

BUKOWINA



INNI WŚRÓD SWOICH

BUKOWINA
INNI WŚRÓD SWOICH

BUKOVINA
AT HOME AMONG OTHERS

THE INSTITUTE OF SLAVIC STUDIES, POLISH ACADEMY OF SCIENCES

THE FACULTY OF EDUCATION, PSYCHOLOGY AND SOCIOLOGY,
UNIVERSITY OF ZIELONA GÓRA

REGIONAL CULTURAL CENTER – EMOTION FACTORY IN PIŁA

BUKOVINA

AT HOME AMONG OTHERS

Edited by:

Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska

INSTYTUT SLAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK
WYDZIAŁ PEDAGOGIKI, PSYCHOLOGII I SOCJOLOGII
UNIwersYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO
REGIONALNE CENTRUM KULTURY – FABRYKA EMOCJI W PILE

BUKOWINA INNI WŚRÓD SWOICH

Redakcja naukowa:
Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska

Recenzenci naukow
Zbigniew Judycki, Lech Suchomłynow

Wydanie dofinansowane przez
Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogóskiego

Redakcja naukowa książki została sfinansowana w ramach programu
Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą
„Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2015–2018, nr projektu 1bH 15 0354 83



NARODOWY PROGRAM
ROZWOJU HUMANISTYKI

Projekt okładki
Zbigniew Kowalski

Redakcja i korekta
*Ewa Dzierżanowska, Barbara Grunwald-Hajdasz, Radosława Janowska-Lascar,
Jakub Ozimek, Dorota Rdest, Roman Tymoszu*

© Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska
& individual articles to their Authors, 2017

© Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk,
Wydział Pedagogiki, Psychologii i Socjologii Uniwersytetu Zielonogóskiego
& Regionalne Centrum Kultury – Fabryka Emocji w Pile, 2017

ISBN 978-83-64031-59-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-64031-60-1 (wersja elektroniczna)

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b lok. 17
00-337 Warszawa
tel./fax. 22/ 826 76 88
e-mail: sow@ispan.waw.pl
www.ispan.waw.pl

Spis treści

Contents	7
Wprowadzenie	9
Introduction	13
 1. Inni wśród Swoich: tożsamość społeczna	17
Irena Machaj , Tożsamość jednostki a nowe kolektywne formy społeczne	19
Марія Скаб , Духовні максими буковинців з погляду опозиції «свій – чужий»	35
Harieta Mareci Sabol , „Vecinul meu – Străinul”: imaginea celuilalt în memoriile bucovinenilor asupra copilăriei	45
Наталія Колесник , Етноніми як один із засобів представлення опозиції «свій – чужий» (на матеріалі буковинського пісенного фольклору)	57
 2. Inni wśród Swoich: wielojęzyczność	73
Мар’ян Скаб , Комунікаційна поведінка буковинців-українців з погляду використання «своїх» та «чужих» мовних ресурсів	75
Інна Стрілець , «Свое» і «чуже» на Буковині: українсько-російський діалог культур з погляду діакронії	85
Karina Stempel-Gancarczyk , „Inny” język w „naszej” mowie: interferencja językowa w gwarze Polaków z Moary	91
Maryna Fedoriuk , Porównawczy empiryczny obraz wykorzystania form adresatywnych w ustnej komunikacji religijnej (na materiale języka polskiego i ukraińskiego)	103
Anna Jorroch , Trójjęzyczni staroobrzędowcy mazurscy na pograniczu kultur i języków	117
Joanna Gorzelana , Swojsko czy obco – o nazwach zespołów bukowskińskich w Polsce	131

3. Inni wśród Swoich: polityka i działalność społeczna	141
Radu Florian Bruja , Limbă și consens în Bucovina de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până la 1940.....	143
Сергій Гакман , Етнорегіони на українсько-молдовсько-румунському прикордонні та забезпечення прав меншитарних громад у міжрегіональній взаємодії	155
Aleksander Smoliński , Chocim – miejsce na styku historii Rumunów, Ukraińców i Polaków	175
Vlad Gafița , Evoluția partidelor românești din Bucovina în primii ani ai secolului al XX-lea	193
George Ostafi , Societăți academice studențești de la Universitatea Franz Joseph Cernăuți	223
4. Inni wśród Swoich: tradycje stare i nowe	249
Тетяна Татарчук , Міжнародний фестиваль «Буковинські зустрічі»: повернення до джерел та партнерство без кордонів	251
Krisztina Csibi , „Bukowińskie Spotkania” w środowisku Seklerów – wpływ na kulturę i życie społeczne	261
Krzysztof Nowak , Z historii festiwalu folklorystycznych w Polsce – „Tydzień Gór” w Wiśle w 1937 r.	269
Irena Kotowicz-Borowy , Małanka jako przykład wspólnych tradycji w wielokulturowej Europie Środkowo-Wschodniej: znaczenie integracyjne i animacyjne tego obrzędu	285
Олександр Кожолянко , Весільна (сватання) і календарна (Різдво) обрядовість українців, румунів і поляків Буковини	297
Георгій Кожолянко , Буковинське писанкарство кінця XX – початку XXI століття	307
5. Inni wśród Swoich: literatura i sztuka	317
Luzian Geier , Die Czernowitzer Brüder Righetti im Großen Krieg	319

Contents

Spis treści	5
Wprowadzenie	9
Introduction	13
 1. At home among Others: social identity	17
Irena Machaj , Individual identity and new collective social life forms	19
Maria Skab , Life values of Bukovinians from the perspective of the “own – strange” dichotomy	35
Harieta Mareci Sabol , “My neighbor – the Stranger”: images of the Other in Bukovinians’ memories of childhood.....	45
Natalia Kolesnyk , Ethnonyms as one of the means to present the “own – strange” opposition (based on Bukovynian song folklore).....	57
 2. At home among Others: multilingualism	73
Marian Skab , Communication behaviors of Ukrainians in Bukovina from the perspective of using “own” and “foreign” language elements	75
Inna Strilets’ , “Own” and “strange” in Bukovina: Ukrainian-Russian dialogue of cultures from a diachronic perspective.....	85
Karina Stempel-Gancarczyk , “Other” language in “our” tongue: linguistic interference in the dialect of Poles from Moara	91
Maryna Fedoriuk , Comparative empirical image of the usage of addressing forms in oral religious communication (on the basis of Polish and Ukrainian languages)	103
Anna Jorroch , Trilingual Masurian Old Believers in the borderland of languages and cultures	117
Joanna Gorzelana , Familiar or not? About names of Bukovinian ensembles in Poland	131

3. At home among Others: politics and social activism	141
Radu Florian Bruja , Language and consensus in Bukovina from the end of the 19th century to 1940.....	143
Serhii Hakman , Ethnic regions in the Ukrainian-Moldavian-Romanian borderland: ensuring the rights of minority communities in interregional cooperation	155
Aleksander Smoliński , Hotin / Khotyn / Chocim – intersecting point of Romanians', Ukrainians' and Poles' histories	175
Vlad Gafița , The evolution of Romanian parties from Bukovina in the early years of the 20th century	193
George Ostafi , Student organizations in Franz Joseph University of Chernivtsi	223
 4. At home among Others: traditions old and new	 249
Tetyana Tatarchuk , International Folk Festival “Bukovinian Meetings”: back to the roots and partnership without borders.....	251
Krisztina Csibi , The “Bukovinian Meetings” among the Székelys – influence on culture and social life	261
Krzysztof Nowak , From the history of folk festivals in Poland – the “Mountains Week” in Wisła in 1937	269
Irena Kotowicz-Borowy , Malanka as an example of common tradition in multicultural East-Central Europe: integrative and culture-initiating functions of this rite.....	285
Oleksandr Kozholianko , Wedding (matchmaking) and calendar (Christmas) rituals of Ukrainians, Romanians and Poles in Bukovina	297
Heorhiy Kozholianko , Bukovinian Easter-egg-making in the late 20th and early 21st centuries	307
 5. At home among Others: literature and art	 317
Luzian Geier , The Chernivtsi brothers Righetti in the Great War	319

Wprowadzenie

Tytuł tomu *Bukowina. Inni wśród Swoich* przywołuje wieloetniczne tradycje Bukowiny – karpackiej krainy nad Prutem i Seretem, zwanej „Europą w miniaturze”. Takie określenie mówi o zamieszkiwaniu tych terenów przez ludzi różnych wyznań, mówiących w różnych językach, należących do różnych grup etnicznych. Bukowina to pogranicze istniejące od wieków, obszar, na którym od lat zachodzą procesy transgraniczności, wielojęzyczności i przenikania kultur. Na obecny kształt Bukowiny złożył się szereg uwarunkowań natury historycznej, wielka polityka, ale też wybory zwykłych ludzi, którzy zamieszkali w tej przestrzeni i współtworzyli jej pejzaż kulturowy, klimat społeczny oraz codzienność.

Rozwój wielobarwnego społecznie i kulturowo regionu bukowińskiego wiąże się z przejściem tego terytorium przez Austrię w 1774 r. W ten sposób ta najstarsza część Mołdawii (Bukowina) znalazła się wraz z Małopolską i Rusią Czerwoną (które należały do Austrii od 1772 r., tj. od pierwszego rozbioru Polski) w jednym organizmie państwowym. Rządy wojskowe zaprowadzone na Bukowinie przez Austrię trwały do 1787 r., w którym, zgodnie z zarządzeniem cesarza Józefa II, Bukowinę przyłączono do Galicji. Podlegała ona wówczas guberni lwowskiej. Kraj nazywał się cyrkułem bukowińskim lub czerniowieckim, a na jego czele stał starosta rezydujący w Czerniowcach. Po Wiośnie Ludów została ona odłączona administracyjnie od Galicji [Demel 1970: 367]. W 1849 r. Bukowinę podniesiono do rangi księstwa – odrębnego kraju koronnego Cesarstwa Austrii (od 1867 r. – Austro-Węgier) – i nadano jej osobną administrację. Od 1861 r. Bukowina posiadała sejm krajowy w Czerniowcach z flagą i własnym herbem [Biedrzycki 1973: 23], zatwierdzony dekretem cesarskim w grudniu 1862 r.

W wyniku akcji kolonizacyjnej prowadzonej przez władze austriackie, których celem było zagospodarowanie Bukowiny i wykorzystanie jej bogactw naturalnych, region ten stał się swoistą mozaiką etniczną, językową, kulturową i religijną. Jak wynika ze statystyk, na tym relatywnie małym terytorium (10,5 tys. km²) żyli obok siebie ludzie należący do jedenastu grup etnicznych różnej wielkości i deklarujący przynależność do dziewięciu różnych wyznań [Feleszko 1999: 53]. Utrzymanie tej różnorodności wspierane było przez politykę państwa. Artykuł 19 austriackiej ustawy konstytucyjnej z 21 grudnia 1867 r. brzmiał:

Wszystkie narodowości państwa są równouprawnione i każda narodowość ma nienaruszone prawo do zachowania i pielęgnowania swojej narodowości

i swojego języka. Równouprawnienie wszystkich języków używanych w kraju w szkole, urzędzie i życiu publicznym jest uznane przez państwo. W krajach, w których mieszka kilka narodowości, szkoły publiczne mają być tak urządzone, by, nie stosując przymusu uczenia się drugiego języka krajowego, każda z tych narodowości otrzymała odpowiednie środki do kształcenia się we własnym języku [za: Biedrzycki 1973: 76].

Również zawarta w 1910 r. tzw. „Ugoda Bukowińska” gwarantowała wielonarodowy system parlamentarny w regionie. Każda grupa narodowa miała swój udział we władzy i mogła współdecydować o sprawach swego kraju [Czyżewski 1999: 8].

Wspomniane wyżej regulacje prawnoadministracyjne sprzyjały temu, że występowały na tym obszarze codzienne bezpośrednie styczności przedstawicieli różnych światów społecznych, należących do różnych tradycji kulturowych i systemów językowych. Kontakty te, realizujące się na wielu płaszczyznach życia (np. gospodarczej, religijnej, obyczajowej), miały charakter zarówno grupowy, jak i indywidualny. Obok podtrzymywania tradycji przez poszczególne grupy społeczne w toku codziennego życia zachodziły procesy prowadzące do konwergencji w zakresie kultury i języka. „Jeśli na ograniczonej przestrzeni współżyją grupy posługujące się większą ilością języków, zjawisko wielojęzyczności wewnątrz tego typu grupy staje się tak normalne, że jednoznaczna identyfikacja z jednym tylko językiem staje się dla członków tych grup wręcz niemożliwa” [Feleszko 2002: 130]. Mieszkańcy Bukowiny nabywali umiejętności, które dawały możliwość komunikowania się z sąsiadem. Wytwarzała się sytuacja dająca możliwość bycia „swoim” w ramach jednej bukowińskiej wspólnoty, wielorako wewnętrznie zróżnicowanej. Tego rodzaju wzajemne odniesienia oraz postawy towarzyszą ludności zamieszkującej Bukowinę po dzień dzisiejszy.

Od wieków kolejne pokolenia Bukowińczyków żyją razem na jednym terytorium. Dziedziczą po swoich przodkach różnorodne tradycje, język, wyznanie, a jednocześnie umiejętność życia obok lub razem z „Innym” – kimś, kto wyznaje inną religię, mówi innym językiem, zakłada inny strój ludowy, obchodzi swoje święta doroczne i rodzinne. Zazwyczaj Bukowińczycy z tym Innym witają się w jego języku, w jego języku składają życzenia. Każdy „swój” ma wielu bliskich „Innych” – w rodzinie, szkole, na wsi, na ulicy, w miasteczku... W ten sposób mieszkańcy Bukowiny stale pozostają na pograniczu dwóch światów: „swojego” i „innego”. Jak dawniej używają w domu języka przodków, przywiązani są do odziedziczonych po nich obyczajów i tradycji historycznej, ale znają i szanują kulturę swojego „innego” sąsiada.

Dziedzictwo Bukowiny skłania do głębszej refleksji. Poczucie odrębności i wspólnoty należy do najważniejszych wyznaczników tożsamości człowieka. Stanowi ona niezbywalny komponent życia społecznego i podstawę wytyczania granic społecznego świata – „dystynkcji” na „my” i „oni”. Poczucie to przekłada

się na zaangażowanie jednostki w życie zbiorowe oraz solidaryzowanie się (lub nie) z daną zbiorowością i jej przedstawicielami. Tym samym stanowi ważny element spajający grupę. Postrzeganie świata może przyjmować postać dychotomiczną (ścisły podział na swoich i obcych) lub też mieć charakter skalarny. Komunikacja różnic kulturowych może prowadzić do zjawiska dychotomizacji (konflikt lub współzawodnictwo pomiędzy zbiorowościami wiedzie do wzmocnienia podziałów pomiędzy grupami i stereotypów grupowych) lub komplementaryzacji (zróżnicowanie kulturowe uznawane jest za wartość, wyznaczane jest dopełniające się pole komplementarności) [Warmińska 1999: 39]. Poznawcze ujmowanie i rozumienie świata dokonujące się poprzez mentalne porządkowanie go zachowuje ścisły związek z istniejącymi stosunkami społecznymi. Problem ten podnosi C. Geertz, który, badając zmianę społeczną, zwraca uwagę na potrzebę rozróżniania kulturowych i społecznych aspektów ludzkiego życia i traktowania ich jako czynników niezależnie od siebie zmiennych, ale też cechujących się szeregiem wzajemnych współzależności [Geertz 2005: 171].

Jako region pogranicza Bukowina kształtowała się przez setki lat. Na jej współczesny obraz składa się wiele elementów, niekiedy bardzo od siebie odmiennych. Dlatego też przygotowany tom pomyślany został jako zbiór zróżnicowanych spojrzeń na fenomen Bukowiny i szerzej – na problem pogranicza. Autorzy tekstów reprezentują różnorodne dyscypliny naukowe, takie jak językoznawstwo, literaturoznawstwo, historia, politologia, socjologia, etnologia czy historia sztuki. Są oni także przedstawicielami różnych grup narodowych. Do tomu zatytułowanego *Bukowina. Inni wśród Swoich* zaproszono doświadczonych uczonych i młodych badaczy piszących w językach bukowińskich – rumuńskim, ukraińskim, niemieckim, węgierskim i polskim – mając jednak świadomość, że zestawienie to nie wyczerpuje bogactwa językowego historycznej Bukowiny.

Wychodząc z założenia interdyscyplinarności monografii, redaktorzy uporządkowali zbiór artykułów nie według dyscyplin naukowych, lecz według zagadnień, jakich poszczególne teksty dotyczą. Na opracowanie składa się pięć części prezentujących odmienne perspektywy naukowe i spojrzenia na problem „swojskości” i „inności”. Tom otwierają artykuły związane z problemem tożsamości – teoretycznymi i praktycznymi aspektami mentalnego porządkowania świata społecznego, sposobami budowania tych porządków i ich ekspresji. Kolejna część poświęcona jest zagadnieniom funkcjonowania języka w sytuacjach zróżnicowania kulturowego oraz w kontekście wyrażania wspólnoty lub zaznaczania odrębności w relacjach społecznych. Trzecia część dotyczy świata polityki i instytucjonalizowanej działalności społecznej na terenach pogranicza etnicznego. Na czwartą część składają się teksty ukazujące dawne i nowe tradycje – rytuały znane od wieków i ich przemiany oraz nowe wydarzenia, które ulegają instytucjonalizacji i włączaniu w sferę symboliczną zbiorowości. Tom zamyka

esej ze świata literatury i sztuki, poświęcony twórczości i losom znanego bukowińskiego malarza.

Redaktorzy mają nadzieję, że taki różnorodny dobór tekstów i perspektyw pozwoli każdemu czytelnikowi odnaleźć interesujące dla siebie spojrzenie i zainspiruje do refleksji nad tradycją oraz przemianami kultury i relacji międzyludzkich w kontaktach z „Innym”.

Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska

Bibliografia

- Biedrzycki E., 1973, *Polacy na Bukowinie*, Kraków.
- Czyżewski K., 1999, *Bukowina po stronie dialogu*, w: K. Feleszko (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Sejny.
- Demel J., 1970, *Historia Rumunii*, Wrocław.
- Feleszko K., 1999, *O legendzie bukowińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych)*, w: K. Feleszko (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Sejny.
- Feleszko K., 2002, *Regiony wielonarodowe jako problem badawczy*, w: K. Feleszko, *Bukowina moja miłość...*, t. 1, A. Żor (red.), Warszawa.
- Geertz C., 2005, *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, przekł. M. M. Piechaczek, Kraków.
- Warمیńska K., 1999, *Tatarzy polscy: tożsamość religijna i etniczna*, Kraków.

Introduction

The title of the book is *Bukovina: at home among Others* and it evokes associations with the multiethnic traditions of Bukovina – a Carpathian land near the Pruth and Seret rivers, called a “Europe in miniature”. This definition indicates that these areas were settled by people of different faiths, speaking different languages and belonging to different ethnic groups. Bukovina has existed as a borderland for centuries; and is an area where transboundary processes, multilingual situations and cultural interpenetration have persisted for years. The present shape of Bucovina is a result of a number of historical circumstances: not only “Big Politics”, but also the choices of ordinary people who have lived in this area and co-created its cultural landscape, social climate and everyday life.

The development of a socially and culturally variegated Bukovina region is related to the acquisition of its territory by Austria in 1774. Thereby the oldest part of Moldavia (Bukovina) along with Lesser Poland and Red Ruthenia (which had belonged to Austria since 1772, i.e. since the first partition of Poland) became one political entity. The military administration established in Bukovina by Austria lasted until 1787, when, according to the decree of Emperor Joseph II, Bukovina was attached to Galicia. It was incorporated to the Lviv province. The country was called Bukovinian or Chernivtsi district and was headed by a starosta, who resided in Chernivtsi. After the Spring of Nations it was administratively separated from Galicia [Demel 1970: 367]. In 1849 Bukovina was elevated to a Duchy – a separate crown land of the Austrian Empire (since 1867 – the Austro-Hungarian Empire), and was accordingly granted a separate administration. From 1861 Bukovina had a regional parliament in Chernivtsi, along with its own flag and coat of arms [Biedrzycki 1973: 23], which was approved by the imperial decree in December 1862.

As a result of colonization carried out by the Austrian authorities to develop Bukovina and exploit its natural resources, this region became a kind of ethnic, linguistic, cultural and religious mosaic. According to statistics, in this relatively small area (10.5 thousand sq. km) people belonging to eleven ethnic groups of different sizes and declaring membership to nine different confessions lived together [Feleszko 1999: 53]. Maintaining this diversity was supported by state policy. Article 19 of the Austrian Constitutional Law of December 21, 1867 stated:

All the races¹ of the state shall have equal rights, and each race shall have the inviolable right of maintaining and cultivating its nationality and language. The state recognizes the equality of the various languages in the schools, public offices, and in public life. In the countries populated by several races, the institutions of public instruction shall be so organized that each race may receive the necessary instruction in its own language, without being obliged to learn a second language [Dodd 1909: 74].

The so-called “Bukovinian Compromise”, signed in 1910, also guaranteed a multi-national parliamentary system in the region. Each ethnic group had its share in power and could co-decide about matters of their country [Czyżewski 1999: 8].

The above-mentioned executive and judicial regulations were favorable to direct everyday contacts between representatives of different social worlds, belonging to the different cultural traditions and language systems of the territory. These contacts, which were present in many areas of life (e.g. economic, religious, everyday), were both of a group and of an individual nature. Not only the maintenance of their traditions by the different social groups, but also processes leading to the convergence of culture and language were part of everyday life. “If groups of people speaking many different languages coexist in a confined area, the phenomenon of multilingualism within this type of group becomes so normal that unambiguous identification with only one language becomes impossible for the members of these groups” [Feleszko 2002: 130]. The residents of Bukovina gained skills that allowed them to communicate with their neighbors. It was quite possible to feel like a “friend” to every member of a common but so internally diverse Bukovinian community. These kind of mutual relations and attitudes characterize Bukovinian society to the present-day.

For centuries the successive generations of Bukovinian people have lived together in the same territory. They have inherited from their ancestors diverse traditions, language, religion and also the ability to live next to or together with the “Other” – with someone who is of a different religion, speaks a different language, wears a different national dress, and celebrates their own, distinct annual and family holidays. Usually Bukovinian people not only welcome the “Other” in his or her language, but also wish them well in it. Each Bukovinian has many people close to him or her who are “Others” – in their family, at school, in their village, on their street, in town... In this sense, the people of Bukovina are living on the border of two worlds: “their own” and that of the “Others”. They use the language of their ancestors at home and remain devoted to customs and historical traditions inherited from them, but they also know and respect the culture of the “Other”: their neighbor.

¹ On the difficulties posed for English speakers by the German word *Volksstamm* and the consequences thereof, see: Franzinetti 2016.

Bukovina's heritage inclines one to deeper reflection. The senses of separateness and togetherness are the most important determinants of human identity. They are integral components of social life and the basis for the demarcation of the social world – they condition the distinction between “us” and “them”. These identifications have an influence on the individual's involvement in collective life and identification with a given group and its representatives (or the lack thereof). In short, this is an essential component of group bonding. The world can be seen in a dichotomous way (strict division into one's own group and strangers), or in a scalar one. The communication of cultural differences can lead to the phenomenon of dichotomization (conflict or competition between communities leading to the strengthening of divisions among groups and the appearance of group stereotypes) or to complementarization (whereby cultural diversity is considered a value) [Warmińska 1999: 39]. Cognitive apprehension of the world and understanding thereof are possible as a result of mental organizing and are closely associated with existing social relations. C. Geertz raises this problem when, studying social change, he draws attention to the need to distinguish between the cultural and social aspects of human life and to treat them as independently variable factors, but also characterized by a measure of mutual interdependence [Geertz 1973: 144].

As a borderland, Bukovina developed over hundreds of years; its modern image is comprised of many elements, sometimes very different from one another. Therefore, this book is consciously formed as a collection of diverse views on the phenomenon of Bukovina and, further, on the problem of the borderland. The authors of the texts represent a variety of disciplines, such as linguistics, the study of literature, history, political science, sociology, ethnology, and the history of art. They are also representatives of various ethnic groups. We invited as co-authors of *Bukovina. At home among Others* experienced academics and young researchers writing in the various languages spoken in Bukovina (Romanian, Ukrainian, German, Hungarian and Polish), albeit we are well aware of the fact that this set does not exhaust the linguistic wealth of historical Bukovina.

Wishing to create a truly interdisciplinary monograph, the editors have arranged the articles not by academic disciplines, but on the basis of the issues discussed in particular texts. The book consists of five parts, presenting different scientific perspectives and views on the problem of “ownness” and “otherness”. It opens with articles related to the problem of identity – theoretical and practical aspects of mental ordering of the social world, ways of building these orders, and their expression. The next part is devoted to how language operates in situations of cultural diversity and in the context of expressing community and marking distinction in social relations. The third part touches upon the issue of the world of politics and of institutionalized social activity in an ethnic borderland. In the fourth part can be found texts highlighting both old and new traditions, including rituals known for centuries, the new variations thereof, and new events which are being

gradually institutionalized and introduced into the collective symbolic sphere. The book is concluded with an essay from the world of literature and art, dedicated to the creative work and fates of a Bukovinian artist.

The editors hope that such a varied selection of texts and perspectives will enable every reader to find an interesting perspective and be inspired to reflect on tradition and on the transformation of culture and interpersonal relationships brought about by contact with the “Other”.

Radu Florian Bruja, Helena Krasowska, Magdalena Pokrzyńska

Bibliography

- Biedrzycki E., 1973, *Polacy na Bukowinie*, Kraków.
- Czyżewski K., 1999, *Bukowina po stronie dialogu*, in: K. Feleszko (ed.), *Bukowina po stronie dialogu*, Sejny.
- Demel J., 1970, *Historia Rumunii*, Wrocław.
- Dodd W. F. (ed.), *Modern constitutions*, vol. 1, Chicago.
- Feleszko K., 1999, *O legendzie bukowińskiej – prozą (czyli kilka pojęć socjologicznych)*, in: K. Feleszko (ed.), *Bukowina po stronie dialogu*, Sejny.
- Feleszko K., 2002, *Regiony wielonarodowe jako problem badawczy*, in: K. Feleszko, *Bukowina moja miłość...*, vol. 1, A. Żor (ed.), Warszawa.
- Franzinetti G., 2016, *The historical lexicon of nationalism: ethnicity, ethnos, race, Volksstamm: historical footnotes*, “Colloquia Humanistica”, no. 5.
- Geertz C., 1973, *Interpretation of cultures: selected essays*, New York.
- Warمیńska K., 1999, *Tatarzy polscy: tożsamość religijna i etniczna*, Kraków.

1.

