребованным специалистом-этнологом.

Профессор Георгий Кожолянко принял участие в организации и работе оргкомитетов многочисленных научных форумов, количество которых исчисляется несколькими сотнями конференций, симпозиумов и конгрессов в самых разных городах мира (Черновцы, Киев, Одесса, Винница, Львов, Ужгород, Мариуполь, Каменец-Подольский, Казань, Сыктывкар, Нальчик, Сухуми, Алма-Ата, Бухара, Вильнюс, Кишинев, Эдмонтон, Виннипег, Торонто, Варшава, Бухарест, Сучава, Байя-Маре, Яссы, Москва, Санкт-Петербург, Омск, Оломоуц, Кошице и др.).

Ученый осуществил научную редакцию и рецензирование свыше ста книг, научных сборников, журналов, учебных пособий. Он является редактором и членом редакционных коллегий журналов и научных изданий в Торонто, Кишиневе, Киеве, Львове, Ивано-Франковске, Черновцах, Одессе, Переяславле-Хмельницком, Каменец-Подольске и других городах.

Немалое содействие оказал Георгий Кожолянко развитию молдавской этнологии в постсоветский период, поддержав первых соискателей своим тонким критическим вниманием оппонента. Пользуясь возможностью, укажем труды молдавских исследователей, получивших поддержку со стороны юбиляра: В. Степанов «Украинцы Молдовы: динамика этнической и гражданской идентичностей (1989–2005)» (Chișinău, 2008); Е. Рацеева «Проблема сохранения и развития этнической идентичности подрастающего поколения болгар Республики Молдова на современном этапе» (Кишинев, 2010); Н. Иванова «Этническая идентичность и ее формирование у детей и подростков школ мун. Кишинева с русским языком обучения» (Кишинев, 2012); I. Miglev «"So-finden" în contextul ritualurilor calendaristice de primăvara la bulgari din Moldova, Ucraina, și din Bulgaria de nord-est (sfârșitul sec. XIX – începutul sec. XXI)» (Chișinău, 2014). И это далеко не полный список. Тесные деловые и дружеские контакты связывали Георгия Кожолянко с акад. Константином Поповичем и чл.-корр. Валентином Зеленчуком (с последним он долгие годы входил в Специализированный ученый совет по этнологии в киевском Институте искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского АН Украины).

Кроме того, следует отметить, что Георгий Кожолянко публикует свои статьи на страницах «Журнала этнологии и культурологии» Центра этнологии ИКН АНМ, выступает участником научных конференций, организуемых как Центром этнологии, так и его подразделением – Сектором этнологии украинцев Молдовы, в частности.

Уважаемый Георгий Константинович, мы желаем Вам крепкого здоровья, сил и вдохновения, новых творческих достижений.

## RECENZII

**ИВАН ДУМИНИКА, „БЪЛГАРСКИТЕ ПРЕСЕЛНИЦИ В БЕСАРАБИЯ В КРАЯ НА XVIII – ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIX ВЕК В ИСТОРИОГРАФИЯТА”,  
КИШИНЕВ: S.S.B., 2015. 440 С.**

В 2015 г. увидела свет книга молодого молдавского болгариста Ивана Думиника, которая посвящена историографии по проблеме переселения и устройства болгар в Бессарабии в конце XVIII – первой половине XIX вв. Представленный труд включает четыре главы, в которых с максимальной тщательностью исследуется историографическая составляющая такого аспекта, как состояние изученности проблем, связанных с развитием болгарской общности в Буджаке. Читатель знакомится с дискуссиями, которые ведутся между представителями различных исторических школ вокруг вопросов о переселении болгар, их социального, экономического развития и др. Таким образом, историография очерченной проблематики стала богаче, полнее и разностороннее, чем она была до сих пор.

В первой главе автор, подробно останавливаясь на каждом отдельном аспекте, рассматривает, насколько изучена историография задунайских переселенцев указанного периода. При этом он отмечает недостаточность, а зачастую и полное отсутствие историографического анализа исследований на румынском языке. В свою очередь, одна из основных его задач заключается в максимальном охвате этой проблематики на доступных ему языках, то есть русском, украинском, болгарском и румынском. Здесь следует отметить тот факт, что И. Думиника сумел «открыть» исследования на румынском языке для научного мира, расширив тем самым их присутствие в научной сфере. На сегодняшний день это довольно значительный прорыв в молдавской болгаристике и в болгаристике в целом. Нельзя упустить и тот факт, что до сих пор остается практически не изученной историография задунайских переселенцев, представленная на турецком языке, что подтверждает необходимость продолжения исследований в этой области.

При рассмотрении трудов различных авторов, И. Думиника дает характеристику научным монографиям, статьям, публикациям и т. п., указывая на различие и сходство между ними, а также достоверность тех или иных данных, присутствующих в исторической литературе, которые предоставлены разными исследователями.