**INNI WŚRÓD SWOICH:
TOŻSAMOŚĆ SPOŁECZNA**

**AT HOME AMONG OTHERS:
SOCIAL IDENTITY**

Irena Machaj
Uniwersytet Szczeciński
irena.machaj@wp.pl

Tożsamość jednostki a nowe kolektywne formy społeczne

Individual identity and new collective social life forms

Różnicowanie strukturalne i pluralizm kulturowy polskiego społeczeństwa

Od ponad dwudziestu pięciu lat, czyli od rozpoczęcia przemian ustrojowych (1989 r.), socjologowie nieustannie monitorują wielopłaszczyznowe przeobrażenia polskiego społeczeństwa. Ten systematyczny ogląd wiąże się z dwojakiego rodzaju pytaniami, które zarazem wyznaczają dwie swego rodzaju alternatywne optyki poznawcze występujące w obrębie tego nurtu naukowo-badawczego w polskiej socjologii. Z jednej strony, ponawiane są pytania o pewne stałe, regularne i systematycznie działające czynniki, które stanowią o swoistej dla Polski ścieżce przemian cywilizacyjnych i kulturowych, za sprawą których owe przeobrażenia zachowują swoją określoną logikę. Z drugiej zaś – inni socjologowie obserwujący przemiany ustrojowe stawiają pytania o osobliwości, a zatem o specyficzne cechy charakteryzujące i wyróżniające przebieg polskiej transformacji systemowej. Pewni badacze opisują zatem te procesy przemian z intencją odnalezienia głównego nurtu przekształceń, inni zaś prowadzą prace studyjne skoncentrowane na zjawiskach mniejszej skali i o dużym zróżnicowaniu wewnątrz danego ich rodzaju [Kolasa-Nowak A. 2010].

W obu podejściach obecne są pytania nie tylko o przebieg, kształt i charakter przemian badanego obszaru społecznej rzeczywistości, ale i o problemy ujawniania sił i czynników warunkujących obserwowane zmiany systemowe i przeobrażenia w jego obrębie. Oczywiście istotną wagę przywiązuje się tutaj do klasycznego dla socjologii, a obecnie z całą mocą stawianego przed badaczami zadania wyjaśniania przebiegu zjawisk społecznych. Uznaje się, że w oparciu o zidentyfikowane uwarunkowania umożliwi się, oczywiście z pewnym ryzykiem błędu, antycypowanie przyszłych stanów rzeczy, a zatem pojawi się możliwość określania kształtu danego obszaru życia społecznego w przyszłości. W tej – coraz

mocniej obecnej – perspektywnej orientacji badawczej socjologów ważny jest również katalog możliwych i realnych zmian w świadomości społecznej Polaków, a zwłaszcza w ich systemach wartości.

Budowaniu nowego ładu gospodarczego (opartego na wolnym rynku), politycznego (zasadającego się na zasadach demokracji) i społecznego (wyrastającego z wolności i podmiotowości jednostek) przyświecała od początku idea pluralizmu szeroko rozumianego. Stała ona w wyraźnej opozycji wobec aksjonormatywnych priorytetów systemu socjalistycznego, w którym porządek społeczny wywodził swoje realizacje z ogólnej zasady jednorodności i daleko idącego podobieństwa. Jednorodność poprzedniego systemu w płaszczyźnie struktury społecznej oznaczała kontrolowanie przez państwo różnic w położeniu społecznym jednostek oraz ograniczanie rozpiętości społeczno-ekonomicznego usytuowania warstw społecznych, natomiast w płaszczyźnie kulturowej zasadzała się ona na eliminowaniu różnic w wyposażeniu i w dostępie do dóbr kultury. Jednorodność (mono-) w wielu wymiarach musiała ustępować na rzecz różnorodności, również w wielu płaszczyznach. Jednocześnie pozytywna waloryzacja towarzyszyła wszelkim odmianom pluralizmu, a zwłaszcza jego kulturowemu wariantowi. U. Hanners podaje siedem argumentów na rzecz różnorodności, z których pierwszy wskazuje na:

hołdowanie zasadzie niczym nieograniczonej kreatywności rodzaju ludzkiego. Kolejnym argumentem jest odwołanie się do zasad sprawiedliwości oraz prawa do samostanowienia. Jeszcze innym sposobem patrzenia na ów problem jest traktowanie różnorodności kulturowej jako korzystnej dla procesu adaptowania się ludzkości do sytuacji coraz to bardziej ograniczonych zasobów środowiska naturalnego. Po czwarte, można argumentować, że różnorodność kulturowa neutralizuje zależnościowe powiązania polityki z gospodarką. Po piąte, możemy się odwołać do estetycznego stanowiska postulującego dostrzeganie piękna w istnieniu różnorodności. Po szóste, kulturowa różnorodność stanowi wyzwanie intelektualne będące autoteliczną wartością. Po siódme, fakt istnienia różnorodności dostarcza wiedzy na temat sprawdzonych sposobów radzenia sobie z problemami w różnych warunkach [Hanners 2006: 709].

W wielowariantowym pluralizmie autor widzi zatem czynnik, który generuje zmiany rozwojowe tak jednostek, jak i zbiorowości społecznych. Oczywiście każdy z argumentów ma również swoje ograniczenia, które autor szeroko przedstawił i przedyskutował, niemniej jednak jego zdaniem waga pozytywnych konsekwencji występowania różnorodności kulturowej w społeczeństwie decydowała i nadal decyduje o przewadze ujmowania jej jako pożądanego faktu społecznego.

Z aksjonormatywnego punktu widzenia budowanie w Polsce społeczeństwa pluralistycznego oparto na przyjmowaniu wolności oraz samostanowienia jako dwóch podstawowych i naczelných wartości. Z tej racji stawały się one obecne

we wszystkich płaszczyznach życia społecznego: w systemie gospodarczym, politycznym i kulturowym. Zarówno wolność, jak i samostanowienie odnoszą się równie dobrze do jednostek, jak i do grup o różnej genezie oraz różnych funkcjach społecznych. Należy podkreślić, że te wartości były i są nadal:

- postulowane – były one intensywnie propagowane i realnie wspierane przez państwo oraz różne agendy niepubliczne (np. Kościół katolicki, media, międzynarodowe organizacje), szczególnie silnie zwłaszcza w pierwszym okresie transformacji; w społecznej świadomości nabierały one w coraz większym zakresie charakteru wartości rozumianych jako obiekty godne pożądania,
- uznawane – wraz z upływem czasu nabierały one takiego charakteru w coraz szerszym zakresie w różnych warstwach i środowiskach społecznych, w społecznej świadomości osiągały status realnych i możliwych do osiągnięcia,
- realizowane – w porównaniu z dwiema poprzednio wymienionymi kategoriami wartości tak rozumiane relatywnie słabiej się zakorzeniają i są obecne w mniejszym zakresie społecznym, w różnych kategoriach strukturalnych polskiego społeczeństwa odmienna była bowiem (i nadal jest) gotowość do korzystania z praw do swobody i stanowienia o swoim losie. Odmienna jest również gotowość i zdolność do systematycznego uczenia się wdrażania obu wartości oraz wypracowywania praktyk sprzyjających ich realizowaniu.

Należy zwrócić uwagę, że z wolnością oraz samostanowieniem są skojarzone inne, pokrewne wartości. Ich osobliwość polega na tym, że mogą one być realizowane tylko w warunkach występowania w określonym stopniu i zakresie dwóch wartości naczelnych. Jednak ze względu na trwałą obecność oraz zasięg konsekwencji, jakie pociąga za sobą ich występowanie, wśród wartości pokrewnych/skorelowanych z wolnością i samostanowieniem trzeba wskazać:

- podmiotowość społeczną (ujmuje relację działań ze strukturą),
- innowacyjność (ujmuje ona strukturalny aspekt zmiany),
- kreatywność (ujmuje ona działania jako aspekt zmiany).

Każda z tych wartości z osobna, ale i razem wzięte, w realizacjach oznaczają przekraczanie granic i barier, które były dotąd silnie strukturalnie i kulturowo określone. Sprzyjają one zatem wprowadzaniu zmian społecznych różnego rodzaju. W ramach realizacji wartości naczelnych kwestionowanie tych granic przejawia się w działaniach niekonwencjonalnych i niestandardowych, czyli w szeroko rozumianych działaniach dewiacyjnych w stosunku do dominujących i obowiązujących wzorów społeczno-kulturowych. Trzeba podkreślić, że wraz z upływem czasu następuje dyferencjacja społeczna, sukcesywnie narasta wielość i różnorodność strukturalna oraz kulturowa polskiego społeczeństwa. Badania socjologiczne ujawniają obecność elementów ładu „przeszłego”, odchodzącego oraz elementów ładu „nowego”, następującego [Kojder 2007]. Z całą mocą trzeba podkreślić, że zmiany następują nie skokowo, ale ewolucyjnie, przy czym w tych procesach istotnie zaznacza się systematyczne działanie reguły, którą można nazwać mechanizmem różnicowania społecznego.

Samostanowienie i towarzyszące mu wartości podmiotowości, innowacyjności oraz kreatywności społecznej osłabiają przywiązanie do działających dotąd tradycyjnych, konwencjonalnych wartości i norm. Trzeba podkreślić, że poza przemianami społeczno-kulturowymi generowanymi zmianą systemową (już w słabym stopniu obecnymi w drugiej dekadzie XXI wieku) oraz konsekwencjami przeobrażeń transformacyjnych (te zaznaczają się mocniej) polskie społeczeństwo podlega oddziaływaniu procesów cywilizacyjnych i kulturowych o globalnym zasięgu. Istotnemu wzmocnieniu ulegają one wraz z zacieśnianiem związków Polski z państwami Unii Europejskiej po 2004 r., czyli wraz z likwidowaniem barier ograniczających przemieszczanie się ludzi oraz ich wytworów społeczno-kulturowych w przestrzeni fizycznej, a także ich zagnieżdżaniem się w obszernym świecie znaczeń i symboli podzielanych we wspólnocie europejskiej. W tym kontekście można sięgnąć do radykalnej w swojej wymowie tezy, którą sformułował G. Lipovetsky. Mówi on o następującej współcześnie zmianie samej istoty tego, co społeczne. Obserwujemy ją w społeczeństwie, które „stałe poszerza sferę autonomii podmiotowej, zwiększa zróżnicowanie między jednostkami, pozbawia najważniejszego sensu zasady regulujące współżycie społeczne i unieważnia jedność stylów życia i opinii” [Lipovetsky 2008: 393]. Mamy zatem do czynienia ze wzrostem roli i rangi społecznych walorów jednostki, które z racji ich osadzenia (by nie powiedzieć – charakteru nosiciela) stają się coraz bardziej różnorodne przy jednoczesnym redukowaniu grupowego odniesienia (nosicielstwa) dla rozumienia tego, co społeczne. W myśl takiego pojmowania „społeczne” przestaje być durkheimowskim faktem społecznym, dla istoty tego, co społeczne, nie ma bowiem znaczenia akceptacja i obiektywizacja danego wytworu w obrębie grupy. Współcześnie przemiana sensu tego, co „społeczne”, idzie w kierunku tego, co „pracuje, operuje” poprzez aktywności jednostki odnoszące się do innych, a nie poprzez odnoszenie do wytworów wspólnych i podzielanych w zbiorowości.

Badacze przemian kulturowych w Polsce wskazują na występowanie co najmniej dwóch tendencji o zasięgu ogólnym. Pierwsza tendencja zasadza się na osłabianiu wartości kolektywistycznych na rzecz indywidualistycznych. Istotnie wzrasta ranga np. autoekspresji, uzyskiwania podziwu (bo nie szacunku innych), satysfakcji z własnej aktywności, demonstrowania inności, dążenia do uznania swojej odmienności, ochrony środowiska naturalnego... [Jasińska-Kania 2003, 2007; Ziółkowski 2008; Ziółkowski, Koralewicz, 2003]. Istotną rolę odgrywają tutaj procesy wyzwalania się jednostek spod dominacji grup (np. rodzinnych, zawodowych, terytorialnych), które dotąd spełniały ważne funkcje definiowania świata, określania sensu życia oraz ról jednostki w różnych relacjach i kontekstach społecznych. Strukturalna i towarzysząca jej świadomościowa emancypacja jednostek bezwzględnie i kategorycznie generuje problemy z pojmowaniem i rozumieniem siebie jako podmiotu społecznego. Badania socjologiczne pokazują narastające napięcia psychiczne oraz społeczne generowane problemami z poznawczym ujmowaniem siebie, z jakimi borykają się współcześni Polacy. Moż-

na mówić wręcz o obsesji tożsamości wśród jednostek, ale i o społecznej presji kreowania przez nie tożsamości. Formułowane są tezy o przybieraniu w Polsce przez indywidualizm postaci skrajnej, ocierającej się o egoizm jednostek w bezwzględnym dążeniu do realizacji własnych celów i interesów. Tę postać indywidualizmu wiąże się z wczesnymi fazami kapitalizmu wolnorynkowego, w którym konkurencja, rywalizacja i sukces materialny jednostki były uznawane za dobry wskaźnik efektywności systemu. Z tego punktu widzenia w Polsce mamy do czynienia z relatywnie wczesnymi fazami kształtowania się wartości indywidualistycznych, co oznacza, że będzie się nasilać wskazany wyżej trend przechodzenia od kolektywistycznych do indywidualistycznych wartości.

Druga tendencja dotyczy osłabiania wartości materialistycznych na rzecz wartości postmaterialistycznych [Inglehart 1997: 2006]. Obserwuje się słabnięcie znaczenia i zasięgu uznawania wartości materialistycznych, a wzrastanie społecznego uznawania wartości postmaterialistycznych. W tym miejscu należy sięgnąć do dwóch interesujących hipotez sformułowanych przez Ingleharta, które doprecyzowują społeczną istotę owej ogólnej tendencji przemian. Pierwszą z nich nazwał on hipotezą niedoboru, a mówi ona, że obiekty powszechnie dostępne tracą swój charakter wartości społecznie pożądanych, a obiekty deficytowe, które z tej racji stają się relatywnie trudno dostępne, wymagające większego wysiłku dla ich osiągnięcia, nabierają wówczas charakteru wartości społecznych. A zatem pula obiektów społecznie cenionych, które stają się przedmiotami pożądania i zabiegów zmierzających do ich osiągnięcia, jest zasadniczo warunkowana ich dostępnością: im mniejsza jest ich dostępność, tym bardziej są one cenione i pożądane. W tej hipotezie jest pokazany zasadniczy mechanizm ewolucji systemów wartości, która współcześnie przebiega od wartości materialistycznych, relatywnie dostępnych w szerokim społecznym zakresie, ku wartościom postmaterialistycznym, relatywnie trudno dostępnym, co nadaje im atrakcyjność i wzbudza działania nakierowane na ich zdobycie. Natomiast hipoteza druga mówi o tym, że w społeczeństwie przemiany wartości następują w rytmie międzygeneracyjnym, a nie wewnątrzpokoleniowym, co można by wyprowadzić z piramidy potrzeb Masłowa (prosto interpretując ją jako przemianę wartości następującą mechanicznie w obrębie jednego pokolenia), wraz z zaspokojeniem przez jego przedstawicieli potrzeb o materialistycznym charakterze. Należy ją rozumieć w taki sposób, że to dopiero w pokoleniu dzieci mogą zachodzić procesy uznawania wartości odrębnych od tych, które podlegały uznawaniu w pokoleniu rodziców. Przemiany wartości są zatem mocno wpisane w rytm zmiany pokoleń, a nie w rytm wewnątrzpokoleniowych przemian aksjologicznych. W obrębie jednego pokolenia nie odnotowuje się radykalnej zmiany wartości, jaką jest następowanie wartości postmaterialistycznych w miejsce materialistycznych. Ten proces przemian wartości zasada się na wzroście siły działania potrzeb tożsamościowych, co jest skorelowane z osłabianiem wartości kolektywistycznych, o czym wyżej wspomniałam.

Tożsamość jako problem społeczny

Zagadnienia tożsamości społecznej i ich popularność we współczesnej socjologii są odpowiedzią nauki na problemy dotyczące współczesnego człowieka w skali jego indywidualnego funkcjonowania, poruszania się jednostki w różnorodnych układach zbiorowych, takich jak rynek pracy, zbiorowości lokalne czy społeczność europejska. Istotne są tutaj również działania samych struktur społecznych, takich jak państwo, naród czy zbiorowości wyznaniowe. Z. Bokszański zwraca uwagę na przemiany relacji między tym, co „indywidualne”, a tym, co „zbiorowe”. W przeszłości odwoływanie się do zbiorowości stanowiło podstawową płaszczyznę zaspokajania potrzeb indywidualnych. Dzisiaj przeciwnie – coraz szersze kręgi społeczne przekonują się, niekiedy w bolesny sposób, że przyszłość jednostki coraz mniej zależy od losów zbiorowości. Rozwiązywanie indywidualnych problemów i zaspokajanie potrzeb coraz trudniej jest wiązać z działaniami zbiorowymi [Bokszański 2005: 26]. O losie jednostki, jej powodzeniach lub porażkach coraz bardziej i coraz częściej decyduje ona sama. We współczesnym społeczeństwie jednostka jest skazana na samodzielność oraz autonomiczne określanie priorytetów swojej egzystencji, a także swojej codziennej aktywności.

Należy również zwrócić uwagę na niespotykaną w historii społeczeństw dynamikę życia i nasilanie się zmian społecznych zachodzących w krótkim czasie, np. w jednym pokoleniu czy nawet dekadzie [Melchior 1993]. W tej dynamice już teraz badacze upatrują tworzenia się nowego rodzaju społeczeństwa [Bokszański 1999]. Z Bauman dowcipnie zauważył, że zagadnienia, którym nauka poświęca wiele uwagi, zwykle są w życiu społecznym tym, co się zepsuło, i co z racji swojej niesprawności stanowi kłopot i przykuwa uwagę zarówno badaczy, jak i praktyków społecznych [Bauman 1993]. W świetle tej tezy owo „zepsucie się” tożsamości nie jest jednak efektem działania jakiegoś jednego, ściśle określonego sprawcy czy czynnika, ale stanowi skumulowany wynik oddziaływania wielu źródeł i okoliczności, mnogości sił sprawczych generujących w szerokiej skali społecznej problemy tożsamości we współczesnym świecie.

Socjologiczne pytania o tożsamość są formułowane nie tylko w odniesieniu do jednostek, ale i wobec różnorodnych kolektywnych form społecznych, które borykają się z kwestią samookreślenia. W każdym wypadku, zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym, tożsamość jest ujmowana przez socjologów ze względu na to, że jest to przede wszystkim problem dla podmiotu. Sam sobie zadaje on to pytanie i sam siebie stawia przed koniecznością znalezienia na nie odpowiedzi. Różny może być stopień uświadamiania sobie przez podmiot problemu własnej tożsamości; od tylko intuicyjnego poczucia niejasności i niedookreśloności siebie aż do pełnej świadomości niewiedzy „kim jestem”, braku definicji siebie samego i poczucia totalnego zagubienia w świecie. Niemniej jednak to podmiot sam kieruje to pytanie wobec siebie. Odpowiedź na pytanie „kim jestem” oznacza uzyskanie określonej świadomości siebie samego, zdobywanie pewnej wiedzy

o sobie, konstruowanie samowiedzy, samoświadomości, definicji siebie samego. Ten problem dobrze ilustruje wypowiedź B. Synaka, który tak konkluduje swoje badania kaszubskiej tożsamości:

Spółeczność kaszubska końca XX wieku podlega ważnym, choć powolnym, przeobrażeniom świadomościowym w sferze kulturowo–etnicznej. Zasadniczy kierunek tych zmian polega na stopniowym przechodzeniu Kaszubów od biernego, bezrefleksyjnego trwania przy własnej ojcowiznie, jej kulturze i wartościach – do bardziej aktywnego poszukiwania i pogłębiania tożsamości jednostkowej i grupowej; od etniczności tradycyjnej opartej na zasiedzialości, „przyjęciu do wiadomości” przynależności grupowej i bezwładnym podporządkowaniu się narzuconemu stereotypowi do tego, co zbliżone jest do nowej etniczności, wyrażającej się w coraz bardziej pozytywnym wizerunku grupowym, w naturalnej i umiarkowanej dumie kaszubskiej, w bardziej intencjonalnych wyborach i świadomym rozumieniu własnej odrębności [Synak 1998: 238–239].

Wprawdzie autor mówi o tożsamości etnicznej Kaszubów, niemniej jednak wskazuje na pewien ogólniejszy mechanizm. Podkreślając przemiany tożsamości i przechodzenie od bezrefleksyjnego przejmowania grupowo ukształtowanego wizerunku do obrazu opartego na świadomym wyborze w rozumieniu siebie jako Kaszuba, kładzie akcent na proces stawania się podmiotem wraz z nabywaniem świadomości siebie opartej na samodzielnie przeprowadzanych wyborach. Podmiotowy sens tożsamości społecznej akcentuje zatem sprawczą funkcję, uzyskiwanie świadomości i autoświadomości przez aktywnie i autonomicznie rozpoznający siebie obiekt. Działa on refleksyjnie wobec siebie samego jako istoty społecznej.

Na szczególną uwagę zasługuje tutaj aspekt ujmowania siebie jako „istoty społecznej”. W autoświadomości zawiera się więc odnoszenie siebie do struktur społecznych rozumianych jako relacje i zależności o charakterze zarówno aksjologicznym, instytucjonalnym, jak i dostępu do różnorodnych dóbr podlegających podziałowi społecznemu [Sztompka 1989; 1990; Machaj 1994]. W odniesieniu do grup i zbiorowości K. Kwaśniewski zaznacza, że „Tożsamości zbiorowe występują tylko w związku z jakąś konkretną zbiorowością ludzką, mającą wewnętrzne powiązania i własne interesy, własną podmiotowość społeczną” [Kwaśniewski 1986: 14]. Autor jednoznacznie zwraca uwagę na to, że o tożsamości danej zbiorowości można mówić tylko wówczas, gdy jest ona podmiotem społecznym. Oznacza to, że jest ona uczestnikiem życia społecznego podejmującym określone działania – co więcej – w określonym otoczeniu strukturalnym, dla którego jej aktywność nie jest obojętna. O autorskim, a zarazem twórczym charakterze tożsamości można wnosić również ze stosowania takich określeń jak „porzucanie tożsamości”, „tożsamość na sprzedaż”, „podtrzymywanie” czy też „ochrona tożsamości”.

Scharakteryzowane wyżej dwie właściwości ujmowania tożsamości społecznej, czyli świadomościowy wymiar oraz podmiotowe podejście, należy dopełnić jeszcze jednym walorem. Jest nim relacyjny charakter tożsamości społecznej.

Niezależnie od tego, czy przedmiotem uwagi uczynimy tożsamość jednostki, czy też grupy lub zbiorowości, samorozpoznanie i samowiedza podmiotu są budowane na podstawie koncipowanych przez niego relacji, w jakich pozostaje on z innymi, ze swoim zewnętrznym otoczeniem społecznym. Może być ono rozumiane jako pojedynczy ludzie, ich zbiory, zbiorowości, a także ich klasy. W procesach rozpoznawania siebie i świata podmiot łączy ze sobą różnorodne obiekty społeczne we własnej świadomości. „Przez wybory i kombinacje, ze wspólnej przędzy dóbr kulturowych tka się odrębne i niepodobne do siebie tożsamości [Bauman 1997: 61]. W gruncie rzeczy o istocie tożsamości podmiotu stanowią ustalone przez niego relacje i konteksty, w jakich świadomościowo umieszcza on siebie. Mówiąc o konstruowaniu relacji, mam na myśli nie tyle i nie tylko transponowanie do własnej świadomości pewnych związków o charakterze obiektywnych współzależności, w jakie jest on uwikłany w życiu zbiorowym, które kwalifikujemy jako stosunki społeczne podmiotu, ile wyznaczanie przez podmiot jego różnorodnych afiliacji, a także dystansów społecznych wobec innych, o świadomościowym oraz symbolicznym charakterze.

Tożsamościowe mechanizmy przeobrażeń relacji społecznych

Należy podkreślić wagę wyznaczania przez podmiot jego relacji społecznych. W procesach konstruowania tożsamości podmiot przede wszystkim definiuje właściwości, które odróżniają go od innych. Są one podstawą jego tożsamości osobistej [Ziller 1964]. Natomiast społeczna tożsamość podmiotu jest konstytuowana przez procesy kategoryzacji i identyfikacji. Różnicowanie, czyli świadomościowa identyfikacja różnic między „ja” a „nie ja”, jest obecne na etapie kategoryzacji społecznych. Percepcyjne wyłanianie przez jednostkę jej podobieństw do innych stanowi o identyfikacji społecznej. „Zespół społecznych identyfikacji, którymi posługuje się osoba w definiowaniu siebie, nazwiemy jej tożsamością społeczną. [...] Kategoryzacje określają, czym jest, i czym nie jest osoba” [Turner 1992: 84]. Tożsamość społeczna podmiotu jest zatem takim jego samorozpoznanie, które pozostaje w ścisłym związku z wiedzą podmiotu o innych; jest obrazem siebie sprzężonym z posiadanymi obrazami innych. Owi inni rysują się w świadomości podmiotu za sprawą przeprowadzanych przez niego porównań społecznych. To właśnie porównania pozwalają na dookreślenie klas tych, którzy są podobni, oraz tych, którzy są niepodobni, a więc istotnie różni od poznającego siebie podmiotu. Jednak „Najważniejszym układem odniesienia dla porównań między własną osobą a innymi ludźmi nie są enigmatyczni Inni, lecz inni, o których jednostka może powiedzieć My, czyli własna grupa odniesienia” [Kwiatkowska 1999: 115].

Mechanizm porównań społecznych, stanowiący podstawę budowy tożsamości przez podmiot, umożliwia poznawcze wydobywanie z rzeczywistości społecznej

zbiorów takich innych, którzy są mu społecznie bliscy i ważni, a przez to są oni znaczący dla obrazu siebie. Równocześnie poznawczo wydobywa on takich innych, których kwalifikuje on jako „nie my”. Są oni również ważni w rozpoznawaniu siebie. Samowiedza podmiotu ma stricte społeczny charakter, albowiem to on w procesach poznawczych posługuje się kryteriami społeczno-kulturowymi. W następstwie ich stosowania wchodzi one do mentalnego obrazu siebie, jak również do świadomościowej mapy świata społecznego podmiotu. W tym miejscu należy wyraźnie zaznaczyć, że w obrębie problematyki tożsamości społecznej spotykają się przeobrażenia społeczeństwa z przeobrażeniami jednostek jako jego elementarnych części. Współzależność obu tych stron generuje szczególnie dotkliwie odczuwany przez jednostkę ból decyzji i ciężar odpowiedzialności za nie. Tożsamość jest takim profilowaniem pojmowania siebie, które czyni jednostkę zdolną do rozwiązywania „jej problemów” interakcyjnych, przez co umożliwia jej efektywne radzenie sobie z trudnościami napotykanymi w życiu społecznym.

U podstaw tożsamości jednostki leżą procesy kategoryzacji społecznych [Turner 1992]. Postrzeganie siebie dokonuje się za pomocą operowania przez jednostkę abstrakcyjnymi kategoriami społecznymi. Są one kryteriami, czy raczej aspektami, ze względu na które definiuje ona siebie. Pojmowanie siebie przez jednostkę również jest ściśle związane z jej sposobem percypowania innych. Oba procesy – pojmowania siebie oraz rozpoznawania innych – dokonują się równolegle, rzecz można, że zachodzą na jednej osi. Chodzi tutaj nie tylko o stosowanie tych samych aspektów w ujmowaniu siebie i innych, ale i o paralelność głębokiego pojmowania siebie oraz świata zewnętrznego. Problem dotyczy zatem współzależności rozumienia świata, jego istoty i zasad rządzących życiem społecznym z równie głębokim rozumieniem siebie samego oraz natury związków, w jakich jednostka pozostaje z innymi.

Kategoryzacje spełniają dwie uzupełniające się funkcje. Są one mechanizmem strukturalizacji świata społecznego jednostki, co oznacza, że umożliwiają one uporządkowanie zewnętrznej rzeczywistości społecznej według zasad rozumianych przez jednostkę. Równocześnie pozwalają one na poznawcze wzajemne ułożenie obszarów „ja” przez świadomy siebie podmiot. Trzeba podkreślić, że zachodzą tutaj również procesy upodabniania społecznego polegające na percypowaniu przez jednostkę jej podobieństwa do pewnych obiektów w ramach szeroko rozumianych innych i otoczenia społecznego. Z owym upodabnianiem sprzęgnięte są mechanizmy identyfikacji, przy czym, jak zaznacza J. Reykowski „identyfikacja może występować w dwojakiej formie: postrzeganego podobieństwa do drugich i postrzeganej przynależności (a więc widzenia siebie jako części pewnej całości)” [Reykowski 1999: 38]. Generalnie obie formy identyfikacji oznaczają odnoszenie przez jednostkę siebie samej do poznawczo wydobywanych – również przez nią – zbiorów społecznych.

Na szczególną uwagę zasługuje mechanizm kształtowania się tożsamości społecznej jednostki, generowany jej identyfikacją ze świadomościowo wyodrębnio-

nymi przez nią obiektami społecznymi. Zasadza się on na postrzeganej przynależności. Z obszernego tła społecznego jednostka poznawczo wybiera takie klasy jednostek, które przynależą wzajemnie, są ze sobą powiązane relacją przynależności. Jest to zatem postrzeganie siebie jako włączonego w obszar związanych ze sobą innych. W swojej świadomości jednostka operuje całościami społecznymi w sensie zespołów jednostek powiązanych więziami społecznymi typu normatywnego, aksjologicznego i wzorami zachowań [Szmatka 1983]. Jednostka lokuje zatem siebie w obrębie rozpoznawanych struktur społecznych typu kolektywnego. Przyjęte w ich ramach normy i wzory są drogowskazami w obieraniu przez nią kierunków własnych zachowań. W związku z tym identyfikacja oparta na przynależności rzutuje głównie na percepcję siebie w kategoriach zachowań i można przyjąć, że sprzyja ona formowaniu się behawioralnego wymiaru tożsamości jednostki. W konsekwencji stosowania tego rodzaju identyfikacji w jednostce są wzbudzane tendencje do respektowania norm i wartości, zobowiązań i obligacji moralnych lub obyczajowych przyjętych w danej całości społecznej (grupie, zbiorowości). Z drugiej strony społeczna identyfikacja jednostki oparta na przynależności rodzi gotowość do ulegania przez nią kontroli grupy.

Pojmowanie siebie samego z użyciem kategorii przynależności nieuchronnie pociąga za sobą wyznaczanie świadomościowych granic pomiędzy tymi, z którymi jednostka się identyfikuje na mocy podzielenia wspólnych symboli, a tymi, którzy są poza tak zakreślonymi ramami. Rozumienie siebie ma wówczas ściśle symboliczny charakter. Wspólnota znaczeń pozwala zatem jednostce na wyodrębnianie zarówno społecznych kręgów „swoich”, jak i społecznych kręgów „obcych”. Ci ostatni nie są jednak jednorodnym zbiorem społecznym, ponieważ w zależności od sytuacji oraz wymiarów grupy uświadamianych przez jednostkę przesuwają one granice inkluzji, kwalifikując np. jako „swoich” dotąd pojmowanych jako „obcych”. Niemniej jednak owo operowanie przez podmiot własną identyfikacją społeczną dokonuje się na skali swojskości – obcości społeczno-kulturowej i przebiega na osi „my” (swoi) – „oni” (obcy).

Rozróżnienie na identyfikacje oparte na podobieństwie i identyfikacje oparte na przynależności nabiera szczególnego znaczenia we współczesnych społeczeństwach. W grę wchodzi tutaj kierunki przeobrażeń oraz nowe zjawiska społeczne rejestrowane przez socjologów, takie jak marginalizacja społeczna, ruchliwość przestrzenna zarówno Polaków, jak i przedstawicieli innych społeczeństw, która niesie ze sobą kontakt kulturowy, a także wprawdzie pośredni, ale intensywny kontakt zachodzący za pośrednictwem elektronicznych środków takich jak internet. Istotnie wzrasta zróżnicowanie społeczeństwa w wielu wymiarach, ale pojawiają się też nowe kryteria zróżnicowania. W tym kontekście istotne jest, że wyraźnie zaczyna się zaznaczać ranga odmienności jako wartości społecznej. Odmiennosc jako wartość jest niewątpliwie zawarta w przekazie ideologicznym towarzyszącym zmianom społeczno-ekonomicznym ostatnich kilkunastu lat, które prowadzą w kierunku społeczeństwa pluralistycznego i wielokulturowego. Te

wartość niosą też spontanicznie rodzące się ruchy społeczne. Podkultury i kontrkultury młodzieżowe, zainteresowanie muzyków folklorem góralskim, a także licznie powstające stowarzyszenia regionalne oraz lokalne są dobrymi wskaźnikami nadawania potrawom regionalnym, językowi, strojowi itp. charakteru wartości przez konkretne zbiorowości. W szerszej skali świadczą one o stawianiu się odmienności wartością społecznie uznawaną.

Dla rozumienia oraz wyjaśniania procesów generowania przez tożsamościowe mechanizmy pluralizmu społecznego rozumianego jako wielość i różnorodność grup i zbiorowości społecznych istotne są szczegółowe tezy mówiące o istocie mechanizmu porównań społecznych. M. Jarymowicz i współpracownicy [1994b] wskazują tutaj na świadomościowe wyodrębnianie przez podmiot zbiorów socjologicznie odmiennych od siebie. Tożsamość społeczna jednostki może oznaczać lokalizowanie siebie w obrębie zbioru o charakterze grupy, o charakterze kategorii społecznej lub też klasy wyodrębnionej przez nią według kryteriów abstrakcyjnych. Zbiory pierwszego oraz drugiego rodzaju mają bardziej (grupa) lub mniej (kategoria społeczna), ale jednak realny charakter. Egzystują one w życiu zbiorowym względnie samoistnie, czyli niezależnie od stopnia uświadamiania ich sobie przez członków społeczeństwa. Jednak ich faktyczna obecność w życiu społecznym nie jest obojętna dla rozpoznawania siebie przez jednostkę. Szczególnie wyraźnie widoczne, atrakcyjne lub też np. ograniczające jej wolność poprzez emitowanie wobec niej oczekiwań, mogą łatwiej stawać się obiektami identyfikacji jednostek. Inaczej rzecz wygląda w wypadku definiowania siebie według atrybucyjnych cech. Jednostka samodzielnie i w pełni autorsko konstruuje swoją tożsamość, po pierwsze bowiem, sama wskazuje sobie określone cechy, uznając je za ważne społecznie, a po drugie, selekcjonuje otoczenie, wydobywa z niego tych, którzy podzielają wraz z nią owe właściwości. W pełni podmiotowo wytwarzane są zatem kategorie „my” atrybucyjnego.

Podsumowanie

Nasilające się procesy indywidualizacji oznaczają przenoszenie źródeł aktywizowania i stymulowania społecznego poruszania się jednostki z realnie występujących zbiorowości, kontekstów i grup społecznych, takich jak lokalne, zawodowe, zainteresowań czy religijne, na indywidualum oraz jego świadomość społeczną. W konsekwencji nie tyle zobiektywizowany świat społeczny, w postaci różnorodnych kolektywnych bytów społecznych, jest czynnikiem sprawczym i warunkującym zachowania oraz działania indywidualum. Współcześnie w coraz większym stopniu to jednostka staje się samoistnym bytem społecznym i to ona kreuje świat relacji społecznych, które są zarazem jej relacjami z innymi. Można zatem skonkludować, że mamy obecnie do czynienia ze zmianą logiki, czy raczej osnovy życia zbiorowego. Tę przemianę dobrze oddaje ewolucja pytań i proble-

mów formułowanych przez socjologów, którzy odchodzą od perspektywy społeczno-kulturowych uwarunkowań życia zbiorowego na rzecz kreowania, wytwarzania, konstruowania i przekształcania zjawisk społecznych przez działające jednostki. Z całą mocą należy podkreślić, że zmiana ogólnej perspektywy poznawczej współczesnej socjologii nie tyle jest związana z silną obecnością w badaniach empirycznych teorii socjologicznych o humanistycznym charakterze, ile jest pochodną przemian natury tkanki współczesnych społeczeństw. Omówione wyżej mechanizmy kształtowania się relacji społecznych wyraźnie pokazują siłę działania jednostki i jej świadomości społecznej, a także jej potrzeb tożsamościowych jako generujących wytwarzane przez nią światy społeczne.

Autorzy koncepcji trzech form „my” podkreślają odmienny stopień uczuciowego zaangażowania jednostki w odniesieniu do każdej z form. „My” grupowe jest silnie emocjonalnie zabarwione, w związku z czym jednostki o dominującej tej formie tożsamości wykazują tendencje do podejmowania działań zgodnych z realnymi oczekiwaniami tego właśnie grupowego kontekstu rozpoznawania siebie. Ta forma „my” sprzyja zatem konformizmowi zachowań wobec wymogów grup realnej przynależności, które są zarazem mocno obecne w systemie poznawczym jednostki, takich jak rodzina, grupa rówieśnicza czy zawodowa. „Wraz z przesunięciem zainteresowania podmiotu z objętych pojęciem My obiektów bardziej realnych w stronę obiektów bardziej abstrakcyjnych zmniejsza się znaczenie obiektu w determinowaniu zachowań podmiotu, a zwiększa się znaczenie czynników podmiotowych” [Kwiatkowska 1999: 126]. Operowanie czy raczej dominanta „my” atrybucyjnego w pojmowaniu siebie świadczy o względnej poznawczej niezależności jednostki od grup realnej przynależności. Przemawia to również za jej większym stopniem autonomii wobec nacisków realnych struktur społecznych oraz standardów kulturowych. Przykładem mogą być tutaj inni atrakcyjni dla jednostki ze względu na wartości, które pielęgnują lub którym służą, np. zaangażowani w ochronę środowiska, pomoc słabym lub cierpiącym czy pomagający młodszemu (akcja pomocowa pod nazwą „Starszy brat, starsza siostra”).

Oprócz kryterium realności (obiektywności) istnienia obiektu zwraca się również uwagę na kryterium wielkości obiektu identyfikacji jednostki. Same jego rozmiary rzutują na charakter kontaktów między składowymi obiektu. W wypadku „my” grupowego de facto występują styczność i relacje wewnętrzne, ta forma pokrywa się bowiem z realną grupą przynależności jednostki. Dwie pozostałe formy „my” zawierają jedynie potencjalność stosunków społecznych. Obiekty nazywane „my” kategorialnym ze względu na większą realność społeczną niż „my” atrybucyjne łatwiej mogą wygenerować kontakty wewnętrzne. Mają one zatem większe szanse na pojawienie się w nich procesów grupotwórczych. Przykładem mogą być uczestniczki ruchu nazwanego „matki pierwszego kwartału”, ubiegające się o objęcie ich prawem do rocznego urlopu macierzyńskiego, które podjęły kolektywne i bardzo energiczne działania, jednak po osiągnięciu celu nie uformowały się w realną zbiorowość społeczną.

Zwraca się również uwagę na przemiany w zakresie potrzeb tożsamościowych: ewoluują one w kierunku konstruowania unikatowych tożsamości opartych nie na hierarchiach i pomiarze efektywności, ale na różnorodnych kolektywnych formach społecznych o charakterze afektywnym, czyli lubieniu oraz byciu lubianym [Pahl 2008: 173]. Z kolei wzrost rangi wartości indywidualistycznych wiąże się z nasileniem kategoryzacji typu „my” atrybucyjne, a zatem z większą obecnością moralnych walorów oraz z nasileniem potrzeb dotyczących jakości życia, a nie poziomu życia [Jarymowicz 1994; Kwiatkowska 1999; Machaj 2001]. W efekcie głęboko ulokowane, bo sięgające do pojmowania i rozumienia siebie, świadomościowe mechanizmy kategoryzacji oraz identyfikacji społecznych coraz wyraźniej stają się podstawą nawiązywania przez jednostkę relacji i stosunków społecznych. Nasilają się zatem procesy budowania takich związków społecznych, które są satysfakcjonujące dla jednostki ze względu na odczuwane przez nią wartości miękkie. Są one sprzężone z potrzebami zrozumienia, pozostawania w osobowych relacjach, sympatii, intymności, akceptacji i moralnych zobowiązań oraz wsparcia. Ze względu na odmienne mechanizmy oraz różne od materialistycznych wartości scalające kształtują się nowe formy społeczne o kolektywnych charakterze. To zjawisko jest obserwowane i opisywane przez socjologów pod różnymi nazwami (np. nowe wspólnoty społeczne, wspólnoty osobiste, wspólnoty włączające), ale wszystkie one wskazują na zapewnianie jednostce przez owe formy społeczne godnego indywidualizmu oraz wytwarzanie warunków sprzyjających jej rozwojowi. Nie stają się one zatem totalnymi ponadjednostkowymi bytami społecznymi, ale bytami aspekto-wo konstytuowanymi, przez nasycenie emocjami oraz „miękkimi” wartościami postmaterialistycznymi.

Bibliografia

- Bauman Z., 1993, *Ponowoczesne wzory osobowe*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Bauman Z., 1997, *Globalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Bokszański Z., 1999, *Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna*, w: J. Kurczewska (red.), *Zmiana społeczna: teorie i doświadczenia polskie*, Warszawa.
- Bokszański Z., 2005, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa.
- Hannerz U., 2006, *Siedem argumentów na rzecz różnorodności*, w: P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia: lektury*, Kraków.
- Inglehart R., 1997, *Modernization and postmodernization: cultural, economic and political change in 43 societies*, Princeton.
- Inglehart R., 2006, *Pojawienie się wartości postmaterialistycznych*, w: P. Sztompka, M. Kucia (red.), *Socjologia: lektury*, Kraków.
- Jarymowicz M., 1994, *Poznawcza indywiduacja a społeczne identyfikacje: model zależności między odrębnością schematów Ja-My/Inni i gotowością do identyfikowania się z innymi*, w: M. Jarymowicz (red.), *Poza egocentryczną perspektywą widzenia siebie i świata*, Warszawa.

- Jasińska-Kania A., 2003, *Europejskie systemy wartości a tożsamość narodowa Polaków*, w: A. Kojder, K. Z. Sowa (red.), *Los i wybór: pamiętnik XI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego*, Rzeszów.
- Jasińska-Kania A., 2007, *Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie*, w: M. Marody (red.), *Wymiary życia społecznego*, Warszawa.
- Kojder A. (red.), 2007, *Jedna Polska? Dawne i nowe różnicowania społeczne*, Kraków.
- Kolasa-Nowak A., 2010, *Zmiana systemowa w Polsce w interpretacjach socjologicznych*, Lublin.
- Kwaśniewski K., 1986, *Tożsamość społeczna i kulturowa*, „Studia Socjologiczne”, nr 3.
- Kwiatkowska A., 1999, *Tożsamość a społeczne kategoryzacje*, Warszawa.
- Lipovetsky G., 2008, *Postępująca zmiana istoty tego, co społeczne*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków.
- Machaj I., 1994, *Strukturalne uwarunkowania podmiotowego rozwoju zbiorowości lokalnych*, Lublin.
- Machaj I., 2001, *Kategorie odmienności i przynależności w pojmowaniu siebie i w definiowaniu innych na obszarach pogranicza*, w: J. Leszkowicz-Baczyński (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej: kontynuacje i wyzwania*, t. 1, Zielona Góra.
- Melchior M., 1993, *Kategoria tożsamości jako wyzwanie badawcze*, w: A. Jawłowska, M. Kempny, E. Tarkowska (red.), *Kulturowy wymiar przemian społecznych*, Warszawa.
- Pahl R., 2008, *Przyjaźń – społeczne spoiwo współczesnego społeczeństwa?*, w: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*, Kraków.
- Reykowski J., 1999, *Kolektywizm i indywidualizm jako kategorie opisu zmian społecznych i mentalności*, w: K. Gawlikowski i in., *Indywidualizm a kolektywizm*, Warszawa.
- Synak B., 1998, *Kaszubska tożsamość*, Gdańsk.
- Szmatka J., 1983, *Próba strukturalistycznej koncepcji małej grupy społecznej*, „Studia Socjologiczne”, nr 2.
- Sztompka P., 1989, *Socjologiczna teoria podmiotowości*, w: P. Buczkowski, R. Cichocki (red.), *Podmiotowość: możliwość, rzeczywistość, konieczność*, Poznań.
- Sztompka P., 1990, *Marksizm a współczesne teorie podmiotowości społecznej*, w: W. Kwaśniewicz (red.), *Orientacje teoretyczne we współczesnej socjologii*, Kraków.
- Turner J. C., 1992, *Ku poznawczej redefinicji pojęcia „grupa społeczna”*, w: J. Szmatka (opr. i red.), *Elementy mikrosocjologii*, cz. II, Kraków.
- Ziller R. C., 1964, *Individuation and socialization*, „Human Relations”, nr 17.
- Ziółkowski M., 2008, *Indywidualizm a działania wspólnotowe w Polsce na początku XXI wieku*, w: J. Mucha, E. Narkiewicz-Niedbalec, M. Zielińska (red.), *Co nas łączy, co nas dzieli*, Zielona Góra.
- Ziółkowski M., Koralewicz J., 2003, *Mentalność Polaków*, Warszawa.

Irena Machaj

Individual identity and new collective social life forms

Summary

The crucial problem of this presentation are the cultural changes which have occurred in contemporary societies. They take place in the sphere of postulated values and social norms as well as in the sphere of identifying and describing the social world by an individual. In the system of norms and values we can observe their evolution from collective towards individual values. In Poland this process is taking place in a relatively sudden manner. It owes its rapid pace to the fact that it has been an important element of the systemic transition.

On the individual level the metamorphosis of the norms and values system is reflected in changes of cognitive categories used in the process of constructing social identity. The author proves the thesis that in the process of recognizing oneself we use the same cognitive categories as in the process of recognizing the Others. Building their social identity, individuals use two mechanisms: social categorization and social identification. The author pays special attention to the social categorization that consist in conscious creating of social groups. Values are crucial due to the fact that they serve as criteria of categorization of the world and self-defining of one's self. One question comes to mind: to what extent does identity include the continuation of features and merits of an individual, and to what extent does it include the merits of Otherness, that is – the features and characteristics that differentiate the individual from Others, making it possible to perceive oneself as different from Others? In the paper the author focuses on looking for the answer to the question whether a society with a high degree of individualism and differentiating mechanisms makes room for collective activities.

In other words: Is it possible for the individual values present in the conscious self-conceptions to be the source of collective activities, and what kind of collective activities can they initiate?

Keywords:

social identity, system of norms and values, social categorizations.

Słowa kluczowe:

tożsamość społeczna, system aksjonormatywny, społeczne kategoryzacje.

Марія Скаб

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
skabm1@gmail.com

Духовні максими буковинців з погляду опозиції «свій – чужий»

Life values of Bukovinians from the perspective of the “own – strange” dichotomy

Художня література всебічно й об'єктивно зображує життя народу, може дати уявлення не лише про певні історичні події, що відбуваються на тій чи тій території, але й про ментальність її жителів. Метою нашого дослідження є спроба крізь призму творів письменників Буковини про життя її мешканців (з погляду опозиції «свій – чужий») охарактеризувати ментальність, психічний світ буковинців, погляди на життя жителів цього чудового куточка України – Буковини, яка віддавна славилася тим, що на ній дуже добре уживалися люди різних національностей, а відповідно, роками відшліфовувалися ті риси характеру, які допомагали їм жити комфортно, що й складає, власне, ментальну особливість буковинців. Матеріалом нашого дослідження послужили художні твори Ю. Федьковича, С. Воробкевича та О. Кобилянської, в яких дуже виразно проступають домінантні риси ментальності буковинського народу.

Насамперед варто зауважити, що буковинцям було властиве глибоке почуття патріотизму (любові до рідної землі, до рідної мови, до рідного народу). Найчастіше це виявляється в обоженні того шматочка землі, яким володіла людина. У вірші Ю. Федьковича *Співанка* читаємо:

– Гей, ти, пане капітане, / Ти, козацький отамане, / **Дам ти меду, дам ти чашу, / Лиш пусти мня в землю нашу, / Лиш пусти до роду мого, / Дам ти коня вороного** [Федькович 1985: 58],

а в *Листі засудженого на смерть вояка до своєї жінки* О. Кобилянської знаходимо:

А в грудній кишені мав я одроби́ну своєї рідної землі, котру мені батько всунув за пазуху, коли ми прощалися в останнє й сказав: «Яке впадеш на чужині, то рідна земля лежатиме на твоїх грудях та й проведе тебе перед самого Бога, Вона свята» [Кобилянська 1988: 598]

– але інколи набуває ширшого узагальнення в роздумах героїв про долю рідного народу. Так, у новелі *Думи старика* О. Кобилянської батько, прикований до крісла довголітньою недугою, розмірковуючи над життям своїх десяти дітей, найбільше тривожиться своїм сином, бо стіни його дому не чують доброго слова про сусіда, «не пролетить ніколи питання **про долю народу твого**, не дзвенить слово **твої рідної мови** в хаті» [Кобилянська 1988: 589–590]. І далі:

бачу я віддалення доньки моєї від мене й віддалення ваше від матері вашої! **Глядіть за собою й не стратйте з очей те золоте пасмо, що в'яже її до мене, а вас до неї – і тим до народу нашого**, як стратив його з очей син мій нещасний, через що на личку і в душі дітей його зникло п'ятно народу нашого [Кобилянська 1988: 592].

Батько заповідає дітям: «Згадуйте предків своїх, щоб історія перед вами не згасла, і золотої нитки не згубить...» [Кобилянська 1988: 594] (до речі, цензура вирізала 1905 року ці рядки, боячись посилення патріотичних настроїв серед народу). Хоча в цій новелі не йдеться про стану належності героя, однак стиль викладу, добір лексики підказує читачеві, що, очевидно, це один із представників інтелігенції. Без сумніву, такі ж настрої володіли й простими людьми, хоча в аналізованих творах ми не знаходимо великих монологів на цю тему, трапляються лише окремі принагідні зауваження. Так, у повісті *Земля* О. Кобилянська, характеризуючи Докію, зауважує, що «вона не віддавалася пустим мріям і спокусам про золоті гори десь там у Молдавах та інших чужих краях, а знала працювати в границях своєї батьківщини», і закінчує характеристику словами: «Докія тішилася великим поважанням у цілм селі» [Кобилянська 1988: 27].

Отже, патріотичні почуття схвалювали й прості люди, і лише надзвичайно важке злиденне життя змушувало їх покидати рідну землю і йти заробляти шматок хліба в чужому краю.

Буковинський народ постає з творів Ольги Кобилянської дуже побожним, таким, що все своє життя намагається підпорядкувати християнським нормам поведінки [Скаб 1999]. Так, ідея людського милосердя є провідною в новелі О. Кобилянської *За готар*. Самопожертва, любов до ближнього втілені в образі бідної матеріально, але такої багатой душевно селянки Магдалини. Негативний образ поміркованого, жадібного, черствого й байдужого до людей священика в цьому творі введений, як нам видається, не для заперечення порядності людей священичого стану взагалі (пригадаймо хоча

б образ ідеального душпастиря в романі цієї ж письменниці *Апостол черні*), а для увиразнення християнської ідеї любові до ближнього.

Мова творів буковинських письменників насичена висловами зі словом *Бог, Господь*, що засвідчує у ментальності буковинців християнського світогляду визнання Бога як Творця всього земного:

...а **днинку дав Бог** таку ясну та веселу, що люди аж помолоділи [Федькович 1985: 246];

Дні числить Бог, а ми маємо лиш на голові те, аби їх прожити [Кобилянська 1988: 65].

Герої творів, без сумніву, вірять у те, що людиною керують якісь вищі сили:

Все буде, як Бог схоче! Все виходило наостанку так, як правила Божа воля [Кобилянська 1988: 114];

Як бог дасть, так і буде! [Кобилянська 1988: 133];

Від Бога все зависить. Як Бог схоче, так і буде! [Кобилянська 1988: 52];

Так уже Бог дав, і так мусить бути! [Кобилянська 1988: 62].

Дуже поширені на Буковині вислови *Божа днина, Божий день, Божий світ, Божа дитина, Божа воля, правда Божа, Божа милість* тощо засвідчують глибоку віру буковинців у те, що вони кожним днем завдячують Богові, що все їхнє життя підпорядковане йому. Особливо часто в мовленні буковинців знаходимо вираз *Бог добрий*, після якого звичайно висловлюється надія на справедливість, на те, що розвиток подій буде мати щасливе закінчення:

Тото лиш люди лихі, а **господь милосердний добрий**: він нам усім батько – погрозиться, а відтак обернеться і вже добрий [Федькович 1985: 34];

Бог добрий і дасть, що їй, пташці дрібній та милій, добре буде! [Кобилянська 1988: 38];

Але **Бог добрий**, простить людям, хоч як вони його гнівають, хоч мордують одні одних, убивають, ошукують, присягають фальшиво, крадуть.

Він все ще добрий для них... [Кобилянська 1988: 162].