Стремясь к объективности, автор изучил и обработал 58 архивных источников, 250 монографий, 451 статью, 69 справочных изданий. Эта довольно емкая статистика демонстрирует изученность им вопроса и углубленное проникновение в предмет,



что в свою очередь обеспечивает главное качество исторического исследования – максимально возможную объективность. Учитывая постоянные дискуссии, которые ведутся по предложенной тематике, он старается по возможности полно представить исторический обзор вопроса, при этом не только используя общеизвестные факты, издания и литературу, но и проникая в тонкие его особенности, которые не достаточно освещены в исторической науке или же не рассмотрены вообще.

Вторая глава в довольно строгом хронологическом порядке рассматривает период с конца XVIII в. до конца 30-х гг. XIX в. В первую очередь рассматривается историография вопроса о переселении в конце XVIII в., которая до сих пор все еще остается малоизученной и перспективной в плане научных исследований. Анализируется отражение в историографии таких аспектов переселенческих движений, как характер, причины, интенсивность, численность и т. д. Особенность подхода к историографическому описанию и исследованию заключается также и в том, что И. Думиника беспристрастно относится к мнению целого ряда исследователей и перечисляет их, сравнивая их работы с точки зрения точности, научности и принадлежности самих авторов к определенной категории исследователей. Сопоставляются даже абсолютно противоречивые исторические концепции относительно причин переселения с территорий Османской империи в пределы Российской империи (с. 113-114).

Третья глава, являясь логическим продолжением первых двух, раскрывает перед нами историографическую составляющую вопроса по оценке социально-правового и экономического развития болгарских колоний Бессарабии в первой половине XIX в. Из двух рассматриваемых параграфов первый посвящен характеристике и описанию в исторической литературе и публикациях самого «статуса колониста» как отдельной составляющей ряда причин впоследствии развернувшихся событий. И. Думиника довольно подробно останавливается на исследовании правовой системы, которая освещается в научных трудах по истории того периода. Второй параграф, в свою очередь, вбирает в себя три последовательно исследуемых объекта – сельское хозяйство, ремесла и торговлю. Анализируя эти отрасли, автор делает ударение на архивных данных, сравнивая их с соответствующими выводами исследователей, изучавших эту область. Перечисляя труды исследователей, он не только представляет выводы и итоги, но и дает современный историографический анализ рассматриваемых теорий, данных и информации в целом.

В четвертой главе исследователь обращается к историографии вопроса о культурном, просветительском (образовании), духовном и политическом развитии бессарабских болгар первой половины XIX в. В первом параграфе рассмотрена основа практически каждой культуры и цивилизации – религия. В данном случае религиозная жизнь бессарабских болгар основывается на практике вселенской христианской церкви, поэтому церковь изучается не только как религиозный институт, но также и как составляющая культуры, которая нашла свое отражение в историографии задунайских переселенцев. И. Думиника отмечает, что изучение церковной истории бессарабских болгар довольно слабо развито в силу различных причин, поэтому перечисляются буквально единичные труды. Наряду с этим делаются попытки систематизации исторических исследований в данной области. Отмечается, что в историографии фактически отсутствуют разработки, которые систематизировали бы всю научную литературу по обозначенной тематике.

Как по теме церковной истории, так и относительно к истории и историографии просветительского дела автором отмечен интерес в среде исследователей истории переселенцев. Этот возрастающий интерес объясняется открытием доступа к новым фондам в архивах, что приводит к возможности использовать документальные сведения

по соответствующему периоду. Отмечен также тот факт, что, по причине скудости источников, первые десятилетия XIX столетия довольно плохо освещены в исторической науке, и напротив, последующие десятилетия сравнительно широко отражены в историографии.

Завершается глава рассмотрением одной из самых известных и популярных тем не только в трудах историков, но и в целом ряде других исследований и изданий, в том числе относящихся к художественной литературе и фольклору, – это тема участия бессарабских болгар в национально-освободительной борьбе Болгарии против Османской империи. Данная область в историографии изобилует количеством публикаций, исследований и различных других источников, включающих в себя архивы, воспоминания и т. п. В историографию этого вопроса входят и исследования, непосредственно связанные с русско-турецкими войнами и отношениями, отражающие влияние геополитики на историю Балканского полуострова и Бессарабии. В историографии затронут и вопрос участия болгар в царских военных подразделениях России, что также занимает свою нишу в исторической науке.

Одной из научных особенностей данной монографии является то, что сноски и ссылки даются на каждой странице, при этом они часто содержат дополнительную информацию о цитируемом труде, его авторе или другие не менее важные данные, тесно связанные непосредственно с самим текстом научного труда, а также рассматриваемой конкретной темой. Это значительно упрощает и облегчает как простое чтение монографии, так и работу над ней профессиональных историков и других исследователей. Книга содержит 439 страниц. Из них 330 страниц приходится на сам текст монографии и концевые постраничные сноски и ссылки, которые довольно часто дополняют сведения, приводимые в самом тексте. Информация по главам распределена равномерно, что придает труду завершенность с научной точки зрения. Следует отметить тот факт, что И. Думиника оперирует довольно значительным словарным запасом, включающим научные исторические (и не только исторические) термины и лексику общего характера, аббревиатуры, а также общепринятые высказывания и т. п. Работа представляет собой углубленное исследование, которое одновременно является очередным этапом в становлении автора как серьезного ученого.

*Виталий КАЗАНЖИ*