Письменники неодноразово змальовують своїх героїв у молитві, причому це для них не є данина традиції, чисто формальне виконання батьківських приписів, але найщиріше звернення до свого Отця, не однократне, а постійне, і не лише в хвилину розпачу чи горя, але й зі словами подяки, коли справи складаються благополучно. До речі, вислови *дай Господи, не дай Господи, най Бог боронить, як Бог дасть, Богу дякувати, коби лиш Бог святий поміг, бійся Бога, Боже борони* у мовленні персонажів не є просто усталеними конструкціями, як це ми звичайно спостерігаємо в наших сучасників, а найчастіше несуть у собі пряме значення, закладене в момент їх створення.

Буковинці – герої творів буковинських письменників – строго дотримуються постів, регулярно ходять до церкви, до монастиря святого Івана Сучавського – патрона Буковини, наймають Божі служби на різні потреби, твердо вірячи, що Бог побачить їхню ревність і благословить їх.

Про побожність буковинців свідчить і ставлення до своєї душі. Безперечно, усі вони вірили в те, що душа вічна, що десь там, в іншому вимірі, людина продовжує існувати, саме тому за душу покійного моляться, влаштовують обіди, поминки («на хліб за померлого просять»), наймають службу, роблять парастас, за упокій душі дають поману людині, яка має молитися за душу покійного:

Він тепер **перед Богом**, нехай его все милостивий судить, а ти, старий, **молися за упокой душі...** [Воробкевич 1987: 312];

Метою його життя було тепер – **дбати за Михайлову душу, за його бідну душу бідних годувати, хлібом-сілля спомогати і за свою і Савину провину благати його** [Кобилянська 1988: 268];

Ідіть вступіть до неї та й **заговоріть отченаш за душу помершу** [Кобилянська 1988: 583] тощо.

Дітей змалку вчили, як правильно поводитися після смерті родичів, як піклуватися про долю їх душ на тому світі.

Надзвичайно велика увага до душі знаходить відображення в тому, що кохану людину, людину, яку люблять, буковинці називають «душею», «душкою» (таке використання, очевидно, виникло тому, що людська душа за своїм призначенням має позитивну характеристику):

Не плач, **душко**, моє серденько! [Федькович 1985: 324];

Парасинко, **душко**, як Бог дасть, то зав'ємо твою голову рушником сеї вже зими [Кобилянська 1988: 32]

та багато інших.

Буковинці завжди дбали про свою душу і вважали, що головне в житті – зберегти душу чистою. Цікаво, що саме для мовлення буковинців характерне дуже широке вживання виразу «берегти (любити, пильнувати), як свою душу» широко засвідчено творами буковинських письменників:

Двадцять років ділилися ми лихом і добром, двадцять років **беріг ти мене, як свою душу** [Федькович 1985: 269];

Рахіра цілком у нього вдалася, і він **любив її, мов свою душу** [Кобилянська 1988: 93];

Пильнував його старий, **мов свою душу**, щоб з нього доброго дяка виробити [Воробкевич 1987: 174].

Безперечно, буковинці вважали душу найціннішим, що є в людини, причому наявність душі в людини вимагає від неї поводитися щодо всього

навколишнього світу чуйно, з повагою, по-доброму («Мав би я оце татові зробити? **Чи у мене нема душі?**» [Кобилянська 1988: 234]). Душею навіть клялися, як найціннішим, що мали:

Се він, се він, єго голос, ним він мені любов присягав, **на душу клявся** [Воробкевич 1987: 304];

...там Він **на душу і тіло клявся**, що мене кохає [Воробкевич 1987: 303].

Одним зі стримувальних чинників у поведінці буковинців є християнське поняття гріха, яке відіграло головну роль в оцінці того чи того вчинку. Наші предки дуже добре знали, що гріхом є й зле чи осудливе слово, тому коли хтось і робив щось недозволене, то обов'язково просив у Бога вибачення за це:

...і **прости мені, Господи, гріхи мої**, – але я все мушу лише клясти та клясти йому і їй [Кобилянська 1988: 57];

А старий... старий, **Боже, прости мені гріхи мої** (тут ударив себе долонею кілька разів по губах), не гадає вже про ніщо, як лиш се, аби якнайбільше гроша збити... [Кобилянська 1988: 128];

Ой господи, добрий та великий, прости мені гріхи мої, що я наробила! Що я душі людської не врятувала! [Кобилянська 1988: 224].

Як засвідчують твори буковинських письменників, наші предки з великою повагою ставилися до сім'ї, а створення сім'ї вважали найкращим способом влаштувати життя, щоб «на старі літа принаймні мав би де голову склонити, мав би свій кут та мав би когось, хто б йому свічку потримав, на лаву як слід уклав» [Кобилянська 1988: 130]. Дружина слухалася свого чоловіка беззаперечно, оскільки вважалося, що він посланий Богом, це доля:

Жінка призначена чоловікові, як смерть від Бога [Кобилянська 1988: 34];

Та буде його жінкою, яку йому Бог назначить [Кобилянська 1988: 39].

Зразковою дружиною змальована в повісті *Земля* Марійка: «Вона жила в згоді зі своїм чоловіком, поважала й подивляла його у всіх його вчинках, говорила до нього „ви” і сповняла всі його накази й бажання без опору» [Кобилянська 1988: 50]. Послух дітей вважали обов'язковим, перечити батькам – великий гріх. У повісті Ю. Федьковича *Три, як рідні брати* читаємо: «...для рідної неньки нема тяжкої роботи» [Федькович 1985: 311].

У творах письменників Буковини змальовано такі позитивні риси характеру наших земляків: працьовитість, розум, доброта, чесність, скромність, щирість почуттів, чистота душі, побожність, нетримання зла на людей, витривалість – і засуджено лінощі, гордовитість, марнотратство, безтурбо-

тність, скупість, неохайність, злодійство, брехливість, пияцтво, упертість. Зауважимо, що саме для буковинців є характерним вважати одним з найбільших достоїнств людини працьовитість. Ще й зараз на Буковині радять дівчатам вибирати чоловіка за принципом «аби господар». Раніше [Скаб, Скаб 1994] ми зазначали, що в буковинських говірках серед найменувань осіб за їх внутрішніми якостями найчисленнішим є мікрополе «ледар», яке нараховує більше двадцяти одиниць (*лапайдух, лень, лайдак* тощо), якому протиставляється лексема «газда», перше значення якої «дбайливий, працьовитий господар». Наявність другого значення цього ж слова – дуже широкого – «чоловік» (відповідно, *газдиня* – ‘1. Дбайлива, працьовита господиня [...]. 2. Дружина’) [див. *Словник буковинських говірок* 2005: 79]) свідчить про те, що дбайливість та працьовитість були визначальними характеристиками людини у свідомості жителів буковинського краю [Скаб, Скаб 1994: 95]. Так і герої творів буковинських письменників смисл життя бачать в роботі. Наприклад, Івоніка каже:

Доки мені Бог сил дасть і доки буду жити, буду робити. Бог сам покличе нас уже, аби ми відпочили. Наша доля – працювати, тому що й відпочинок наш потім без кінця. Так уже сам Бог дав... [Кобилянська 1988: 41].

Щастя людини герої аналізованих творів бачать у стані душевної рівноваги, а таке відчуття буває в людини лише тоді, коли вона живе совісно, у гармонії з навколишнім світом. Живучи в дуже мальовничому куточку планети, наші предки надзвичайно тонко відчували природу, землю сприймали як живу істоту і вважали, що все, що від Бога, є добрим, красивим і таким, що потребує охорони.

Буковинці доброзичливо ставилися до людей різних національностей, хіба лише представники влади можуть викликати в них негативні емоції. Так, у *Словнику буковинських говірок* ремарку «зневажливе» мають лише два слова: «зупак» ‘Капрал, єфрейтор, надстроковик в австрійській і румунській арміях’ [*Словник буковинських говірок* 2005: 175] та «мамализник» ‘3. *перен.* Зневажлива кличка румунського жандарма в часи окупації Буковини румунськими боярами’ [*Словник буковинських говірок* 2005: 275], вони відбивають лише негативне ставлення до військовослужбовців окупаційних армій. У *Словнику буковинських говірок* зафіксовано лише два слова з найменувань осіб за їх національною належністю та територіальним походженням (*матерчук* ‘молодий угорець’ [*Словник буковинських говірок* 2005: 272] та *пейсак* ‘рідк. Єврей. «Я виділа її чоловіка – файний пейсач» (Заволока Стор.)’ [*Словник буковинських говірок* 2005: 395]), які не мають оцінних характеристик. У художніх текстах знаходимо лише поодинокі випадки негативної характеристики людей, коли автор вказує їх національність, але тут швидше вбачаємо не ментальні риси окремих народів, а оцінку людських якостей героїв: єврей не хоче пожаліти і почекати із боргами за похорон

матері, а тому син не дуже приязно висловлюється на його адресу за невміння бути милосердним [Федькович 1985: 312], щастю закоханих русина та волошки перешкоджає не національність, а жовнірське становище хлопця [Федькович 1985: 288–290].

У творах Ю. Федьковича знаходимо щире співчуття іншим поневоленим народам (болгарам – у вірші *Киртчалі*, сербам – у вірші *Празник у Такові*). Лише певну неприязнь до інших народів як до поневолювачів спостерігаємо у вірші *Лук'ян Кобилиця*, бо воля для буковинців понад усе:

Лети, думо, де думаш, / І не зупиняйся; / Нехай собі беруть тіло – / Від душі їм засі! / Нехай собі беруть тіло, / В кайдани окрутять, / А **дух бо-жий вівік волен**, / **Вівік неокутий**. / І не всадять його в пута / Московські нерони, / Не рознесуть копитами / Всі татарські коні. / А що срібло, а що злато? / Беріть собі злато, / А ми будем і без срібла-/Золота багаті! / Чисте серце, чиста совість – От наші пурпури... [Федькович 1985: 128].

У житейських ситуаціях національність не важить: у повісті *Штефан Славич* Ю. Федькович показує, як українці боронили волоського хлопця від волохів [Федькович 1985: 287–288], в оповіданні *Три, як рідні брати* словак погодився ще рік служити, тільки б українця пустили у відпустку до хворої матері [Федькович 1985: 306], у цьому ж творі німець хоче залишитися жити на Буковині, оженившись на одній із місцевих дівчат: «У вас, – каже, – так якось сердечне, звичайно, красно; а у нас, на тій нашій Німеччині, холодно якось, нудно!» [Федькович 1985: 315]. У п'єсі *Довбуш* читаємо: «...гуцул – ширий, добрий; в него двері / Не заперті ніколи чужинцеві; / Він ділить з бідним свій остатній кусень / І груди свої накладає за покривдженням» [Федькович 1985: 367].

Отже, аналіз духовного світу буковинців з погляду опозиції «свій – чужий» дає підстави твердити, що буковинці завжди були толерантними до людей з близьких і далеких країв, різної віри та релігії й цінували в них насамперед людські якості. Ці ж риси зафіксовано не лише у *Словнику буковинських говірок*, але й аналіз художніх творів, написаних буковинськими письменниками. Домінантними рисами ментальності буковинського народу є почуття любові до рідної землі, глибока побожність (у світогляді буковинців спостерігаємо й елементи дохристиянських вірувань, однак панівною є християнська релігія, християнська мораль), намагання все своє життя підпорядкувати християнським нормам поведінки, величезна повага до сім'ї (створення сім'ї вважали обов'язковою умовою щасливого життя), одним із найбільших достоїнств людини буковинці вважають працьовитість, господарність. Хоча на Буковині проживали різні народи, люди різних вірувань, але любов до Бога, до рідної землі та до праці об'єднувала всіх.

Бібліографія

Воробкевич С., 1987, *Вибрані твори*, Київ.

Кобилянська О., 1988, *Повісті. Оповідання. Новели*, Київ.

Скаб М., 1999, *Духовний світ буковинців у баченні О. Кобилянської*, в: «Науковий вісник Чернівецького університету», вип. 58–59: *Слов'янська філологія*, Чернівці.

Скаб М., Скаб М., 1994, *Назви особи як засіб вираження ментальності буковинців*, в: *Українська мова на Буковині: матеріали Всеукраїнської наукової конференції, присвяченої 160-річчю від дня народження Юрія Федьковича*, Чернівці.

Словник буковинських говірок, 2005, Чернівці.

Федькович Ю., 1985, *Поетичні твори. Прозові твори. Драматичні твори. Листи*, Київ.

Life values of Bukovinians from the perspective of the “own – strange” dichotomy

Summary

An interesting aspect of research on the inner human world of Bukovina inhabitants is approaching it from the perspective of the “own – strange” dichotomy, analysed here based on literature devoted to villagers. The aim of the analysis is to point out the dominant mental features that were attributed to Bukovinians. These values either integrated Bukovinians in one community of “own people” or labelled non-locals as the Others.

Seen from the perspective of these values, the Bukovinian population appears to have been a very pious people, subordinating their whole life to the Christian norms. Frequently we can see characters while they are praying. And it is not a matter of the heritage, ritualism or strictly formal behavior that conform with the God’s order. Rather, it was deeply sincere turning to the Father in the moments of despair, sadness, or during the time of happiness and success – to express gratitude. The Bukovinians’ attitudes towards the soul prove their deep religiosity. They consider the soul the main Christian idea and the most valuable part of the human being. The consciousness of having a soul caused people to stay alert and live their lives nobly and decently. One of the key factors that regulate Bukovinians’ life, influencing the evaluation of behaviors, was the notion of the sin.

Based on the material we can conclude that our ancestors loved their homeland – the territories which they shared with other nations. And only extraordinary circumstances were able to force them to leave their home and go abroad to earn their living.

Bukovinians treated the family with respect. They understood that marriage and creating a new family was an integral factor of life happiness. A wife was devoted to her husband because she was convinced the husband is given by God, while children’s obedience was unquestionable.

One of the most cardinal virtues which were attributed to Bukovinians was their hard-working character. It is no coincidence that in the Bukovinian dialects of Ukrainian there are 21 different words that refer to somebody who is lazy and only one word (*разда*) to define the truly good manager.

Bukovina is a land inhabited by a diverse multicolored community of “own people”, who are representatives of various religions, and are united by common love to the God and their land, to the family and their respect to people who are extraordinarily hard-working.

Keywords:

life values, “own – strange”, human world, dominant features of Bukovinians.

Ключові слова:

духовні максими, «свій – чужий», духовний світ, домінантні риси буковинців.

Harieta Mareci Sabol

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

harieta@atlas.usv.ro

**„Vecinul meu – Străinul”:
imaginea celuilalt în memoriile bucovinenilor asupra copilăriei**

**“My neighbor – the Stranger”:
images of the Other in Bukovinians’ memories of childhood**

Pentru că dimensiunea plurală și multiculturalismul unui spațiu geografic motivează întâlniri de tot felul, este firesc ca interesul față de Bucovina să rămână unul de actualitate. Privind retrospectiv în istoriografia românească a ultimelor două decenii, observăm că deslușirea trecutului acestei provincii este o preocupare constantă, iar istoria precumpănitor evenimentială, situată la nivelul confruntărilor – politice ori diplomatice, de mai mare sau mai mică amploare – începe să se intersecteze cu cea a structurilor sociale, a comunităților, a mediului privat. Este drept că studiul resorturilor unei lumi ce înainte se lăsa doar bănuită și imaginată este abia la început, „istoria minoratului”, de pildă, „alunecând încă printre degete”. Și cum documentele pot fi folosite și interpretate într-un mod care să permită redescoperirea și înțelegerea vieții în comunitățile urbane și rurale ale Bucovinei, tot ele pot indica în ce măsură se reflectau norma de conduită, tradiția, percepția, cutuma și stereotipul adultului în educația transmisă copilului sau cum putea fi acesta din urmă considerat depozitarul afecțiunii sau, dimpotrivă, a prejudecății față de *celălalt* din comunitate.

În cazul memoriilor, considerate și ele mărturii documentare, rezultatele cercetării pot alimenta suspiciuni, dacă nu chiar controverse istoriografice. Dacă în discuție este adusă copilăria, trebuie stabilit de la bun început că, în cazul memoriilor bucovinenilor nu avem de-a face cu o descriere a anilor de început *stricto sensu*, ci doar de fragmente sau părți ale unor reconstituiri de viață mai ample. Cel mai adesea, imaginea copilăriei apare în cadrul autobiografiei, iar aceasta – se știe – este încărcată cu doze variabile de subiectivism [Brown 1998: 25–30]. Dacă, inițial, autobiografia impunea convenția potrivit căreia textul descrie viața însăși, în integralitatea ei, critica ultimelor decenii a pus sub semnul întrebării ve-

ridicătatea evenimentelor expuse în cadrul narativ. Iată de ce considerăm necesare câteva considerații legate de locul și rolul memoriei în „construirea trecutului”, cu atât mai mult cu cât autorii acestui tip de narațiune – denumit generic *scriere non-ficțională* – au în minte un țel bine conturat atunci când le redactează.

Precizări metodologice

Din punctul de vedere al antropologiei culturale, fenomenul comunicării despre sine prin intermediul povestirilor vieții ridică o serie de probleme, legate atât de statutul documentar, din cauza incertitudinii veridicității celor povestite și a dependenței lor atât de contextul istoric și de contextul povestirii, cât și de situarea lor în cadrul științific. La rândul ei, critica istorică manifestă un anumit scepticism față de acest tip de surse. Narativitatea, stilul, identitatea sau autenticitatea textului sunt elemente care ar trebui să conducă la o citire atentă și la o interpretare rezervată a acestor surse.

Între antropologie și istorie, literatura vine să umple eventualele „goluri”. Analiza unui discurs literar care nu ignoră contextul cronologic, ideologic și chiar politic poate fi una din opțiunile oferite interpretării. Indiferent că aparține *literaturii subiective, de frontieră, a eului sau egografiei* – datorită gradului variabil de ficțiune dat de o realitate înțeleasă de narator într-o formă proprie – un asemenea text se construiește în virtutea evenimentialului, ca un rezultat al *travaliului memoriei*, așa cum îl numește Ricoeur. Numai că făcând apel la amintiri, autorul poate fi acuzat de subiectivitate sau inexactitate. Demonstrația lui Ricoeur făcea referire la reproducerea amintirilor care nu este nicidecum o regăsire, ci mai degrabă, o reconstrucție, iar „lumea memoriei” – o lume imaginară, amestecă chipurile reale cu cele imaginare, modelând identitatea individului în funcție de rolul pe care și-l asumă permanent în lumea construită de el însuși [Davidson 2010: 78–81].

Amintirile sunt legate de cadrele sociale în care individul a crescut, socializarea producându-se datorită comunicării cu ceilalți membrii ai grupului. Acesta este unul dintre motivele pentru care amintirile sunt și ale celui care scrie și ale altora, în același timp. De asemenea, cei care scriu o fac pentru un anumit public, știind că cineva, cândva, va citi acele rânduri. Multe dintre narațiuni sunt publicate în timpul vieții autorilor, ceea ce explică omiterea anumitor aspecte, înfrumusețarea sau inventarea altora. Tocmai de aici derivă și narativitatea textului – de altfel, o calitate a narațiunii – definită de Livia Polanyi drept răspuns la întrebări de felul: „Ce merită a fi spus, cui și în ce circumstanțe?” [Polanyi 1979: 207–241]. Și tot de aici apar dilemele istoricului care analizează și interpretează un discurs literar în relație cu contextul cronologic, ideologic sau politic.

Antropologia, istoria și literatura pot construi, în colaborare, profilul unei identități individuale sau colective, a identității în ipostază națională, familială, etno-lingvistică, culturală, confesională, psihosocială, de generație etc. Cum

recepționează un individ sau un grup alteritatea (sau o refuză!), cum se ascunde (sau nu) aceasta în literatură, cum se poate construi un portret al unei entități – iată tot atâtea modalități de abordare a problemei identității.

Pentru a răspunde la problema identitară prin întrebarea „cine suntem noi”, creatorii textelor cu și despre Bucovina copilăriei identifică și descriu acele caracteristici culturale care se presupun a fi naturale, atemporale și împărtășite de toți indivizii unei comunități. Unii trasează granițele dintre „noi” și „ceilalți”; alții caută dialogul dintre „noi” și „ceilalți”. În astfel de scrieri, termenul „celălalt” se definește în funcție de criteriul etnic și de cel religios. *Celălalt* poate fi „cel de departe” sau poate fi semenul din apropierea „noastră”, *vecinul*, de exemplu, dar care, diferit fiind de „noi” este un *străin*. Raportarea la celălalt se face în măsura în care sunt găsite asemănări și/sau diferențe, iar diferențele sunt, din nou, de natură lingvistică (limba este aspectul cel mai relevant al identității culturale) sau confesională. Așadar, imaginea *străinului* reflectă percepția și evaluarea celuilalt din diferite perspective, în funcție de sfera în care celălalt devine obiect de interes. Desigur, comportamentul reticent față de *străin* poate fi înțeles ca rezultat al lipsei de informații despre acesta, fapt care a dus la caracterizări generalizatoare, marcate de stereotipuri și prejudecăți de felul: „*celălalt* este *străin*, *dușman*, *păgân*” etc. Memoriile abundă în reprezentări ale *străinilor* care sunt pitorești, harnici, plini de prejudecăți, anacronici, patetici, miloși, religioși, reci, veseli, nostalgici, tenace, încăpățânați, reticenți, descurcăreți, îngăduitori, hazlii. De multe ori însă, ambivalența acestor trăsături identitare, generalizate și esențializate reflectă așa-zisa ambiguitate a Bucovinei percepută de unii ca spațiu de confruntare a celor mai bizare influențe, iar de alții ca zonă de interferență culturală.

„Străinul” – reper al autoscopiei identitare

De cele mai multe ori, identitatea se construiește pe intersecția a două axe: cea a realului și cea a imaginarului, înregistrarea unor evenimente din copilărie în memoria maturității realizându-se după criterii relativ similare, cu urmări suficient de previzibile. Toate aceste invocări ale vieții copilului aparțin, prin formulare și interpretare, adulților, fiecare individ asumându-și atâtea identități câte apartenențe sau, mai exact, câte sentimente de apartenență are. Afilierea la un grup impune, la un moment dat, comparația cu alte grupuri și atunci când comparația e favorabilă, identitatea socială a individului este pozitivă. În proza lui Emanoil Grigorovitza, de pildă, data nașterii sale este asociată cu geografia locurilor și cu potențialul acestora de apartenență, socializare și identificare. Rădăuți-ul din „Bucovina ocupată pe atunci de austrieci”, care avea, la 1857, „locuințe pe jumătate orășenești, pe jumătate sătești”, era un târg din ai cărui locuitori „cam trei părți” o formau românii. Totuși, „cei ce stăpâneau trebile erau *străinii*, sau cum le spuneau *ai noștri*, burgherii nemți” [Grigorovitza 1911: 9]. Ca urmare, geografia

reală, cu reprezentări teritoriale exacte, se transformă în *geografie personală* care îndeamnă la descoperirea unui trecut creat din amintiri de familie și din memoria acesteia, așa numitele *amintiri din amintiri*. Rezultatul este captarea memoriei într-un spațiu geografic, fizic, conturat sub detalii banale, dar încărcat afectiv și prezentat în libera expresie a subiectivității:

Ce era Rădăușul acum 50 de ani în urmă, nu mai este astăzi. Târg moldovenesc de frunte, așa de frumos și de viu, nici nu știu, dacă se mai găsea prin ținuturi românești. Viu e Rădăușul și astăzi, nu-i vorbă, ba s-a făcut chiar oraș în toată puterea, numai atât, că în cursul jumătății de veac s-au oploșit *fiii lui Israil* [Grigorovitza 1911: 9],

cu alte cuvinte, alți *străini*. În ceea ce o privește pe Mali Haimovitch-Hirsh, născută în aceeași localitate, câteva decenii mai târziu, „Radevits” sau „Redeo-ots” (cum „o numesc Românii”) sau „Radaoots” (cum „a fost în limba germană”) reprezintă „o mică așezare *evreiască*” [Haimovitch-Hirsh 2002], o comunitate din care face parte și căreia îi este reprezentantă.

Străinii pe care îi întâlnește copilul Grigorovitza și la ale căror „mari petreceri” devine martor, sunt șvabii îmbogățiți care își permiteau nunți fastuoase, cu alaiuri de căruțe („uneori câte o sută”) și cai mari, „de soi”, împodobiiți „cu panglici la hamuri”. Până și îmbrăcămintea *străinilor* atrage atenția observatorului „nevârstnic” care scrie despre femeile ce purtau „testemele” și numeroase fuste suprapuse și despre bărbații cu „mai multe jiletci, cu gulerul răsfrânt, cu nădragi vârgați și puțin despicați sub gleznă, cu surtuțe de catifea, mătase sau postav scump”, cu „bumbi de argint” sau din „corn de cerb”. Diferențele sunt observate și în cazul clădirilor, căci școala nemțească e „spațioasă, înaltă, cu două caturi”, iar casele șvabilor sunt „albe, de zid”, în comparație cu cele ale românilor, „mai mici”, „de lemn”, „cu acoperișul înalt și țuguat, încheiat în șindrilă mărunță”, „ascunse de arbori bătrâni și înalți” [Grigorovitza 1911: 3].

Dacă în fragmentul de mai sus este evidentă perceperea pozitivă a comparației – Grigorovitza scriind despre „*străinii* neastâmpărați”, care își aratau „neastâmpărul prin hârnicia din care ieșiau câștiguri” [Grigorovitza 1911: 9] – o anume etno-tipizare, construită în sens negativ și legată de statutul minoritar într-o cultură dominantă – îl evidențiază pe „Shabbes goy”, *străinul* care venea sâmbăta să aprindă lumina și soba (lucru interzis evreilor religioși) și despre care se spunea că „nu este o ființă umană” – de unde și concluzia autorului, Carl Hirsch, potrivit căruia: „toată viața am observat că intoleranța nu e unilaterală” [Carl Hirsch 1989: 10]. La rândul lor, membrii culturii dominante sau ai grupului dominant preiau anumite stereotipuri sau practici, considerate „inofensive”, dar care, dincolo de aparență, particularizează cadrul microinteracțiunilor cotidiene:

În satul nostru era un caz specific, de care copiii făceau mare haz. Un evreu – pitic, de o înălțime ce abia ajungea un metru, la vârsta între 35-40 (de) ani

– venea adesea din Siret la Tereblecea, probabil că avea rude în sat. Ferească sfântul să se fi întâmplat când ieșeau copiii de la școală! Îl înconjurau și se jucau cu el cum se joacă băieții mici cu pisica. Unii-l trăgeau de barbă, alții de perciuni, iar alții de caftan. Alții-i ridicau pălăria din cap să-i vadă fesul. Fierște că aceasta nu se făcea în mod barbar, ci mai mult în joacă. El știa aceasta și, cum zărea că ies copiii de (la) școală, căuta din timp să se bage în ogradă la vreun gospodar. Numai așa găsea scăpare. Școlarii se sfătuiau dinainte, să nu-i cauzeze dureri. Aceasta s-a perpetuat în timpul mai multor generații de elevi [Rusu 2009: 53].

În Bucovina care suferă, în ritm alert, transformări de tot felul, identitatea se poate stabili – la un nivel considerat superficial – pe baza limbii vorbite. Ea amplifică dilemele identitare, generând reprezentări conceptuale, atitudini sau comportamente refractare. Filimon Rusus scrie în *Amintirile* sale despre „bunicul (care) nu l-a dat pe tata la școală, când era bun de școală, pentru că în vremea aceea era învățător polonezul Malachowski” [Rusu 2009: 40]. Deprinderea cu limba străinului nu se face întotdeauna ușor, condițiile istorice și politice reflectate la nivelul comunității sau al familiei aducând copilul într-o atmosferă stresantă:

Era o împotrivire în a vorbi românește. O puteai observa chiar printre copii, și în casa mea. Pentru mine, limba română era între ora 8 dimineața și 1 la prânz. Timp suficient să-mi fac lecțiile și apoi să o uit până a doua zi [Heyman 1994].

Utilizarea limbii române la ore îi diferențiază pe români de *ceilalți*, „băieții de slovaci” și „băieții străini, din satul apropiat, Stârcea, care n-aveau școală în satul lor” putând fi ușor identificați „când învățătorul îi pune la citit și ei nu știau și striga la ei: *haucai haramu...*” [Rusu 2009: 51].

În cazul impunerii limbii germane, confuzia și disconfortul sunt semnalate în jurnalul lui Traian Chelariu care, rememorând anii de început, mărturisește: „Mă persecută limba germană învățată în copilărie, și neajunsul de a fi vorbit mult mai târziu românește” [Chelariu 2007: 59]. Pentru Olga Tsurkalenko-Hunka, adusă de mamă (o catolică poloneză convertită la ortodoxie prin căsătoria cu un diacon ortodox) la o școală din Cernăuți, contactul cu limba germană se amplifică în condițiile găzduirii la văduva Oberhoffner. Vorbitoare de ucraineană, aceasta aparține unei alte etnii și, în consecință, își crește cei trei copii în cultura proprie, utilizând doar germana în conversație. Studiul în limba germană nu i se pare Olgăi un „lucru ușor”, cu atât mai mult cu cât propria-i limbă era utilizată în clasă (formată exclusiv din copii ucraineni!) „o singură oră pe săptămână, în fiecare vineri, de la 11 la prânz”.¹ Aceeași reacție la însușirea limbii oficiale imperiale de către ne-germani o întâlnim în lucrarea lui Ion Nandriș care scrie că „introducerea” istoriei

¹ Fragmentul este preluat din mărturia Olgăi Tsurkalenko-Hunka, emigrantă în Winnipeg, Canada: [Tsurkalenko-Hunka f.d.].

și a limbii germane a făcut ca majoritatea elevilor să „nu înțeleagă nimic și firește, (să) nu știe lecția. Urmau metodele pedagogice cu epitete din teologie, tragere de urechi și păr, lovire cu trestia în palmă”. Cum însă clasa era frecventată și de „doi copii de evrei, care bineînțeles că știau lecția, fiindcă ei cunoșteau de acasă limba germană, fie și cu accent evreiesc de idiș”, acest fapt a creat „o stare de nemulțumire și dușmănie printre copiii de țărani care erau „boi” la germană”. Pedepsirea elevului Dimitrie Chelbea de către învățătoarea poloneză îl determină pe băiat să scoată „de sub brâu un briceag mare”, să-i desfacă lama și să o înfigă „zgomotos în banca lui, spunând cam răstit *nu știu să grăiesc limba asta*”. Un asemenea act de răzvrătire este sancționat de directorul școlii care, „sosit în grabă, i-a luat băiatului briceagul, i-a tras câteva palme zdrene și l-a ținut închis în școală până către seară” [Nandriș 2001: 58].

Trăind lângă străini: de la multiculturalitate la interculturalitate

Unul dintre aspectele ce se detașează în construcția narativă a identității bucovinenilor îl reprezintă „experiența individuală” care îi determină pe autori să se diferențieze de *ceilalți*, accentuând caracterul strict personal și subiectiv al povestirii. Datorită contextului specific, grupurile etnice din Bucovina nu reușesc să constituie enclave perfect ermetizate, acceptând de bună voie un set de reguli comune ale conviețuirii și fiindu-le obligatorie participarea la „civilitate”. Membrii acestor comunități – *străinii* sau *ceilalți* – sunt receptați de copii și descriși în funcție de caracteristicile socio-economice care îi individualizează. În textele lui Grigorovitza apare imaginea casei în care locuiau „jidovi și creștini, adunați grămadă, la olaltă prin tot felul de nevoi” [Grigorovitza 1922: 48]; mai întâi este amintit cizmarul Ghedale, cu familia lui formată din Rebeca (soția) și Șmil (fiul). Despre Rebeca aflăm că

pleca vara și iarna, de-cum se crăpa de zi, în târgul, unde-și avea așezată, sub casele ferăriei mari a lui Chaim Zlociover tejgheluța ei. Vindea, săraca femee, bulgări de var, scrobială, șofran, câteodată și poame, adică cum veniau pe rând, la început cireșe și vișini, apoi pere mici, zarzăre, mere dulci, trecând la perje, la struguri și nuci, iar pe la-nceput de iarnă, la mere murate, vestite-n Siret [Grigorovitza 1922: 50].

Cât despre micul Șmil, prieten cu „băieții de școală ai târgului” datorită merelor murate (de unde și porecla Șmil Mere-Murate), soțiile făcute cu băiatul crâșmarului Bercovici în șura comunală, la tolumbia cea nouă de foc, îi atrăgeau pedepsele inclusiv cele privative de libertate, chiar dacă “nu era el de rând mai vinovat, ci eșia cel mai pedepsit, fiindcă pe el îl prindeau mai întotdeauna” [Grigorovitza 1922: 50–52]. Alături de evreu Ghedale locuiesc „un neamț cârnățar, care ținea și o leacă de crâșmă”, „un lipovan din Fântâna-Albă” care își ridicase

„taraba de vândut mere” și un leah, tâmplar [Grigorovitza 1922: 49]. O asemenea comunitate diversă nu poate să își mențină, pe termen lung, “impermeabilitatea” la influențe *celorlalți*. Această stare de relativă acceptare a *diferenței* ce îl caracterizează pe *străinul* de lângă *noi*, poate fi denumită, cu ușurință, *multiculturalitate*. Ca stare de fapt, ea concretizează o existență plurală a reprezentanților mai multor grupuri etnice, angajați în interacțiuni limitate și, de cele mai multe ori, pașnice și care nu tind a conduce nici spre anihilarea reciprocă totală, nici spre asimilarea forțată.

Schimbarea de perspectivă intervine în momentul în care mecanismul amalgamării poate pune în pericol conservarea rădăcinilor organice ale comunității etnice-culturale-religioase. În afara unei identități asumate, *celălalt*–*străinul* nu există; astfel, anihilarea elementului de extraneitate apare când însuși elementul identitar se găsește într-o situație precară, iar comunitatea sau familia este nesigură de moștenirea sa. Reacția la imaginea *străinului* devine materializarea fricii de *autofagie* culturală și a uzurpării ei ulterioare de către *celălalt*. De altfel, însuși sentimentul apartenenței poate fi construit și printr-o serie de opoziții generatoare de frontiere sociale și simbolice între *noi* și *ceilalți*.

Identitatea se formează acasă, în familie, și în interacțiunea cotidiană a copiilor cu vecinii; totuși, deschiderea celor mici către exterior trebuind să nu depășească limitele unor tipare etno-religioase, înțelese mai mult de adulți și mai puțin de copii. Familia „de creștini”, cu două fete apropiate ca vârstă de micuța Mali, îi oferă acesteia din urmă o perspectivă diferită asupra universului din *vecini*:

Petreceam destul timp împreună. În curtea lor era un leagăn. Îmi aduc aminte că într-o zi de iarnă mă aflu în casa lor și mă jucam cu niște cuverturi. În mijlocul camerei se afla un brad împodobit cu globuri și beteală și care-mi plăcea foarte mult. Familia s-a așezat la masă și m-a invitat și pe mine să mănânc. Mama mea a venit pe neașteptate și m-a chemat acasă. Mergând împreună, i-am povestit despre mâncarea gustoasă pe care abia o savurasem. Mama s-a îngrozit: – Ce, ai mâncat porc?

O asemenea întrebare naște confuzie în mintea copilului care nu știe cum ar trebui să interacționeze cu *străinii* într-o lume presupus „deschisă”. Cum apartenența la un grup sau la o comunitate îmbracă modele culturale transmise din generație în generație, direct sau indirect, sub forma cunoștințelor, părerilor, atitudinilor, valorilor, tradițiilor și modurilor de viață, până și încălcarea unor reguli/norme alimentare poate fi aspru sancționată:

Acasă, mama i-a spus lui tata; mi s-a făcut greață și am vomitat tot ce am mâncat. În ziua următoare, mama mi-a dat să îmbrac o rochie frumoasă și am plecat la rabin. Când rabinul a înțeles ce-am făcut, și-a îndepărtat ochelarii și a început să strige: – Ai mâncat carne de porc? Am izbucnit în plâns, bâlâin-

du-mă: – Nu, Rabbi, am mâncat mâncare... – În acest caz, din moment ce nu ai știut, n-o să ți se întâmple nimic rău, zise rabinul ridicându-se de pe scaun. [Haimovitch-Hirsh 2002].

În câteva fraze, Mali Haimovitch-Hirsh creează o scenă în care, ca într-un bazar rortyan, culturile coexistă, se tolerează, uneori se întâlnesc și se ciocnesc, dar nu se amestecă.

Identitatea confesională și invocarea religiei se regăsesc și ele între caracteristicile care îi deosebesc pe *unii* de ceilalți, ortodoxia, catolicismul sau iudaismul fiind adeseori valorizate în textele care fac referire la copilăria în Bucovina. La Grigorovitza, ortodoxia se suprapune dimensiunii etnicității românești tradiționale, iar ușurința cu care un copil acceptă nu doar participarea, ci și implicarea în ceremonialul religios este surprinsă în nuvela *Cum era să mă fac catolic*. Dus la liturghie de o doică catolică, copilul se întoarce acasă „buimăcit și aproape mut de câte le văzusem” [Grigorovitza 1922: 79]. Ulterior, o întâmplare neobișnuită, prilejuită de îmbolnăvirea prietenului polonez, îl aduce pe micul Emanoil în contact cu regulile bisericești. În ciuda greșelilor făcute de „ministrantul șismatic” care smucește „coarda de mătăasă, legată de limba clopotului [...] de s-a rupt și a căzut jos” sau împrăște „tăciuni prin biserică”, bătrânul preot Groholschi exclamă (evident, în poloneză!): ”Tu mi-ai fost astăzi scăparea mea!” [Grigorovitza 1922: 89]. Numai că ajutorarea prelatului catolic avea să-i aducă familiei Grigorovitza un

bucluc întreg. Căci preotul nostru, părintele Filievici, – cu care noi nu prea ne aveam bine – cum tot hojma îi căuta tatei pricină, a aflat și istoria asta, și dă-i cu jalbă la consistoriu, de s-au judecat apoi ani dearândul. Eu însă am mâncat ocară zdravănă și, ca să nu-mi vie cumva poftă să mai fac pe papistașul, m-au trimis fără zăbavă la școală, la Cernăuți [Grigorovitza 1922: 90].

Și cum în copilărie lucrurile pot aluneca foarte ușor către latura confuziei, următorul fragment ilustrează preluarea, în manieră naivă, a unui tipar cultural specific comunității evreiești care trebuie să fie vizibilă, să se exprime și să se facă simțită în raport cu *străinii*:

Odată m-am întâlnit cu un preot pe stradă. Știam bine că în acest caz trebuia să arunc un pai în urma lui, dar n-am găsit nici unul în jurul meu. Am venit acasă înspăimântată... N-am dormit noaptea întreagă. Dimineața am fugit la Rabin. Nu își terminase rugăciunea și mi-a făcut semn să aștept. După ce a terminat de recitat, m-a întrebat ce s-a întâmplat. Am început să plâng și, printre hohote, i-am spus povestea cu paiul. M-a întrebat: – Ce fel de pai? Copiii zic, am spus eu, că trebuie să arunci un pai după preot. – Prostii, mi-a zis rabinul. Data viitoare când ai să întâlnești un preot, spune-i bună dimineața și nu mai căuta paie” [Haimovitch-Hirsh 2002].

Cu alte cuvinte, este vorba de o focalizare asupra modului de a privi relația cu *celălalt*, de la plasarea acestuia la distanță până la învățarea bunei coabitări.

Modelul bucovinean – legătura cu *străinul* ca exercițiu îmbogățitor

În textele bucovinenilor despre anii copilăriei se detașează o anume poziționare identitară, specifică, de altfel, spațiilor multiculturale. Autorii care înțeleg rolul esențial pe care îl are etnicitatea în viața comunității insistă, în sens pozitiv, asupra imaginii *străinului* ca reprezentare a toleranței și respectului – condiții pentru o coexistență pașnică. Miroslava Lemni scrie despre Cernăuți în termenii cosmopolitismului care făcea ca „urechea” să fie „obișnuită” cu cele „cinci limbi” care se auzeau, „curent... pe stradă”. În consecință,

Fie ca erai român, știai germana, ucraineana sau polona. În funcție de vecinii mai apropiați, copiii învățau de mici. Sau un ucrainean știa româna și germana și așa mai departe [Ilușca 2000: 130].

Evident, nu se poate nega teama de „înstrăinare”, regăsită până și în nuvela istoricului Teodor Bălan, unde Cernăuțiul însuși este un „mediul străin”, un „pericol mare” pentru copilul Ștefan care „dacă pe lângă învățătura străină ce o va primi în școală”, locuia „și la gazdă străină”, se putea „înstrăina de tot” [Mareci Sabol 2014: 149]. Ulterior, eroul însuși avea să se îndrăgostească de o poloneză, limba germană devenind limba oficială a noii familii Furtună.

Așadar, nu doar regulile politice impuse de autoritatea imperială generează „conversația în limba *celuilalt*”, ci și dragostea și prietenia față de „*străinii* de aproape”. Grigorovița, de pildă, recunoaște că, „de dragul prieteniei”, a ajuns să vorbească, să scrie și să citească „judovește”, „lucru” ce se dovedește a fi util „în câteva rânduri” [Grigorovitza 1905: 93]. De asemenea, amicitia cu Vladec și surorile lui îl aduce în contact cu limba „leșească”; până și *Leahul*, „atotputernicul Storojinețului”, un *străin* „ca și toți cei de pe lângă dânsul”, dar „om bun la inimă, să-l pui la rană, nu altceva ... a fost ajuns să învețe în anii cei mulți, cât a cârmuit ținutul, binișor de tot limba noastră” [Grigorovitza 1911: 69].

În *Amintiri din memorie*, Vladimir Trebici scrie:

Copil fiind, am învățat și eu ucraineana de atunci, mă înțelegeam perfect cu copiii ucraineni, ne jucam împreună, am rămas prieteni și când am ajuns „mari”. Problema relațiilor dintre români și ucraineni, care a devenit, mai târziu, dramatică, iar astăzi, în regiunea Cernăuți (Ucraina) cunoaște o tensiune mare, despre care ne vorbește presa, la nivelul satului nici nu se punea. Aș relata și următorul fapt. La Crăciun și de Anul Nou, cetele de flăcăi care colindau tot satul se adresau gospodarilor cu întrebarea: „Primiți colinda”? După care urma specificarea: „românește” („po voloschi”) sau „rusește”? („po ruski”), fiindcă pentru noi, la sate, limba vorbită de ucraineni era „rusească”; abia după ce au venit rușii în primul război mondial s-a făcut distincția: „moscalii” erau rușii adevărați, iar ucrainenii erau și ei ruși, vorbind „rusește” [Trebici 2010: 107].

În consecință, multilingvismul devine absolut natural în universul copiilor, în memoriile lui Filimon Rusu fiind prezentă imaginea naivă și hazlie a fiului fierarului german Spacec care amestecă, ritmat, cuvinte germane și românești:

Trinken will ich, n-am parale,
Iar Hunger mă trage-n vale.
Tanzen will ich hop, hop, hop,
Keine Schuhe, n-am deloc.
Oh, mein Herz de putregai,
Hab'kein Messer să te tai [Rusu 2009: 75].

Afișarea mediului multicultural și pluri-lingv din Bucovina și tendințele de ieșire din ghetourile predestinate ale culturii tradiționale avea să consacre alegoria „mesei de tarock” – atribuită lui Adolf Armbruster și devenită deja componentă a canoanelor „mitului habsburgic” [Armbruster 1991: 226]. În creuzetul bucovinean ia naștere *homo bucovinensis*, o entitate ce acumulează diversitatea etno-culturală a provinciei și reflectă „identitatea universală bucovineană”. Bucovineanul nu renunță la propria identitate (fie ea etnică ori religioasă), ci și-o conservă și consolidează pe temelia „consensului comun”.² În această cheie trebuie înțeleasă participarea copilului Grigorovitza la ritualurile religioase specifice comunității iudaice: „intram Sâmbăta și în havra lor, unde șamesul, sau păzitorul templului, îmi arăta toate și vediam multe, ce nu le pricepam pe atunci, dar le țin minte ca astăzi” [Grigorovitza 1905: 93]. Deschiderea profitabilă spre *străin*, într-un spațiu concurențial, transformă experiența diferitului într-una îmbogățitoare de sine, bucovineanul însuși ajungând, la un moment dat, să se vadă diferit de *ceilalți*, cărora le lipsește experiența fertilă a „trăitului printre naționalități”.

Concluzii

Bucovina copilăriei – așa cum se conturează în scrierile cu caracter non-ficțional – preia și metabolizează atributele și funcțiile unui areal poros, proiectând cele două posibilități de poziționare identitară colectivă. Dacă întâlnirea cu *străinul* e valorizată negativ, ea alimentează imaginarul social definit de rezervă, teamă, stereotip depreciativ, marginalizare și stigmatizare, discriminare și ghetoizare. Rigidizarea frontierelor identităților declanșează diferite forme de criză în interiorul familiei, iar nesiguranța, blocajul, confuzia, separarea și tensiunea sunt însușite de copii; la rândul lor, aceștia le propagă în universul lor, viciindu-l. La polul opus, valorizarea pozitivă a *străinului* a favorizat permeabilizarea barierelor și de-dramatizarea întâlnirii cu *diferitul* (etnic, rasial, religios, lingvistic, cultural).

² Idee preluată și dezvoltată în diverse lucrări depre Bucovina multi-etnică cf. [Aussländer 2004], [Prelitsch 1956], [Turczynski 1995/96].

Textele care ilustrează această stare de fapt constituie, aşadar, un adevărat repertoriu ce se desfăşoară, continuu sau intermitent, în funcţie de contextul istoric şi politic ori de avatarurile sociale şi culturale. Poate şi de aceea se cuvine ca abordarea lor să se facă pe o altă scală decât cea a judecăţii strict estetice sau de natură să valorizeze doar marea performanţă în domeniul scriitoricesc. Funcţionând ca interfaţă a imaginilor şi autoreprezentărilor identitare, ele favorizează nu doar recuperarea memoriei unei vârste – copilăria, ci şi înţelegerea modurilor diferite de a concepe şi experimenta acelaşi spaţiu: Bucovina.

Bibliografie

- Armbruster A., 1991, *Europa im kleinem: die Bukowina*, în: A. Armbruster, *Auf den Spuren der eigenen Identität*, Bucureşti.
- Ausländer R., Braun H., 2004, *Grüne Mutter Bukowina: ausgewählte Gedichte und Prosa*, Aachen.
- Brown S., 1998, *The wind in the willows: literary theory, autobiographical criticism and subjective personal introspection*, „Advances in Consumer Research”, vol. 25.
- Chelariu T., 2007, *Zilele şi umbra mea*, Bucureşti.
- Davidson S., 2010, *Ricoeur across the disciplines*, New York – London.
- Grigorovitza E., 1905, *Jupânul Toiba*, în: *Chipuri şi graiuri din Bucovina*, Bucureşti.
- Grigorovitza E., 1911, *Târgul Rădăuţilor*, în: *Cum a fost odată. Schiţe din Bucovina*, Bucureşti.
- Grigorovitza E., 1922, *Duduea Pulheria: amintiri şi schiţe din Țara Fagilor*, Bucureşti.
- Haimovitch-Hirsh M., *My childhood in the shadow of the Holocaust*, <http://www.jewishgen.org/Yizkor/Radauti1/rad001.html> (11.09.2016).
- Heiman F., 1994, *Lecture given in Jerusalem as a collection of oral histories and commentary which tries to re-create what life was like for the Jewish community of Czernowitz*, <http://czernowitz.ehpes.com/stories/heyman/composit3.htm> (11.09.2016).
- Hirsch C., 1989, *A life in the twentieth century*, <http://www.ghostsofhome.com/files/a-life-in-the-twentieth-century.pdf> (11.09.2016).
- Iluşca M., 2000, *Miroslava Lemni – Locuind într-un oraş cosmopolit, se vorbeau curent cinci limbi*, în: J. Alexandra, R. Călin, V. Smaranda (ed.), *Minorităţi: identitate şi coexistenţă*, Timişoara.
- Mareci S. H., 2014, *Restitutio Teodor Bălan*, Iaşi.
- Nandriş I., 2001, *Satul nostru Mahala din Bucovina*, Sibiu.
- Polanyi L., 1979, *So what's the point?*, „Semiotica”, vol. 25, nr. 3–4.
- Prelitsch H., 1956, *Homo bucoviniensis*, în: E. Massier, J. Talsky, B. C. Grigorowicz (ed.), *Bukowina: Heimat von Gestern*, Karlsruhe.
- Rusu F., 2009, *Amintiri: oameni şi locuri din Țara Fagilor*, Bucureşti.
- Trebici V., 2010, *Amintiri din memorie*, „Glasul Bucovinei”, vol. 17, nr. 2 (66).
- Tsurkalenko-Hunka O., f.d., *Olga Tsurkalenko-Hunka story*, http://www.virtualmuseum.ca/pm_v2.php?id=story_line&lg=English&fl=0&ex=464&sl=5495&pos=1 (11.09.2016).
- Turczynski E., 1995–1996, *Exogene und endogene Faktoren der Konsensbildung in der Bukowina*, „Südostdeutsches Archiv”, nr. 38–39.

Harieta Mareci Sabol

**“My neighbor – the Stranger”:
images of the Other in Bukovinians’ memories of childhood**

Summary

Although the Romanian historiography of the last decade is reconsidering the premises of a “history of minority” for the space of historical Bukovina, the childhood still “slips through the fingers”. A certain intellectual convenience leads historians to remain faithful to the research which is, by the nature of things, most available and customary. There is also a natural reluctance to delve into the realities of the child, which requires the extension of studies by addressing the logic of history. Finally, research results in this area can fuel discussions and historiographical controversies. Usually, in Bukovina’s case, there is no a description of childhood in the strict sense, but only fragments or parts of larger reconstructions of lives. Most often, the image of childhood appears in autobiographies and is thus burdened with various doses of bias.

Memories of childhood are particularly reverberant, especially the memories of those whose lives have been influenced by contact with different cultures. In general, the family holds a central place in the construction of identity, whether individual or group. Identity is constructed both in a home’s atmosphere and in everyday interaction of the child with neighbors or schoolmates. The identity codes, restrictive sometimes, emphasize the child’s sense of belonging to a group, at the cost of their autonomy and ability to self-control. There is a temptation to place childhood in some ethnic patterns, or some stereotypes acquired from adults. For instance, language has the power to determine membership in a particular cultural identity. Yet, in a multiethnic environment such as Bukovina, ethno-linguistic idiosyncrasy is not unusual. There is also a play code that is learned at home. Understanding the symbols in adults’ memories of childhood is closer to philosophy of history than to history, and it is rarely practiced by scholars, who prefer to base their research on purely empirical facts. That is why the potential of children and childhood memories in Bukovina calls for multidisciplinary exploration, if not just a historical one.

Keywords:

childhood, Bukovina, memories, identity, ethnicity.

Cuvinte cheie:

copilărie, Bucovina, amintiri, identitate, etnicitate.

Наталія Колесник

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
nkolesnyk@yahoo.pl

**Етноніми як один із засобів представлення опозиції
«свій – чужий»
(на матеріалі буковинського пісенного фольклору)**

**Ethnonyms as one of the means to present
the “own – strange” opposition
(based on Bukovynian song folklore)**

Категорія «свій – чужий» упродовж останніх десятиліть привертає пильну увагу лінгвістів, які працюють у різних галузях мовознавства, що, безперечно, має підстави. Згадана дихотомія, міфологічний характер якої очевидний, належить до засадничих категорій людської свідомості, світосприйняття, самоідентифікації, категоризації, «упорядкування» світу. Як відомо, однією із головних властивостей мовної картини світу є аксіологічність [Вежбицкая 1997]. Щоб оцінити об'єкт, людина повинна «пропустити його через себе: природа оцінки відповідає природі людини» [Арутюнова 1988: 58]. Визначивши цінність цього об'єкта в певній системі координат, ми чітко розмежовуємо світ на освоєний, зрозумілий, звичний, рідний і вже тому позитивний та на світ чужий, неосвоєний, нерідко незбагнений і навіть ворожий.

Очевидно, що ономастика не могла оминати увагою згаданої категорії: власна назва сама по собі є потужним національним ідентифікатором, не кажучи вже про спеціальні назви для позначення будь-якого етносу – етноніми¹, які, попри інші ономастичні можливості етнічного маркування (антропоніме, топоніме тощо), є в кожній мові одним із основних засобів найменування світу *свого* й *чужого*, вербалізації категорії етнічності,

¹ Нині в слов'янській ономастиці немає однастайності щодо онімного статусу етнонімів.

способом репрезентації останньої як однієї з істотних категорій у мовній картині світу.

Наше дослідження, поштовхом до якого стала, вважаємо, дуже вдало обрана тема наукової конференції цьогорічних «Буковинських зустрічей»,² – одна зі спроб подивитися на проблему самоідентифікації етносу через посередництво мови, зокрема етнотопії, засвідченої текстами буковинського пісенного фольклору.

Джерельною базою дослідження передовсім слугували зібрання Юрія Федьковича й Григорія Купчанка (а це близько 580 текстів) 70–80-х рр. XIX ст. Обидва науковці здійснили записи професійно, тому їхні збірки донині мають наукову вартість, зокрема й для лінгвістичних досліджень. Доповнюють картину свого й чужого світу буковинців етнотопії, зафіксовані в записах буковинських народних пісень другої половини XX ст. А. Яківчука (352 тексти).

Як ми вже згадували, власні назви, зокрема географічні (назви сіл, міст, містечок), будучи потужним національним ідентифікатором, є одним із способів репрезентації дихотомії «свій – чужий», важливим засобом самоідентифікації, не менш важливим, на думку відомого польського ономаста Е. Вольнич-Павловської, ніж ім'я та прізвище [Wolnicz-Pawłowska 2001: 187]. Наші попередні дослідження засвідчили, що вивчення репертуару не тільки ойконімів, але й хоронімів у порівняльному аспекті (маємо на увазі зіставлення їх репертуарів, засвідчених піснями з різних регіонів України) дало б підстави для висновків про фольклорну картину світу українця залежно від місця народження та проживання. Буковинській пісенній топотопії ми присвятили окрему розвідку [Колесник 2010]. У пропонованій публікації доповнимо мовний образ світу «свого» і «чужого» на основі аналізу буковинської пісенної етнотопії.

У розглянутому пісенному матеріалі зафіксовано майже 90 уживань (понад 60 – у записах XIX ст. і 22 – у записах XX ст.) 16 етнотопій. Кількісний склад репертуару етнотопій свідчить як про численні контакти буковинців з іншими народами, насичену подіями історію, проживання на спільній території представників багатьох етносів, так і про мобільність населення цих земель тощо. Проте кількість уживання окремих етнотопій суттєво відрізняється. Найуживанішими виявилися найменування турків, вірмен, поляків. Поодинокі використовувалися в пісенному репертуарі буковинців етнічні

² Проблема тожсамості, самоусвідомлення, зв'язку з отчим домом, рідною землею в нинішньому зглобалізованому світі є доволі актуальною, дискутованою представниками різних наук, передовсім гуманітарного блоку. А у зв'язку з останніми подіями на сході України, людство мало змогу вкотре пересвідчитися, що розмите, викривлене або заполітизоване сприйняття опозиції «свій – чужий» здатне призвести до гуманітарної катастрофи зовсім не локального масштабу.

назви для називання італійців, японців, французів. Зумовлене це, певною мірою, особливостями фольклорної комунікації: в усній народній творчості має шанс закріпитися лише той факт чи та подія, які найдужче вразили, запам'яталися. Вхідження етноніма до фольклорної формули – сталої сполуки, що повторюється, переходить з пісні до пісні – теж забезпечує його «тиражування». Тобто кількість уживання етноніма не завжди є беззаперечним свідченням найтісніших контактів з народом, який він називає. З огляду на сказане вище, красномовним свідченням контактів та взаємодії з іншими народами є передовсім не кількість уживань, а репертуар етнонімів.

Подаємо контексти з етноназвами, засвідченими текстами буковинського пісенного фольклору XIX–XX ст. у записах Ю. Федьковича, Г. Купчанка та зі збірника *Пісні Буковини*, упорядкованого А. Яківчуком. До уваги беремо не лише власне етноніми, а й відетнонімні прикметники та прикладкові сполучення³.

Українець (русини, злодій-русин, руснак-неборак, руський боже, козаче-українче, гуцул, гуцули, гуцулки, путилянин⁴ – 10)

Помагай-біг, білі гуси!

Навчив мене злодій-русин,

Як шапочку здоймати,

Помагай-біг казати! (Жарт.) [Федькович 1968: 105].

Жила вдова молода,

Ще й мала вна три сини,

А всі були русини. (Рекрут.) [Федькович 1968: 118–119].

Хлептали пси нашу кровцу панськими ланами,

Гой змилуйся, руський боже, ти над русинами!... (СПХ) [Федькович 1968: 149].

Породила шевца вівца,

А ляха кобила,

А руснака-неборака

Мамка чорнобрива...

А мазура свиня бура –

³ За офіційною формою етноніма в дужках наведені всі його варіанти та сполучення з відетнонімними прикметниками, а також загальна кількість уживань. Біля кожного контексту в дужках вказуємо жанр пісні, оскільки останній є своєрідним «регулятором» уживання етнонімів: жартівлива – жарт., рекрутська – рекрут., жовнірська – жовн., історична – іст., козацька – козац., співанка-хроніка – СПХ, колядка – кол., щедрівка – щедр., балада – балад., лірична – лір., родинно-побутова – родин., коломийка – колом.

⁴ Катоїконім «путиляни» (катоїконіми – назви мешканців за назвою поселення, території їх проживання [СУОТ 2012: 103]) залучили до аналізу, оскільки в аналізованих текстах ми не зауважили чіткої межі між етнонімами, назвами окремих етнічних груп і катоїконімами.

Негідного сина. (Жарт.) [Купчанко 1875: 307–308].
– Помагай біг, бідна вдово, та як же ся маєш?
Ти, *козаче-українче*, відки мене знаєш? (Родин.) [Федькович 1968: 93].
А ви, славні *путиляни*, не тратьте надії,
Поки угри не пропали, то нема нам гії. (Іст.) [ПБ 1990: 185].
А ви, каже, *гуцулики*, знайте отсу дію:
Що німецька сорочечка нікого не гріє! (СПХ) [ПБ 1990: 185].
І ти гуцул, і я *гуцул*, оба сми *гуцули*,
А нас мама породила, що дядя не чули... (Колом.) [Федькович 1968: 164].

Турок (*турок, турчин, турчиня, турчинятко, турецький цар, цар турецький, коні турецькі, турецьке поле* – 21)

В тебе в полі, як у раю:
В тебе *коні* все *турецькі*,
В тебе зброї все стрілецькі... (Кол.) [Федькович 1968: 34].
Росказ нам дано під Бендер стати:
Турков, татарів завоювати (Щедр.) [Федькович 1968: 41].
А синок мамки та й не послухав.
Коником грає, *турків* рубає (Кол.) [ПБ 1990: 39].
А пан господар, ти, куций цапе?
Як *турецький цар*, ти, дурний кляпе. (Кол.) [Федькович 1968: 54].
Вставай, вставай, козаченьку!
Їдуть *турки* та й татари,
Твого коня з собов взяли... (Козац.) [Федькович 1968: 111].
Бо йдуть *турки* з татарами
Візьмуть коня з поводами. (Козац.) [ПБ 1990: 194].
Де є мій миленький?
Чи йго *турки* взяли?
Чи йго порубали? (Козац.) [ПБ 1990: 197].
Куди ж ви мете синів наших гнати?
Будем їх гнати в чужий край стояти,
Будем їх гнати *турка* воювати. (Рекрут.) [Федькович 1968: 117–118].
Та як крикнув *цар турецький*,
Та й на своїх слугів,
Слугів молодецьких. (Рекрут.) [ПБ 1990: 189].
Узяв Іван лучок в руки,
Та й приміряв Іван прямо *турка* в груди...
Убив турка та вбив й жінку... (Іст.) [ПБ 1990: 175].
Ходить *турок* по риночку,
Гей, море бре,
Та й торгує дівчиночку,
Серце моє. (Іст.) [ПБ 1990: 179].

За Романом *турчин* ходить,
За собою коня водить...
Та й за коня вороного,
Та й за *турка* молодого. (Балад.) [ПБ 1990: 294–295].
Ой з'їхав я, мамко, все *турецьке поле*,
Не знайшов тополі, лиш на нашім полі. (Балад.) [ПБ 1990: 296].
Перебили ми Кошута, коби то ще й *турка*,
Туда Кошут бо утікав, як безхвоста курка! (СПХ) [Федькович 1968: 151].
Закрав се *турчин* з темного луга [Купчанко 1875: 128].
Проси, сестро, в *турка* ножа
Косу-росу відтинати...
Під явором зелененьким
Й а з турчином молоденьким... (СПХ) [Купчанко 1875: 263–264].
Пішов *турок* й а в побіги,
Та забіг собі дівку...
Прийшла к бабі тай *турчиня*... (СПХ) [Купчанко 1875: 264–265].
Йдуть *турки* на три шnurки,
А татаре на чотири,
А москалі гору вкрили. (Іст.) [Купчанко 1875: 266].
Мала вона три дощі...
Одну дала до татар...
Другу дала до *турок*...
Трету дала до Волох... (Жарт.) [Купчанко 1875: 308].

Татарин (*татари, татаре, татарчатко* – 5)

Йшли *татари* із розбою,
Взали дочку за собою...
Гай-цю, лю-лю, *татарчатко*,
По доньці ж ми онучатко (Іст.) [ПБ 1990: 177–178]
А жовніре не *татаре*, не завдають муки,
Білий ремінь через плечі, карабін у руки. (СПХ) [Федькович 1968: 159].
Йдуть турки на три шnurки,
А *татаре* на чотири,
А москалі гору вкрили. (Іст.) [Купчанко 1875: 266].
Мала вона три дощі...
Одну дала до *татар*...
Другу дала до турок...
Трету дала до Волох... (Жарт.) [Купчанко 1875: 308]

Вірменин (*вірмене, вермінка, ормяночка, вірменочка* – 8)

– Гой пане ж ти наш, де ся вибираєш?
– Вибираюся в місто по дівку,

В місто по дівку, ще й по *вермінку* (Щедр.) [Федькович 1968: 49].
Гой люблю я в *ормяночки* дочку,
Ту, що ходить в пав'янім віночку. (Лір.) [Федькович 1968: 85].
А *вермінка* свою дочку біла:
Де ж ти, доню, віночок згубила? (Лір.) [Федькович 1968: 86].
Та як пішов, мій Дудику, учера від мене,
А вадь его ді наймили за гору *вірмене*. (СПХ) [Федькович 1968: 154].
Повій, каже, буйний вітре, на мене, на мене:
А у тої Артимючки сини як *вірмене*! (СПХ) [Федькович 1968: 163].
Всі дівочки *верміночки* перед пана йдуть,
А молоду попівную в ланцюжках ведуть. (Балад.) [Купчанко 1875: 142].
Ей вівела вдова дівку як *вермінку*. (Лір.) [Купчанко 1875: 246].
В людей жінки, як *вермінки*,
Як ружовий цвіт... (Жовнір.) [Купчанко 1875: 286].

Поляк (*лях, ляшок, ляхи, ляшки, ляшки-гайдамачки, мазур, ляцький пан* – 8)

Гой їду я понад луг, Аж там оре руський плуг.
Гой там *ляшок* надхожав,
Помагай-біг не сказав. (Жарт.) [Федькович 1968: 104].
– Гой цісарю, ти наш капітане,
Пусти ж ти нас в Польщу за *ляшками*! (Рекрут.) [Федькович 1968: 126].
Що ж там чути в нашім краю?
Брате, брате, зле чувати,
Хоче цісар воювати.
Займив *ляшки* на три шляшки,
Гранатири на чотири... (Рекрут.) [Федькович 1968: 126].
Та й лиш зачав наш пан Сава пиво допивати,
Прийшли *ляшки-гайдамачки* мури розбивати. (Іст.) [ПБ 1990: 176]
Най ся *ляхи* не збиткують,
Мое тіло не чвертують. (Балад.) [Федькович 1968: 138].
А було ж то срібло, золото ще й *ляцького пана*,
Аби лиш та панчиночка та не дарувана!.. (СПХ) [Федькович 1968: 149].
Породила шевца вівца,
А *ляха* кобила,
А руснака-неборака
Мамка чорнобрива...
А *мазура* свиня бура –
Негідного сина. (Жарт.) [Купчанко 1875: 307–308].

Циган (*циган, циганочка, цигани, циганія, снага циганська* – 5)

Хто ж там ме грати, ти, куций цапе?

Цигани кляті, ти, дурний кляпе. (Жарт. кол.) [Федькович 1968: 55]
Циганочка та *волошечка* шатер будувала,
Дівчиночка до *циганочки* доріжку топтала. (Козац.) [Федькович 1968: 110].
А в Гоморі, каже, місті сама *циганія*,
Дадуть собі із ним раду – не буде нам гія! (СПХ) [ПБ 1990: 185]
Та хоть она ковалиха, а *снага циганська*:
Але ж я ї, каже, люблю, бо вона господарська. (СПХ) [Федькович 1968: 163].
Ой *Сербане-Сербаночку*,
Бери мене за жіночку...
Ані брата, ні *Сербана*,
Пішло дівча за *цигана*. (Балад.) [ПБ 1990: 275].

Угорець (*угор, угрин, угринчук, угорська краля* – 5)

У него воля, як у короля,
У него паня – *угорська краля*,
У него діти, як райські квіти... (Щедр.) [Федькович 1968: 30].
Москаль ему відписує, що я піти піду,
Нема мені *угра* бити, як лиш до обіду. (СПХ) [Федькович 1968: 150].
А як вийшов старий *угрин* та й впав на коліна:
– Подаруйте, люде, світа, не мем вже си бити!
Не прийшли ми, *угринчуку*, твоє вино пити,
Але прийшли по Кошута, жите му узіти? (СПХ) [Федькович 1968: 151]
Ти Кошуте-*угринчуку*, що хочеш робити?
Ци з цісарем молоденьким за правду си бити? (СПХ) [Федькович 1968: 151].

Серб (*сербин, сербинка, Сербан, Сербане-Сербаночку* – 5)

Гой там *сербин* та й сіно косить,
А *сербинка* та їсти носить... (Балад.) [Федькович 1968: 138].
Ой *Сербане-Сербаночку*,
Бери мене за жіночку...
Ані брата, ні *Сербана*,
Пішло дівча за *цигана*. (Балад.) [ПБ 1990: 275].
Ой *Сербине-Сербиночку*,
Візьми мене, дівчиночку. (Балад.) [ПБ 1990: 276].

Росіянин (*москаль, москалі* – 4)

Гой утікав цісаричок з міста Кромерижу...
Ой має ж він їсти, пити, не приймає трунок,
Та пише він до *москаля*: – Ставай на рятунок! (СПХ) [Федькович 1968: 150].
Москаль ему відписує, що я піти піду,
Нема мені *угра* бити, як лиш до обіду. (СПХ) [Федькович 1968: 150].
Тече, тече кров червона,

То з *москаля*, то з *япона*. (Рекрут.) [ПБ 1990: 248].
Йдуть турки на три шнурки,
А татаре на чотири,
А *москалі* гору вкрили. (Іст.) [Купчанко 1875: 266].

Волох (*волошин, волошечка, волоский протопона* – 4)

Гой піду ж я поза млин, Аж там стоїть сам один:
Аж там стоїть *волошин*, Кучерявий, хороший! (Жарт.) [Федькович 1968: 100].
Гой піду ж я у Сучаву ба й на прощі!
Там поражусь в *волоского протопони*... (Жарт.) [Федькович 1968: 101].
Мала вона три дощі...
Одну дала до татар...
Другу дала до турок...
Третю дала до **Волох**... (Жарт.) [Купчанко 1875: 308].
Циганочка та *волошечка* шатер будувала,
Дівчиночка до *циганочки* доріжку топтала. (Козац.) [Федькович 1968: 110].

Румун (*румуне-румуночку, по-румунськи* – 2)

Раді б ми ся повернути
Румун не пускає.
Ой *румуне-румуночку*,
Пусти нас додому –
Вже три роки хліб не родить,
Чим нас прогодуєш? (Рекрут.) [ПБ 1990: 223]
Катували нас по-звірськи –
Штири били в один рух,
Один числив *по-румунськи*,
Аж заперло в мене дух. (Рекрут.) [ПБ 1990: 243]

Німець (*німці, німці-сухомільці, німецькїй люде* – 3)

Покроїли біле тіло, але вже не будуть,
Говорили в Німеччині *німецькїй люде*. (СПХ) [Федькович 1968: 149].
Беруть жидки всі коровки, *німці* беруть діти, –
Нема вже нам, цісарику, чо в горах сидіти! (Рекрут.) [Федькович 1968: 115].
Сидить Лук'ян Кобилиця в залізних кайданах.
Йа ті *німці-сухомільці* стали раду мати,
Чи би його застрілили, чи йму дарувати. (Іст.) [ПБ 1990: 185].

Єврей (*жиди, жидки* – 3)

Сего *жиди* дізналися,
До місяця читалися:
«Ти місяцю, ти королю,

Продай, продай Христа бога!» (Кол.) [Федькович 1968: 50]
А у тім декреті таке писанини:
Мусят *жидки* їсти сире солонине! (Жарт.) [Федькович 1968: 105]
Беруть *жидки* всі коровки, німці беруть діти, –
Нема вже нам, цісарику, чо в горах сидіти! (Рекрут.) [Федькович 1968: 115]

Француз (*француз, французький жолобочок* – 2)

Вдарив дідько на *француза* та й на єго діти, –
Коби ж дали у тім Львові хоть тиждень сидіти! (Рекрут.) [Федькович 1968: 115].
Й а в *французькім жолобочку*
Явір зелененький,
А там лежить, погибає
Жовнір молоденький (Жовнір.) [Купчанко 1875: 296].

Італієць (*толіянці* – 1)

У нас, мамко, й женці жваві,
Толіянці кучеряві,
Гой як стали зажинати,
Прощай, прощай, моя мати! (Рекрут.) [Федькович 1968: 118].

Японець (*япон* – 1)

Тече, тече кров червона,
То з москаля, то з *япона*. (Рекрут.) [ПБ 1990: 248].

Загальновизнано, що дихотомія «свій – чужий», одна із засадничих опозицій людської свідомості, допомагає вибудовувати відповідний алгоритм поведінки у колективі, формувати певні правила взаємодії, спілкування з іншими членами колективу та тими, хто поза ним. Ця опозиція є одним із проявів соціалізації людини, інструментом формування моделі такого світу, в якому можна жити за певними правилами, а отже, певною мірою, безпечно. Репертуар етніонімів, ужитих у текстах усної народної творчості, очевидно, репрезентує мовну особистість їхнього колективного автора.

Насамперед, нас цікавлять самоназви, використовувані творцями та виконавцями фольклору. Впадає в око те, що автоетніоніми не належать в аналізованому матеріалі до найуживаніших. Свій світ – освоєний, відомий і зрозумілий, він не потребує додаткових позначень. Це – єдине й органічне середовище буття етносу, в якому все справжнє, звичне. Отож, і номінування є звичайним: якщо щось потребує конкретизації, його називають, використовуючи універсальні конкретизатори – власні назви. Поява ендегенного етніоніма (автоетніоніма, самоназви) мусить мати підстави. З'являється він у буковинських піснях тоді, коли автор-виконавець пісні начебто дистанці-

юється від власної національної спільноти і демонструє погляд збоку, частіше іронічно або жартома (*злодій-русин, руснак-неборак*) називаючи не лише представників свого етносу (іноді для цього вживані не етнімі, а назви окремих етнографічних груп або катойконіми): *гуцул (гуцулики, путиляни)*, – але й атрибути своєї культури, наприклад *руський божє*. Засвідчені автоетнімі свідчать на користь того, що на західноукраїнських землях, на Буковині зокрема, спадкова назва *Русь*, рівно як і етнімі *русин, руснак* та відетнімний прикметник *руський*, місцевим українським населенням зберігалися найдовше, до першої половини ХХ ст. Підтверджує це також уживання етноніма *українець*, який трапився лише один раз та й то не як самостійна етноназва, а як уточнення, прикладка до апелятива *козак*. Зауважимо, аналіз топонімів, засвідчених буковинською народною поезією, теж переконує, що у свідомості буковинця хоронім *Україна* асоціювався передовсім не з поняттям «рідна земля», а вужче – з козацтвом, ширше – з територією підросійської України. Як у випадку з автоетнімом, так і щодо інших етноназв усна народна творчість засвідчує процес їхнього становлення.

Формування та розвиток категорії етнічності в мові певного регіону тісно пов'язані з історією його заселення й освоєння різними народами. Особливо активно, на думку дослідників, у регіональному когнітивно-комунікативному просторі функціонують етнімі, що називають корінні народи, а також народи, що проживають на певній території тривалий час. Зібраний нами пісенний матеріал, звичайно, підтверджує думку, що наявність етнімів у фольклорних текстах свідчить про інтенсивність контактів місцевого населення з представниками інших етносів. Наприклад, за свідченнями етнографів, на Буковину впродовж австрійської окупації емігрувало чимало представників різних національностей, самі українці становили лише близько 70% від усього населення краю. У ХVІІІ-ХІХ ст. тут, окрім українців, проживали молдовани, цигани, вірмени, австрійці, німці, поляки, євреї, незначна кількість словаків, чехів, росіян-старовірів тощо [Кожолянко 1999: 49–57]. Тексти буковинських пісень містять назви майже всіх згаданих народів, з якими буковинцям довелося контактувати в різні періоди свого існування: *турки, татари, ляхи, німці, жиди, вірмени, цигани, румуни, волохи, москалі* і навіть *угорці, серби, толіянци (італійці), французи, японці*. Але давність, тривалість і характер цих контактів були різними. Знайшло це опосередковано відбиток і на етнімному рівні.

Етнім *турок* виявився найуживанішою з-поміж названих вище етноназв. Буковинські землі, що знаходилися на перетині шляхів, які вели зі сходу на захід, зазнали, починаючи з ІV ст., навали монголів, тюрків, печенігів, куманів-половців, у ХІІІ ст. вже у складі Галицько-Волинського князівства – монголо-татарів. Із входженням Буковини до складу Молдавського князівства ця загроза не зникла, а в ХVІІ-ХVІІІ ст. боротьба між християнським та мусульманським світом набула на цих землях небаченого розмаху. На

нашу думку, це тривале протистояння знайшло відбиток у фольклорі: на позначення ворожого війська вжито множинну форму етнімі – *турки*, ще й нерідко в парі з етнімі *татари*. У народній пісенній поезії обидва етнімі віддавна стали символізувати ворога, вороже військо, що пов'язано з численними впродовж тривалого часу ворожими набігами степовиків на українські землі. Хоча й трапляються контексти (це, передовсім, рекрутські пісні, співанки-хроніки), що мають безпосередній стосунок до подій значно пізніших, а саме, як ми вже згадували, воєн XVII-XVIII ст.: «Перебили ми Кошута, коби то ще й **турка**». Не виключаємо також, що частина уживань етнімів *турки* і *татари* в буковинських піснях (насамперед, у колядках, історичних та козацьких піснях), як і в загальнонаціональному фольклорі, пов'язана з історичним фактом – формуванням козацтва у боротьбі з турецько-татарською агресією.

Словосполучення з етнічними маркерами, наприклад *турецьке поле* (до речі, на теренах Буковини доволі поширені такі мікротопоніми), є свідченням давніх історичних контактів, а етніміні сполучення *турецький цар*, *цар турецький*, *коні все турецькі* – культурних та торговельних. Останнє сполучення має виразні позитивні конотації: *турецькі коні* вжито в значенні «найкращі». Наявність жіночого та дитячого варіантів до етнімів *турок* і *татарин* є не лише підтвердженням давньої традиції використання цих етноназв (*турчиня*, *татарчатко*), але й пов'язана з відомими історичними реаліями: потурченням полонянок з України, народженням ними дітей від ворога (а чи турка, чи татарина – фольклор того достеменно не дотримувався, бо обидва етнімі символізували ворога-степовика, представника тюркських племен). Фіксація етнімів багатьма пісенними жанрами: від колядок, щедрівок до історичних, козацьких і рекрутських пісень увагомлює місце цих етноназв у мовній картині буковинців.

Варіант етнімі *поляк*, *ляхи*, ужито насамперед в історичних та рекрутських піснях, баладах, співанках-хроніках для називання польського війська та його вояків. Жанрова палітра, контексти свідчать про те, що переважно традиція використання цього етнімі не дуже давня і пов'язана з польсько-українськими війнами та польсько-турецьким протистоянням XVII ст., етноназва покликана передовсім маркувати військо, часом вороже. У жартівливій пісні трапилося також іронічне її вживання в значенні 'чужий, не поштивий до нашого'. Як відомо, будь-яка особливість, яка виділяє людину з соціуму, може зробити її смішною в очах інших. Причиною цього може стати відхилення від такої поведінки, таких поглядів, які певне оточення вибрало собі за норму, еталон. Цікаво, що аналізованій етніміній назві протиставлений не етнімі, а сполучення з відетніміним прикметником, синекдоха, що стає в пісні знаком русина – *руський плуг*: «Гой їду я понад луг, Аж там оре **руський плуг**. Гой там **ляшок** надхожав, Помагай-біг не сказав». Використання різноманітних варіантів синекдохи у фольклорі на

етнонімному матеріалі доволі поширене: у межах категорії числа етнонім в однині вживають для називання війська, одиничне виступає як виразник невизначеної сукупності: «Вдарив дідько на **француза** та й на его діти; Тече, тече кров червона, То з москаля, то з **япона**» тощо. Також фіксуємо вживання етноніма у множині для найменування країни: «Мала вона три дощці ... Одну дала до **татар** ... Другу дала до **турок** ... Третю дала до **Волох**». В одній жартівливій пісні етноназву «лях» ужито поряд із назвою ще однієї етнографічної групи поляків – «мазуром». Обидва етноніми в межах одного тексту використано як засіб створення комічного ефекту, від іронії до сарказму, для протиставлення позначуваного ними чужого етносу як гіршого, ніж власний. Але, гадаємо, це уживання не є відбитком реальних побутових стосунків між сусідами-представниками різних етнотипів, а швидше – жартівливим кліше, що протиставляє «своє» як позитивне і «чуже» як негативне.

Несподіваним, на перший погляд, виявилось частотне вживання етноніма *вірменин* у буковинській народній поезії у записах XIX ст. Проте відомий історичний факт, що вірмени – одні з найдавніших мешканців Буковини [Кожолянко 1999: 54]. Вірменська громада була доволі великою, її представники були православними, займалися переважно торгівлею, ремеслом («Та як пішов, мій Дудику, учера від мене, А вадь его ді наймили за гору **вірмене**») і, належачи до купецької та ремісничої верхівок, ніколи масово не представляли владної верстви. Отож, не дивно, що етнонім набув позитивних конотацій і в результаті стереотипізування став позначати добробут, заможність, які в народній свідомості злилися з поняттями найвищої якості, краси: «сини як **вірмене**»; «дівочки **верміночки**»; «в людей жінки, як **вермінки**, як ружовий цвіт» тощо. Показово, що в записах XX ст. цей етнонім жодного разу не зафіксований.

Етноніми *румун*, *німець*, *москаль*, *італісець*, *японець*, *француз* уживані лише у формі чоловічого роду та в множині. Як правило, такі етнонімні назви позначають або чуже, вороже військо, або представників влади. Наприклад, етнонім *москаль*, ужитий і у формі однини, і у формі множини, називає або військо противника («**москалі** гору вкрили»; «тече кров червона, то з **москаля**, то з япона»), або супротивника у воєнній кампанії («цісаричок ... пише ... до **москаля**»). Наш матеріал фіксує також подібне використання етнонімних назв *італісець*, *японець*, *француз* та етноніма *угорець*: «нема мені **угра** бити, як лиш до обіду». А те, що згадані етноніми використані переважно в рекрутських піснях, переконує, що їх входження в лексикон буковинців доволі пізні і пов'язане з подіями не раніше XVIII-XIX ст. Щодо етноніма *угорець*, то це не єдине, як у випадку з попередніми етнонімами, його використання. Гадаємо, перебування у складі однієї держави – Австро-Угорської імперії спричинило багатше вживання етнонімної назви: *угринчук* фіксуємо і стосовно однієї конкретної особи – бунтівника Лайоша Кошута,

і щодо певної історичної події. Останнє переконує, що належність до однієї держави, а також жваві економічні контакти (буковинці не лише торгували, але й ішли на заробітки до Угорщини – цей факт повніше фіксує топонімія) сприяли сприйняттю цього етнімі менш відсторонено, ніж зовсім чужих у XIX ст. для буковинця етнімів *москаль*, *італієць*, *японець*, *француз*. Свідченням наявності соціального й культурного досвіду спілкування з угорцями є також уживання в одній із щедрівок характерної для фольклору порівняльної структури, у якій етніміне сполучення як об'єкт порівняння охоплює всю предикативну частину: «у него паня – **угорська краля**».

Щодо етнімів *румун* і *німець*, то вони використані насамперед у рекрутських та історичних піснях, співанках-хроніках для називання урядовців як представників основних експлуататорських класів (військових, податківців, суддів): «**румуне-румуночку**, пусти нас додому; беруть жидки всі коровки, **німці** беруть діти»; «**німці-сухомільці** стали раду мати, чи би його [Лук'яна Кобилицю – Н. К.] застрілили, чи йому дарувати».

Зовсім інакше, ніж етнімі *румун*, ужита в буковинському пісенному фольклорі назва *волох*. На Буковині так традиційно називали мешканців Молдавського князівства – словники бойківських та гуцульських говірок подають її як назву мешканця Буковини або Румунії. Відсутність суперечностей на ґрунті віросповідання, єдина православна митрополія в Яссах (в одній із аналізованих пісень згаданий *волоський протопопа*, до якого ліричний герой пісні збирається піти на прощу аж у Сучаву), давня і така, що не супроводжувалася відвертою агресією, колонізація Буковини волосько-молдавським елементом ще з часів її входження до складу Молдавського князівства (XIV ст.), сприяли з часом урівноваженню, гармонізації стосунків між народами. Отож, засвідчені буковинським фольклором конотації цього етнімі – позитивні: «Аж там стоїть **волошин**, Кучерявий, хороший!» Один із текстів зафіксував й інше значення етнімі *волошин* – представник циганського етносу: «**Циганочка** та **волошечка** шатер будувала». Подібне уживання теж не безпідставне, сьогодні немає єдиного погляду на походження й етнічну приналежність волохів: хтось вважає їх постання результатом змішування румунів і циганів, а хтось заперечує будь-який зв'язок із ромами тощо.

Етнімі *сербин* в аналізованому матеріалі радше є фольклоризмом, а не етнімімом: він маркує сюжет балади, розповсюдженій на всій українській етнічній території, і є назвою певного персонажа з окресленим колом конотацій та функцій, а не найменуванням типового представника етносу. В основі сюжету – побутова трагедія, що ґрунтувалася на родових звичаєвих нормах, на праві брата розпоряджатися долею сестри за відсутністю батьків. Дівчина на вимогу свого коханця отруїла брата – цим коханцем і є *сербин*, який відмовляється від одруження, мотивуючи відмову вмінням дівчини вдаватися до чарів. У багатьох варіантах балади замість *сербина* виступають *козак*,

молодий тощо. Поява етноніма в цьому сюжеті зумовлена, мабуть, тим, що, як стверджують українські антропологи, південнослов'янський елемент відомий на Україні ще з XVIII ст. Наведений сюжет є можливою згадкою про міжетнічні шлюби, а етнонім *сербин*, містячи сему «чужий», увиразнює ставлення до них.

Роль євреїв на Буковині впродовж тривалого часу була доволі вагомою, але етнонім для їх позначення не належить до частовживаних. Пояснити це можна, напевно, внутрієтнічною солідарністю, традиційною закритістю, відокремленістю існування єврейської громади, що має як релігійне, так і культурне підґрунтя. У нашому матеріалі використання етноніма *жид* пов'язане з певними подіями з історії християнства («**жи**ди дізналися... продай Христа бога!»), з протиставленням за вірою та звичаями («мусят **жидки** їсти сире солонине!») та із особливим соціальним статусом євреїв у буковинському селі: вони нерідко були корчмарями, а за сумісництвом ще й лихварями («беруть **жидки** всі коровки»), монополізація в їхніх руках оптової й роздрібною торгівлі призводила до розорення буковинців, що породжувало протест і незадоволення. Незважаючи на невелику порівняно кількість уживань, змалювання етнотипу не є однобоким: окрім рис чи звичаїв, які прийнято вважати ледве що не національними «атрибутами» народу, формується певний стереотип – спрощений і емоційно забарвлений образ однієї із соціальних верств, що розповсюджується на всіх представників етносу.

Як ми вже згадували, риси представників чужої культури, контакти з якими є тривалими й тісними, зазнають стереотипізування. Особливо показовим у цьому плані в нашому матеріалі є етнонім *циган*, який має широкий спектр конотацій: *циган* – це і музика («Хто ж там ме грати, ти, куций цапе? **Цигани** кляті...»), і представник соціальних низів («ані брата, ні Сербана, пішло дівча за **цигана**, в Гоморі, каже, місті сама **циганія**»), і носій типових рис характеру, у нашому випадку – палкості, жаги та нерозважливості («хоть она ковалиха, а **снага циганська**»).

Проаналізований матеріал переконує, що етноніми та сполучення з етнічними маркерами, засвідчені буковинським пісенним фольклором, по-перше, виконують функцію реально-історичної достовірності: не випадково їх найчастіше фіксують співанки-хроніки (16 уживань), рекрутські й жовнірські пісні (13 уживань), що становить понад 33% від загальної кількості. Брак у нашому матеріалі певних етнонімів або наявність інших їхніх варіантів, ніж, наприклад, у зібраннях О. Кольберга (*поляк, мадяр, литвин, грек* тощо), свідчать про відсутність або інший тип, тривалість і час контакту буковинців з представниками згаданих націй. По-друге, аналізовані етноназви по-різному репрезентують опозицію *свій-чужий*. Ужиті на позначення чужого світу як негативного, вони нерідко стосуються не народів-сусідів загалом, а лише окремих його верств – панівної верхівки, урядовців-представників

окупаційної влади, торгівців-визискувачів, ворожого війська. По-третє, процес стереотипізування у фольклорі певних етніонімів зумовлений тривалими зв'язками з представниками відповідних етносів, саме багатий досвід співіснування вводить їх у національну систему цінностей. Етніонім як маркер чужої, закордонної культури з пейоративними конотаціями рідко вживаний, частіше він, зосереджуючи увагу на позитивному культурному досвіді, виступає як еталон з цілим спектром співзначень.

Безперечно, вивчення особливостей функціонування етніонімів у різних типах національного, у нашому випадку регіонального, дискурсу дасть можливість побачити різноманітність цього розряду лексики та його лінгвокультурну специфіку. Фольклорна мова (випадковостей у її системі не буває), як відомо, відкидає усе чуже, неорганічне, непритаманне національній свідомості, а отже й мові. Етніоніми, що функціонують у різних типах фольклорних текстів, відображають насамперед опозицію *свій – чужий* і служать не лише засобом художньої виразності, а є й свідченням заселення певних територій та міграційних процесів на них, рухливості певної регіональної спільноти, а також демонструють тип світобачення, світосприйняття мешканців Буковини. Наше дослідження доводить вагомість даних фольклорної лексики як для загальнолінгвістичних, так і лінгвокультурологічних висновків.

Бібліографія

- Арутюнова Н., 1988, *Типы языковых значений (оценка, событие, факт)*, Москва.
- Вежбицкая А., 1997, *Язык. Культура. Познание*, Москва.
- Кожолянюк Г., 1999, *Етнографія Буковини*, т. 1, Чернівці.
- Колесник Н., 2010, *Буковинська фольклорна топонімія в лінгвокультурному аспекті // Bukowińska toponimika folklorystyczna w aspekcie lingwistyczno-kulturowym*, в: Н. Krasowska, Е. Kłosek, М. Pokrzyńska, Z. Kowalski (ред.), *Bukowina: integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła.
- Купчанко Г., 1875, *Нѣкоторые историко-географическія свѣдѣнія о Буковинѣ*, Київ.
- ПБ, 1990 – А. Ф. Яківчука, *Пісні Буковини. Пісенник*, Київ.
- СУОТ, 2012 – Д. Бучко, Н. Ткачова, *Словник української ономастичної термінології*, Харків.
- Федькович Ю., 1968, *Народні пісні Буковини в записах Ю. Федьковича*, Київ.
- Wolnicz-Pawłowska E., 2001, *Toponimy w «ruskich» tomach «Dzieł wszystkich» Oskara Kolberga*, в: А. Cieślíkowa, В. Czopek-Korpiuch (ред.), *Toponimia i oronimia*, Kraków.

Natalia Kolesnyk

**Ethnonyms as one of the means to present
the “own – strange” opposition
(based on Bukovian song folklore)**

Summary

Ethnonyms, along with other onomastic ways of ethnic marking (anthroponyms, toponyms), are available in every language as a main means of verbalizing the category of ethnicity, a way to represent the latter as one of essential categories in worldview.

It is evident that the formation and development of the category of ethnicity in a language of a region is connected with the history of its settlement and development by different peoples. Ethnonyms are quite widely used, according to scholars' assessments, in regional cognitive space that is associated with naming autochthonous peoples, and also peoples living in certain areas for a long time.

Undoubtedly, the study of ethnonyms functioning in different types of national, and in our case regional, discourse will enable us to see the diversity of this class of vocabulary and its linguistic and cultural aspect reflecting the ethnic section of worldview of Bukovina citizens. Ethnonyms that function in different types of folklore texts reflect the opposition “native – foreign” and are a means of not only fictional expressiveness, but also are evidence of migrational processes, movability of a certain regional community, demonstrate a type of worldview, outlook of Bukovynians, prove or refute the mythologeme about Bukovinian's tolerance, their knack to live in a friendly manner, honouring foreign and preserving their own.

Our study is an attempt to view the problem of self identification of an ethnos by means of language, in particular, ethnonymy, in the texts of Bukovinian song folklore.

Keywords:

ethnonym, Bukovynian song folklore, folklore text, linguistic-cultural aspect.

Ключові слова:

етнонім, буковинський пісенний фольклор, фольклорний текст, лінгвокультурологічний аспект.

2.

**INNI WŚRÓD SWOICH:
WIELOJĘZYCZNOŚĆ**

**AT HOME AMONG OTHERS:
MULTILINGUALISM**

Мар'ян Скаб

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
skabm1@gmail.com

**Комунікаційна поведінка буковинців-українців
з погляду використання «своїх» та «чужих»
мовних ресурсів**

**Communication behaviors of Ukrainians in Bukovina
from the perspective of using “own” and “foreign”
language elements**

Уже тривалий час у полі зору публіцистів та науковців, що представляють різні гуманітарні науки, перебувають унікальні властивості жителів Буковини та її столиці – Чернівців, обумовлені особливостями історії цього регіону, своєрідностями міграційних процесів, що відбувалися та відбуваються в ньому. Показовим вважаю таке міркування Н. Житарюк:

Поняття «чернівецької толерантності» – це щось невловиме, що буквально витає в міському повітрі: над банями церков, шпильми костьолів, шестикутними зірками синагог, склепами вірних усіх конфесій і тих, хто поклонявся земним ідолам, над дахами народних домів і головами місцевих інтелектуалів та політиків. Це аура, яка оточує місто, оберігаючи його мешканців від перунів і градобоїв, які раз по раз постають на політичному небокраї.

І далі:

Примха історії збирала на одному кораблі русявих і брюнетів, вусатих, бородатих, пейсатих і бритоголових, з очима, як блакить, й очима, як мигдаль, хрещених і обрізаних, тих, що вимовляють «смішно» одні звуки, і тих, що взагалі не вимовляють інші, тих, яким смакують борщ і сало, і тих, яким – щі, і тих, яким – мамалига, і тих, яким – маїна, і тих, яким – пепсі... Ми всі, такі різні, приречені долею подорожувати разом на невеликому суденці, який кожен називає на свій лад: Чернівці, Черновицы, Cernauti, Czernowitz, Czerniowce. І марно переконувати одне одного, що

хтось із нас спотворює топонім. Адже зміст у цю назву кожен вкладає один і той же – «мала вітчизна» [Житарюк 2008].

З легкої руки незабутнього професора Казимира Фелешка уже майже 30 років триває глибоке й різнобічне обговорення феномена поліетнічності та полікультурності буковинців, усвідомлення особливостей якого видається вкрай важливим з погляду вироблення моделей та принципів толерантного співжиття різних держав та етносів у сучасному світі та у майбутньому. Цілком логічним та вмотивованим вважаємо й проблематику цьогогорічної наукової конференції: *Взаємодія «своїх» та «чужих» складників у міжкультурній комунікації буковинців*. Відповідно, цю нашу розвідку присвячуємо встановленню особливостей використання буковинськими українцями «своїх» та «чужих» мовних ресурсів. Думаємо, що тривале співжиття з представниками різних етносів, вплив та сучасні відголоски мовної політики держав, до складу яких у різні часи входила Буковина, достатньо активна міграція буковинських українців зумовлювали й зумовлюють їхнє особливе ставлення до використання в мовленні поруч з питомо українськими («своїми») мовними ресурсами і запозичених («чужих»), особливо толерантне трактування іншомовних вкраплень та відповідне ставлення до них тощо.

Одним із найцікавіших спогадів мого дитинства, а воно пройшло на колісах тихій околиці – вулиці імені В. Чапаєва у Чернівцях, було дивовижно природне, легке й абсолютно невимушене використання простими корінними чернівчанами й чернівчанками в побутовому спілкуванні кількох мов, з-поміж яких були українська, румунська, єврейська (ідиш), польська, а також німецька та російська, яка наполегливо потіснила усі названі вище. Особливо дивувало те, що співрозмовники, шануючи одне одного і демонструючи мовну взаємоповагу, легко переходили з мови на мову, причому щоразу їхнє мовлення було не суржиковим чи примітивним, а свідчило про попередню тривалу комунікаційну підготовку та достатні навички спілкування різними мовами в різних ситуаціях: досі згадую сусідку, яка віртуозно пересварювалася з трьома опонентками одночасно українською, румунською та мовою ідиш. До речі, схожі спогади з початку сорокових років були й у проф. К. Фелешка:

Czerniowce były prawdziwie międzynarodowym, a może lepiej wielonarodowym miastem, zamieszkałym przez 5 narodowości. Żyli tu Polacy, Niemcy, Ukraińcy, Rumuni i Żydzi [Feleszko 2002: 21].

Bukowina ma swoją fizjonomię, swoją twarz, jest czymś specjalnym, ekstra. Jej specyfika polegała na koegzystencji różnych narodowości, wielu religii. Jedenastu narodowości i dziewięciu religii. ... istniało takie miasto, gdzie 5 różnych grup etnicznych, z których każda liczyła około 20 % ludności, znało wzajemnie i prezentowało swoje języki innym obywatelom miasta, a ci je rozumieli. Choć byłem małym dzieckiem, gdy wyjeżdżaliśmy stąd, pamiętam,

jak te języki były „rozłożone”. Na naszej ulicy ... wszyscy dorośli rozmawiali między sobą po niemiecku. Z najbliższymi sąsiadami rozmawialiśmy po ukraińsku. A dzieci mówiły w czasie gier i zabaw po rumuńsku ... Chciałeś czy nie chciałeś, sytuacja przymuszała, by poznać język sąsiadów. Trochę z ciekawości, trochę z nawyku, ciągle brzmiał przecież w uszach, odkładał w pamięci, zbierał się jak w akumulatorze. Trochę z grzeczności. Przyjęło się, by sąsiada pozdrawiać na powitanie w jego własnym języku, żeby okazać mu szacunek [Feleszko 2002: 35].

Зрозуміло, що дітлахи, які виростали в таких обставинах, з дитинства призвичаювалися до такого багатоголосся, непомітно ставали (щонайменше пасивними, а часто й активними) білінгвами, трілінгвами чи полілінгвами, на все життя заряджалися повагою і зацікавленням до інших культур та мов, урешті-решт виробляли й удосконалювали необхідні для активної та ефективної міжкультурної комунікації інтелектуальні та фізіологічні (передусім артикуляційні) вміння та навички. Отже, більшість моїх земляків-однолітків, сказати б, ставали переконаними й досвідченими (тренування відбувалися постійно) мовцями-«інтернаціоналістами», що суперечило поширюваним офіційною пропагандою радянським стереотипам про «обмежених» та «невихованих» західників-«націоналістів».

Зрозуміло, що описана ситуація виглядає дещо ідилічною (якими б і мали бути дитячі спогади, які, в цьому сенсі, можна порівняти з дитячими спогадами згадуваного проф. К. Фелешка), доволі швидко таку природну й переважно добровільну багатомовність суттєво потіснив російсько-український, російсько-румунський та інші білінгвізми, дехто із буковинців взагалі намагався стати одномовним, заганняючи надбання попередніх поколінь у глибоку підсвідомість, але, навіть у найскладніших виявах, буковинські поліетнічність та полікультурність не зникли безслідно, а збереглися й розвиваються далі, зокрема у специфічному, властивому, на нашу думку, саме буковинцям використанні поруч з питомо українськими («своїми») мовними ресурсами і запозичених («чужих»), намаганні використати їх у стереотипних комунікаційних ситуаціях, ужити як елементи своєрідного регіонального «оздоблення» мовлення чи мовної гри.

Типовими виявами такого використання запозичених мовних засобів передусім вважаємо доволі активне використання буковинськими українцями чужомовних формул та фрагментів формул мовленнєвого етикету в спілкуванні українською мовою. Доволі часто в неофіційному спілкуванні українці Буковини можуть свідомо використати, наприклад, привітання *Буна зіва!*, *Дзень добри!*, *Добрий день!*, *Здрастуйте!*, звертання *Домнуде!*, вислови вдячності *Муцумеск!*, *Дзенькує!*, *Спасіба!*, *Данке!* Використовуючи в стереотипних комунікаційних ситуаціях такі засоби, буковинці-українці сигналізують про свою належність до поліетнічної буковинської спільноти, пропонуючи при неофіційному спілкуванні більше використовувати знаків

уваги та прихильності до співрозмовника, водночас заохочуючи та спонукаючи його до адекватних комунікаційних дій у відповідь.

Доволі часто використання неукраїнських елементів у мовленні українців Буковини детерміновано, з одного боку, спілкуванням із представниками етносу, одиниці мови якого використано, а, з іншого, що може бути і взаємопов'язаним, з темою комунікації. Як приклад, назвемо зачин уміщеного в кінці 70-х років XX століття в газеті «Веселий ОСТАП» жартівливого привітання філологів Чернівецького університету з виходом шкільних підручників для шкіл з молдавською мовою викладання: *Молдумеск Вам, тьотю Женю і дядьку Корнію*. Такого типу застосування можливе лише за умов наявності спільних фонових знань, зокрема масового розуміння комунікантами етикетної формули іншого народу, усвідомлення певної надетнічної регіональної буковинської комунікаційної єдності. Саме наявністю усвідомлення буковинцями такої єдності пояснюємо і використання у політичних баталіях останніх років і висловів, запозичених із мовлення євреїв Буковини (передусім маємо на оці експресивно-оцінні лексеми *поц* та *мішігін*), які раптом відродилися в жорсткому політичному дискурсі буковинців, причому їх використання та активне обговорювання в пресі, інтернет-ресурсах, ба навіть у судах, свідчить про те, що вони наявні, «живуть» у комунікаційній свідомості мовців як важливі потенційні складники їхньої комунікаційної поведінки.

Цілком природними, такими, що не викликають подиву, а часто і просто залишаються непоміченими побутові запитання типу *Унди мерджі?, Чі фаче?*, поради *Спуне конкретне!* чи *Май фаче!*

Відзначимо, що таке мовокористування, на наше глибоке переконання, можливе саме в поліетнічному буковинському комунікаційному середовищі, в якому традиційно українське розмовне та діалектне мовлення вбирало в себе ресурси мов представників інших народів, що замешкували наш край. І до цього часу наші земляки, не вагаючись, скористаються у поточному мовленні численними германізмами (*аницуг* ‘костюм’ від нім. *der Anzug*, *гофа* у значенні ‘подвір’я’ від нім. *der Hof*, *шанец* ‘рів на узбіччі дороги’ від нім. *die Schanze*, *люфт* ‘свіже повітря’ від нім. *die Luft*, *шуфля* ‘совкова лопата’ від нім. *die Schaufel*, *шуберт* ‘засув, заслонка в печі’ від нім. *der Schieber*), романізмами (*гогошари* – про особливий сорт перцю, *трандашіри* – про квіти, часто скептично), полонізмами (*гимбиль* ‘рубанок’, очевидно, через польську з нім. *der Hobel*, *дзитарок* ‘годинник’, *кобета* ‘про показну (гарну, модну, у тілі), непутящу дівчину чи жінку’, *мешти* ‘взуття’), будучи щиро впевненими, що саме в такий спосіб висловляться найточніше і найзрозуміліше, а отже і найефективніше. Цікавою й показовою щодо відображення складних процесів взаємин між різними мовами на Буковині вважаю й уміщену в колективній монографії *Особливості буковинського пограниччя: історія культурного полілогу* [Антошкіна... 2010: 45–46] порівняльну таблицю паралелей, згадуваних К. Фелешком:

Українська мова на Буковині	Лексичне значення	Польська мова на Буковині	Румунська мова на Буковині	Німецька мова на Буковині
агі	1. Слово невдоволення, розчарування ‘до дідька!’ 2. ‘забобонне закляття від уроку’	ahi	ahi	ahi
бомбон	‘цукерка’	bombon	bomboană	Bonbon (запозичення з франц.)
бріфташка	‘портфель’	briftasza	Briftaş	Brieftasche
не виступає	1. ‘дріжджева булочка, печена разом з іншими як ціле на одному листі (деку)’ 2. ‘делікатна дріжджова булка, начинена мармеладом’	bucht, buchta	buftă (rum. buk)	Buchte <i>austr.</i>
глянц	‘глянець, полиск’	glanc	glanț	Glanz
гайцир	‘опалювач грубник (польськ. palacz piecowy)’	hajcer	hăițăr	Heizer
гайцувати, гіцувати	‘палити в печі, дуже гріти, розпалювати’	hajcować	hăițui	heizen
манжет	‘манжета, манжет, розм. чохла’	manszet	manșetă	Manschette (запозич. з франц.)
шмір	‘мастило’	szmir	șmir	Schmiere
[не виступає]	‘той, що виконує брудну роботу; мастильник’	szmirak	șmirác	Schmierer
[не виступає]	‘наждачний (наждаковий) папір для чищення металу, чорний, грубозернистий’	szmirgl	șmírglu	Schmirgel
шпанувати	‘натягати, напружувати, натягувати (-ся)’	szpanować	șpanuí	spannen

Українська мова на Буковині	Лексичне значення	Польська мова на Буковині	Румунська мова на Буковині	Німецька мова на Буковині
шпаргат	1. 'плитка, кухонна плита кахляна' 2. 'металева поверхня вугільної плити' 3. 'кухонна вугільна плита'	szparhat	șparhét, șparhát	Sparherd
шпарувати	'заощаджувати; збирати; запобігати знищенню'	szparować	șparuí	sparen
штрика	'залізничні рейки'	sztreka	ștric, strică	Strecke
ташка	'торба, жіноча сумочка'	taszka	taszky <i>молд.</i>	Tasche
тротуар	'тротуар, (хідник <i>заст.</i>)'	trotuar	trotuăr	Trottoir (запозич. з франц.)
трухан	'індик'	truchan		Truthahn

Певна специфіка, на нашу думку, відзначає використання українцями Буковини росіянізмів: маємо на увазі не загальноукраїнське засилля суржикових елементів, використовуваних «несвідомо», «автоматично», а свідоме оздоблення, орнаментування свого мовлення формулами російського мовленнєвого етикету, ужитими жартома або іронічно. Наприклад, доволі ефективним та ефектним прийомом виховання мовного чуття виявляється практика, коли учитель чи викладач спеціально нарочито вітається з учнями чи студентами *Здрастуйте* чи *Здрасте*, прощається *До свідання* чи висловлює вдячність *Спасіба*. Особливо виразним у таких випадках є збереження чи навіть навмисне перебільшення особливостей російської вимови. Спільними «фоновими знаннями», набутими в радянські часи, є наявність у пам'яті багатьох представників середнього покоління численних гасел тоталітарної доби, висловів класиків марксизму-ленізму та чільних представників радянської верхівки, афоризмів із радянських фільмів та текстів художньої та дитячої літератури. Такі засоби, причому без перекладу їх українською, мовці часто використовують з гумором, іронією або сарказмом. Як приклад, згадаю часто повторювану моїм тестем при виконанні найважчої та найбруднішої сільської роботи – відкиданні гною – фразу Йосипа Сталіна *Нет таких крепостей, котрых большевікі не смогли би взять*, або саркастичне використання мовцями для характеристики очевидної зрозумілої ситуації вислову Леоніда Брежнєва *Економіка повинна бути економною*. Характерно,

що мовці по-різному ставляться до абrevіатур радянського часу: одні з них вони використовують в українському варіанті, натомість частина абrevіатур, використовуваних для називання особливо ненависних буковинцям реалій залишається лише в російському оформленні (наприклад, *НКВД*).

Можна стверджувати, що лідерами використання в українському мовленні «чужих» мовних ресурсів є ті, хто отримав достатню освіту, багато подорожував, брав і бере участь у культурному, громадському та політичному житті регіону. Особливо активними й успішними в такому мовокористуванні виявляються представники старшого покоління, що свого часу набули необхідних знань та досвіду вживання тих чи тих мовних засобів, жителі тих місцевостей, де національний склад населення є неоднорідним, та особи, діяльність яких пов'язана з активними переміщеннями регіоном та поза його межами.

Специфічним виявом окресленої комунікації є спілкування між представниками різних етносів у навчальних, наукових та культурно-мистецьких спільнотах, що є яскравим виявом відомої буковинської толерантності, свідомим і послідовним демонструванням прихильності до народів-сусідів. Найчастіше в цьому випадку буковинці-українці використовують звертання, привітання, прощання, формули подяки, стереотипні питальні конструкції народу, з представниками якого комунікують. Досить часто трапляється «іншомовне» з фонетичного погляду називання країн, їх частин, населених пунктів, використання «іншомовних» числівників та прислівників чи словосполучень із обставинним значенням. Рідше мовці використовують фразеологізми, прислів'я та приказки того народу, з представниками якого спілкуються.

Описані факти та виявлені тенденції дають підстави стверджувати, що усталена в нашому краї практика активного використання в повсякденному мовленні елементів із мов інших народів, які жили і живуть на Буковині, є реальним виявом особливої полікультурності цього регіону, живим підґрунтям міжетнічної толерантності, реальною щоденною школою поваги до «не-своїх», «чужих», які, зокрема, і в такий спосіб виявляються усе ж своїми, близькими. Незважаючи на наполегливі намагання розсварити буковинський люд, протиставити окремі його частини за національністю, мовою, вірою та культурними особливостями, мої земляки, не втрачаючи патріотизму, зокрема і в такий спосіб зберігають та плекають у нових реаліях міжетнічну толерантність як визначальну ознаку цивілізованості та європейськості. Можна погодитись із висновком Н. Житарюк:

У третє тисячоліття чернівецький корабель-«шіфа» впевнено ввійшов під вітрилами толерантності. Тепер це український корабель, і присутні на ньому звикають до приналежності до однієї команди – української політичної нації, яка тримає курс на входження до європейської спільноти [Житарюк, 2008].

Вулиця, згадкою про яку я починав цю роботу, нині носить ім'я Олександра Щербанюка – буковинця, що поліг на Майдані, одного із Небесної сотні. Через усе місто багатотисячний і різномовний натовп проніс труну, в якій лежав російськомовний патріот України, вбраний у вишиванку, з кіпою на голові. Поминальні молитви разом виголошували християни (православні, греко-католики, католики, протестанти) та іудеї. Саме цей велелюдний і велемовний похорон, у якому брали участь тисячі чернівчан та буковинців, вважаю справжнім сучасним виявом нашого особливого буковинського, за визначенням В. Старика, «урівноваженого толеранцією» [Старик 2009: 183–184] українського патріотизму.

Бібліографія

- Антошкіна Л., Гадинко О., Красовська Г., Сигеда П., Сухомлинов О., 2010, *Особливості буковинського пограниччя: історія культурного полілогу*, Донецьк.
- Житарюк Н., 2008, *Буковинська «шіфа» під вітрилами толерантності*, «День», № 178, 4 жовтня, <http://www.day.kiev.ua/uk/article/kultura/bukovinska-shifa-pid-vitrilami-tolerantnosti> (10.08.2015).
- Старик В., 2009, *Між націоналізмом і толерантністю*, Чернівці.
- Feleszko K., 2002, *Bukowina moja miłość*, т. 1, Warszawa.

Communication behaviors of Ukrainians in Bukovina from the perspective of using “own” and “foreign” language elements

Summary

A few factors cause forming specific attitudes of Ukrainians in Bukovina towards possibilities of both using their own Ukrainian language and borrowing from foreign languages. These are: the long-lasting coexistence of representatives of various ethnic groups, the language policy of the states which Bukovina has belonged to, relatively high level of migrations of Bukovinian Ukrainians.

Discussing the use of “foreign” language elements, the author takes into account not only using different kinds of borrowings from Romanian, Polish, Russian, German and Yiddish, but also intentional (non-forced) usage of “foreign” language elements (expressions or constructions) during intercultural intraregional acts of communication to demonstrate one’s own communication competences and create a more friendly background for an effective interaction.

A visible manifestation of this kind of communication are conversations between representatives of different ethnic groups which take place in educational, scientific or cultural-artistic communities. They are an excellent example of Bukovinian tolerance and intentional manifestation of friendly attitude towards the neighbors that are different as far as nationality is concerned. The most often used “foreign” forms in that context are addressing, greeting, farewell and thanking forms. Ukrainians in Bukovina use them in the language of their interlocutor. A kind of “otherness” appears also in the situation of using foreign numerals, adverbs, names of states and toponyms. “Foreign” phrases, proverbs and sayings are used relatively seldom. The representatives of the older generation are the first category of particularly active and effective users of “foreign” language elements. This results from their life experiences and multinational composition of the village/town populations. The second category are persons who are intra-region migrants or immigrants.

Keywords:

language tolerance, language resources, communication behavior, bilingualism, verbal communication, cultural aspect, Bucovina.

Ключові слова:

мовна толерантність, мовні ресурси, комунікаційна поведінка, білінгвізм, мовна комунікація, лінгвокультурологічний аспект, Буковина.

Інна Стрілець

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
ipodil@yahoo.com

**«Своє» і «чуже» на Буковині:
українсько-російський
діалог культур з погляду діакронії**

**“Own” and “strange” in Bukovina:
Ukrainian-Russian dialogue of cultures
from a diachronic perspective**

Питання діалогу на сьогодні залишається найбільш актуальною і гострою проблемою. Людина – соціальна істота. Вона не може існувати поза межами суспільства, а тому «приречена» на спілкування з іншими. Мав рацію М. Бубер, коли говорив, що «немає Я без Ти, як немає Ти без Я. Вони взаємопроникні й активно співдіють» [Бубер 1995]. Слушну думку висловив і С. Аверінцев:

...будь-яке розуміння (і спілкування) є розумінням поверх бар'єрів нерозуміння; повністю проникною є лише порожнеча... Зустріч з Ти-у-Мені є зустріччю через бар'єри не-зустрічі, не-сприйняття, не-любові [Новикова 2005: 107].

Проте основна теорія комунікації, «іншології», «другології» не зводиться до бар'єрів і перешкод. Це насамперед розуміння, яке реалізується через пізнання. «Пізнати – це побачити, з чого це побудовано і для чого слугує» [Клочовський 2013: 28]. Це має бути спільний простір для дій, для зустрічей, де, за словами М. Бахтіна, різні сфери культури і знаходять свій культурний смисл, коли перебувають на кордонах з іншими сферами. Адже

тільки на кордонах один з одним, у переходах, у розмежуваннях, відштовхуваннях, відродженнях, вони набувають смислу культурних епох, метаморфоз єдиної європейської культури, єдність якої є єдністю стурбованості людини собою, своїм «чистим» розумом, своїм світом, своєю

культурною традицією. І буття [співіснування – І. С.] культур відбувається, чи може відбутися у події зустрічі, коли світи виходять із своїх внутрішніх територій, із своєї самотньої ідентичності і турбуються один про одного [Ахутин 2015: 13–14].

Доведенням цього слугують дослідження, проведені на Північній Буковині серед представників липован (филіпонів) – російських старообрядців, які вперше прибули на ці території з Причорномор'я у XVIII столітті. Утікаючи з Росії від переслідування за приналежність до старої релігії, вони селилися на інших землях, зокрема в тогочасній Буковині, у Сторожинецькому, Сиретському, Вижицькому повітах.

Як росіяни налагоджували контакти з місцевими жителями, чим займалися, як вливалися в суспільний лад іншої держави – це питання, на які ми шукали відповідь, досліджуючи питання діалогічності культур. Очевидно, що ця проблема не лежить на поверхні і, щоб зрозуміти її, ми залучали відомості із таких галузей знань як етика, філософія, соціологія, психологія, культурологія.

Особлива увага в нашому дослідженні зосереджена на категорії адресанта й адресата, які є носіями вищезазначених процесів. Їх дії приписуються трьом чинникам: процесові мовної соціалізації, компетенціям і підготовці, а також відігріванню ролей і прийнятим статусам.

Саме форми звертання, якими послуговуються представники давньоправославної спільноти – це засоби номінації та способи апеляції – і відображатимуть історичне, соціальне та культурне начало, яке лежить в основі дій кожної особистості та окреслює спрямованість (векторність) діалогу.

Розглядатимемо складові зверненого мовлення у трьох парадигмах: *вищий* → *нижчий*, *рівний* ↔ *рівний* (солідарні рольові комуніканти) і *нижчий* → *вищий*.

Перша модель: *вищий* → *нижчий*. Адресантами, відповідно, будуть особи, які займають вищий щабель соціальної ієрархії і можуть розширювати, звужувати, змінювати, закріплювати засоби номінації та способи апеляції. У цю категорію входять особи старші за віком та соціальним становищем (у родинній сфері – це дідуся, бабусі, батьки, дядьки, тітки, старші брати і сестри). Серед звертань до нижчих за статусом, тобто до онуків, дітей, племінників, молодших братів і сестер, вони використовують *ім'я* і займенник 2-ої особи однини *ти*. Це традиційне звертання в такій моделі і для українців, проте є певні особливості. Імена старообрядці обирають давні, які були поширеними кілька століть тому (Федосья, Лукерья, Просковья, Евдокия, Акулина, Пелагея, Яков, Фёдор, Гавриил, Василий). Пестливих форм майже немає. Можуть бути варіанти, коли в одній сім'ї є двоє дітей, які мають однакові імена і для їх розрізнення одну дитину називають повним іменем, а іншу – скороченою формою, наприклад, Васілій і Вася. На моє запитання,

як це могло так трапитися, відповідь була наступною: «Включно до 60-х років ХХ століття лише священик (поп) мав таке право називати дитину. Інформацію він брав із святців. У який день народжувалася дитина, то ім'ям того святого її і називали». «А чи не було проблем із записами в паспорт, якщо в одній сім'ї двоє дітей з однаковим ім'ям і чи записували тоді скорочений варіант імені?» – було наступним моїм запитанням. «Ні, проблем не було, записували повний варіант імені і для другої дитини. Рік народження ж інший. Яке могло бути непорозуміння?».

У сімдесяті роки ХХ століття багато молоді виїжджає із села, вступаючи у професійні та вищі навчальні заклади освіти. Виникає певна відірваність від спільноти, що уможливило змішані шлюби, які були під забороною в спільноті, і самостійного обирання імен для дітей. Тому серед народжених у 70-і багато сучасних імен: Татяна, Іріна, Наталья, Анатолій, Сергій, Михаїл.

На сьогодні спостерігаємо тенденцію повернення до традицій. Дітей знову називають давніми іменами і в місті, і в селі, хоча право вибору так і залишилося за батьками. Прикметно, що скорочених варіантів імені у середовищі липован немає. На моє прохання пояснити, як тоді звертаються батьки до маленької дитини, відповіли: «Називаємо так, як записано в паспорті – повністю. Може змінюватися лише інтонація». Тобто, старовіри активно використовують позамовні засоби, які є означальними не тільки для окреслення себе, як окремої категорії в межах навіть свого етносу, але й переносять складові прагматики на засоби номінації. На наш погляд, у цьому немає відірваності від філософії укладу, в якому уже кілька сотень років проживає спільнота липован. Пояснення потрібно шукати в причині їх гонінь. Люди, які з ХVІІ століття стають маргіналами власного етносу, оскільки не підтримують політики уряду, скерованої на пропаганду цінностей інших держав, терплять подвійні побори, фізичні катування, і, зрештою, стають вигнанцями заради кращого майбутнього. Суворість життя, а радше виживання, наклала відбиток і на їхні засоби номінації.

Комунікативна модель *солідарних* рольових комунікантів складається зі звертань на *ім'я* та способу апеляції на *ти*. Нею послуговуються однолітки. Якщо це незнайомий хлопець чи дівчина, то використовують вокатив до хлопця «парень», а до дівчини «девушка», до чоловіка «мужчина», до жінки «женщина» та спосіб апеляції 2-ої особи множини *ви*. Проте поширенішими є формули, де взагалі уникають звертання, використовуючи лише спосіб апеляції. Ця частина завдала трохи клопоту, оскільки в середовищі липован незнайомих осіб майже не було, тому граfi «як окреслити звертання до незнайомих осіб» вони часто не розуміли і не заповнювали.

Рівноправними партнерами у старообрядців були і є чоловік та дружина. Віддавна вони називали один одного на *ім'я* і «тикали», якою б великою не була різниця у віці. Разом намагалися виконувати фізичну роботу: праця в саду, на городі, заготівля та розпилювання дров. Часто після смерті чолові-

ка жінка без особливих проблем продовжувала вести господарство і навіть примножувала його. Пестливих номінацій у цій категорії, як і в попередній, не фіксуємо. Цікавим фактом було те, що, якщо дівчина раптом виходила заміж за кацапа (росіянина) чи українця, то вінчання відбувалося в церкві нареченого. Але якщо хлопець мав бажання прийняти старе православ'я, то молодятam давали шлюб у церкві старовірів, і вони зобов'язані були виховувати дітей за тими традиціями. У спільноті липован, проте, є багато умовностей (відносності). Намагаючись дізнатися по лінії якого з батьків передається приналежність до спільноти, зайшла в глухий кут. Читала, що їх часто порівнювали з євреями щодо ведення бізнесу (подвійні стандарти заради виживання, налагодження стосунків між своїми в різних місцях, кругова опіка за одновірців і особлива роль жінки у вихованні дитини згідно традиції) [Таранець 2013]. Отже, якщо мати старовірка, а батько представник іншого етносу чи релігії, то дитина тоді представник старовірів. Моїми висновками були подивовані. Адже для липован головне не те, хто ти за національністю чи віросповіданням був раніше, а те, чи ти прийняв їхню віру. Так, інформатор (Тетяна Львівна Нікітова) стверджувала, що її чоловік українець, тому що мама українка (хоча була охрещена в давній православній вірі), але дитину вони охрестили в православній церкві, бо проживали далеко від поселення своїх одновірців. Таким чином, якщо перехрестити чоловіка, то він знову стане повноцінним членом спільноти. Отже, хрещення є визначальною категорією приналежності до старовірів. І, звичайно, подальше життя згідно з канонами їхньої церкви.

Категорія *молодший* → *старший* на фоні попередніх виглядає багатшою, оскільки, по-перше, представлена засобами апеляції на *ти* та *ви*. На *ти* зверталися діти до батьків усіх поколінь, натомість до бабусь та дідусів – тільки на *ви*. Саме старше покоління було ретранслятором звичаїв і традицій спільноти старовірів і це, очевидно, знайшло відображення в способах апеляції. Щодо засобів номінації, то традиційно російськими залишаються звертання «бабушка», «дедушка», до похилого віку односельчан звертаються теж так, додаючи імена.

У зверненій мові до батьків номінативні засоби представлені звертаннями «тятя» і «папа». Перше власне зберігає давнє традиційне звертання росіян, яке уже важко знайти в Росії, а друге з'явилося під впливом міста і є сучасним звертанням до батьків в середовищі росіян і російськомовного населення.

До тіток і дядьків : «*тьотя*», «*дядя*» + *ти*, до тих, які молодші від батьків і різниця між адресатом і адресантом невелика – на ім'я + *ти*.

Звертання на ім'я і по батькові присутнє лише в апеляції до вчителів як своїх – місцевих, так і приїжджих.

Молодше покоління серед звертань до незнайомої людини в переліку запропонованих обирають *пан*, *пані*.

Анкети, які відображають форми звертання до іншої особи залежно від віку, статусу та близькості, а також опитування окремих осіб з додатковим тлумаченням певних явищ дозволили нам зробити певні висновки щодо становлення та функціонування українсько-російської міжкультурної комунікації. Форми звертання (засоби номінації та способи апеляції), якими послуговуються адресат і адресант під час спілкування, відображають традиційне (те, що зберегли буковинські старообрядці, переселившись з російських територій), а також фіксують впливи інших мов, зокрема української (носії, якої становили і становлять більшість на окресленій території), творячи таким чином буття європейської культури з її кордонами, закінченнями і початками, які у свою чергу, за влучними, на нашу думку, словами А. Ахутіна, повинні бути місцями зустрічі на форумах, площах, майданах.

Бібліографія

- Ахутин А., 2015, *Европа – форум мира*, Київ.
- Бубер М., 1995, *Два образа веры*, перев. В. В. Рынкевич, <http://lib.ru/FILOSOF/BUBER/ihunddu2.txt> (10.08.2015).
- Клочовський Я. А., 2013, *Філософія діалогу*, перев. К. Рассудіна, Київ.
- Круглашов А. (ред.), Ротар Наталія (упорядник), 2011, *Довідник міжетнічної толерантності*, Чернівці.
- Новикова М., 2005, *Самология: опыт одиночества и посттоталитарное воспитание*, в: К. Сигов (сост.), *Личность и традиция: Аверинцевские чтения*, Киев.
- Сигов К. (сост.), 2005, *Личность и традиция: Аверинцевские чтения*, Киев.
- Таранец С., 2013, *Старообрядчество в Российской империи (конец XVII – начало XX века)*, т. 2, Киев.

“Own” and “strange” in Bukovina: Ukrainian-Russian dialogue of cultures from a diachronic perspective

Summary

The problem of dialogue remains the most urgent and pressing one. Man is a social being. We cannot exist outside society, and are therefore “doomed” to communicate with others. M. Buber was right saying there is no “I” without “You” as well as no “You” without “I”. They interpenetrate and actively cooperate. S. Averintsev once noted that any understanding (and communication) is the understanding over the barriers of misunderstanding; only emptiness is completely permeable... Meetings with You-in-Me are meetings through barriers of non-meetings, non-perception, non-love. However, the theory of communication, of “otherness”, is not limited to the barriers and obstacles. The studies conducted in Northern Bukovina among Lypovans (Fylypons) – Russian Old Believers, who first came to this area from the Black Sea in the 18th century, prove this fact. Having escaped from Russian persecution for belonging to the old religion, they settled in other lands, at that time particularly in Bukovina, in Storozhinetskiy, Syretskiy and Vyzhnytskyi counties.

The way Russians contacted locals, made a living, and entered the social system of another country were the issues we investigated to shed light on the question of the dialogue of cultures. It is obvious that this is a complex problem and to understand it we have used information from such disciplines as ethics, philosophy, sociology, psychology and cultural studies.

Particular attention of our study is focused on the speaker and recipient categories, which are carriers of the above-mentioned processes. The actions of both parties are determined by three factors: the process of language socialization, expertise and training, as well as playing roles and accepted status. Forms of address (means of nomination and ways of appellation) that the recipient and speaker use during the interaction will include the traditional ones that Bukovinian Old Believers have retained, and also will record the influences of other languages, including Ukrainian (speakers of which constitute the majority in the outlined area). Questionnaires that reflect forms of addressing other persons depending on age, status and closeness, as well as a survey eliciting some interlocutors' additional interpretation of certain phenomena have allowed us to draw some conclusions as to the establishment and operation of the Ukrainian-Russian cross-cultural communication.

Keywords:

forms of address, Ukrainian-Russian cross-cultural communication, Northern Bukovina, Lypovans (Fylypons), Russian Old Believers.

Ключові слова:

засоби аплікації, українсько-російська міжкультурна комунікація, Північна Буковина, липовани (филіпони), російські старовіри.

Karina Stempel-Gancarczyk

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

karinastempel@onet.eu

„Inny” język w „naszej” mowie: interferencja językowa w gwarze Polaków z Moary¹

“Other” language in “our” tongue: linguistic interference in the dialect of Poles from Moara

Wśród polskich osad na terenie południowej (rumuńskiej) Bukowiny znajduje się położony ok. 4 km na południowy zachód od Suczawy Bułaj (Bułaj, Bułaje), obecnie stanowiący część gminy Moara, założony w XIX wieku przez imigrantów z Polski. Co do dokładnej daty powstania Bułaju źródła historyczne nie są jednoznaczne: O.M. Żukowski pisze, że Bułaj zasiedlili Mazurzy (osadnicy z rejonu Rzeszowa i Kolbuszowej), którzy pojawili się w tym miejscu w roku 1835 [Żukowski 1913: 116], a za nim tę datę przytacza M. Petraru [Petraru 2004: 64]. Autorzy innych opracowań podają, że Polacy do Bułaju przybyli w ramach najpóźniejszej fali imigracyjnej, w drugiej połowie XIX wieku (wskazują najczęściej rok 1885) z okolic Rzeszowa, względnie z powiatu ropczyckiego i kolbuszowskiego [Biedrzycki 1973: 51; Deboveanu, Gogolewski 1966: 128; Wieruszewska 2001: 6–7].

W efekcie repatriacji w latach powojennych [Wieruszewska 2001: 7] ze wsi wyjechała duża część Polaków (201 osób wobec ok. 320, którzy pozostali w Rumunii). Spis powszechny przeprowadzony w Rumunii w roku 2011 wykazał, że w Moarze język polski jako ojczysty zadeklarowały 142 osoby [Institutul Național de Statistică 2011: tab. 6]. Obecnie w Bułaju gwarą mówią niemal wyłącznie przedstawiciele najstarszego i średniego pokolenia.

Osadnicy przybywali tu z różnych miejscowości Małopolski, a ich język wykazuje cechy dialektów małopolskich. W pierwszym opisie gwar polskich na

¹ Artykuł powstał w ramach realizacji grantu „Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja zanikającego dziedzictwa narodowego” – 1bH 15 0354 83, praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2015–2018; kierownik projektu: dr hab. prof. IS PAN Helena Krasowska, afiliacja: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk.

Bukowinie [Małecki, Nandriş 1938] nie został odnotowany, dopiero w latach 60. XX wieku badania w Moarze przeprowadzili S. Gogolewski i E. Deboveanu [Deboveanu, Gogolewski 1964] oraz E. Deboveanu i I. Chițimia [Chițimia, Deboveanu 1963]. Na charakterystyczne, bardzo dobrze zachowane cechy gwary małopolskiej w Moarze wskazywali zwłaszcza w swoim artykule S. Gogolewski i E. Deboveanu. Większość z wymienionych przez nich zjawisk językowych można zidentyfikować w mowie najstarszych mieszkańców wsi.

Względna izolacja od innych skupisk polonijnych spowodowała, że gwara, którą posługują się mieszkańcy wsi, zachowała większość archaicznych cech (m.in. mazurzenie, występowanie *l'* miękkiego, labializowane *o*, końcówka *-va* dla oznaczenia 1 os. liczby mnogiej, końcówka *-om* w narzędniku r. żeńskiego l. poj., końcówka narzędnika l.mn. *-amy*, *-my* z zachowanymi twardymi głoskami *k* i *g*). Warunki funkcjonowania w otoczeniu żywiołu rumuńskojęzycznego wpłynęły natomiast na język, którym się posługują tamtejsi Polacy, na różnych jego poziomach. Należy przy tym zaznaczyć, że terminu „język” w sytuacji socjolingwistycznej Bulaju należy używać jako ujętego w cudzysłów, ponieważ obecnie gwary używa coraz mniejsza liczba osób, a idiolekty poszczególnych użytkowników znacznie się od siebie różnią. Zdecydowanie bardziej adekwatnym terminem do opisu tej sytuacji może być „mowa pogranicza”, rozumiana przez Annę Zielińską jako „proces, w którym mówiący używa wzorów, reguł, cech pochodzących z co najmniej dwóch systemów językowych. Norma jest rozumiana jako proces socjolingwistyczny, który jest zmienny i nie reguluje proporcji elementów z dwóch systemów językowych w mówieniu” [Zielińska 2013: 66]. Otwartą kwestią pozostaje pytanie, czy w Bulaju proces zmiany języka nie osiągnął już kolejnego etapu i czy ciągle mamy tu do czynienia z „mową pogranicza”, czy też już, jak o tym pisze Stefan Warchoń, językiem w fazie destrukcji [por. Warchoń 1989: 54].

Jak zostało wspomniane, w Bulaju gwarą polską posługują się niemal wyłącznie przedstawiciele drugiego i trzeciego pokolenia. Takie czynniki jak coraz większa liczba rodzin mieszanych, brak tradycji uczenia języka polskiego w domu czy liturgia kościelna w języku rumuńskim składają się na sytuację, w której gwara coraz bardziej staje się reliktem. Oczywiście w sytuacji socjolingwistycznej wsi nie bez znaczenia jest też fakt, że język polski przez niemal trzydzieści lat nie był obecny w szkole w związku z realizacją polityki rumunizacji [por. Wieruszewska 2004].

Badania mowy w Bulaju wykazały, że przełączanie kodów, czyli zmiana języka z polskiego na rumuński, następuje samoistnie. Jak twierdzą sami informatorzy, rzadkie używanie gwary powoduje, że nawet do określenia desygnatów z życia codziennego „brakuje im słów”. Posługując się terminologią Joshuy Fishmana, można uznać, że nie istnieją takie sfery (domeny), w których gwara funkcjonuje jako język prymarny [por. Fishman 1967, 1980]. Zachowanie przez tę grupę Polaków swej odrębności językowej staje więc pod znakiem zapytania.

W czasie, gdy badania w Bulaju przeprowadzali Elena Deboveanu i Ion Chițimia [Chițimia, Deboveanu 1963], z całą pewnością można było mówić o charakteryzującej tę grupę dyglosji, czyli takiej sytuacji, gdy dwa języki używane przez grupę użytkowników znajdowały się w relacji hierarchicznej i były wobec siebie komplementarne. Fishman uznał, że dyglosja jest stabilna, jeżeli „utrzymuje się ona bez zmian w dystrybucji funkcjonalnej przez co najmniej trzy pokolenia” [za: Zielińska 2003: 98]. Odchodzenie od dyglosji ku bilingwizmowi, kiedy to w tych samych sferach zaczynają być używane dwa lub więcej języków, „prowadzi nieuchronnie do zmiany języka na rzecz języka państwowego i co za tym idzie utraty języka mniejszości” [Zielińska 2003: 98]. Wydaje się, że obecnie proces ten w Bulaju jest już głęboko zaawansowany.

Na gwarę Polaków w Bulaju przez dziesięciolecia wpływał język rumuński, a jego interferencja widoczna jest na wielu poziomach języka i w wielu zjawiskach językowych. Pojęcie interferencji można tłumaczyć na kilka sposobów, na przykład jako wszelkie odchylenia od reguł danego systemu lub normy językowej, które popełnia użytkownik rodzimy lub mówiący językiem obcym, przyporządkowując określone reguły do innych reguł [Handke 1997: 7]. Samo pojęcie interferencji rozwinął Uriel Weinreich, opisując tym terminem wszelkie odchylenia od normy każdego z wchodzących w grę języków następujące w warunkach stałego kontaktu językowego, w którym użytkownicy posługują się więcej niż jednym językiem [por. Weinreich 1953: 22]. Adekwatną definicję tego zjawiska podaje za Weinreichem A. Zielińska: interferencja to „wzajemne przenikanie się cech językowych dwóch kodów używanych naprzemiennie przez dwujęzyczną grupę społeczną lub jednego informatora” [Zielińska 1992: 113].

Interferencja przejawia się w tym, że różnorodne właściwości czy cechy języków, które powstają na przestrzeni dziejów w wyniku kontaktów bilingwistycznych, mają charakter systemowy [por. Warchoń 1989: 2]. Procesy zachodzące w takiej komunikacji dotyczą różnych poziomów systemu językowego: fonetycznego i fonologicznego, morfologicznego, leksykalnego, frazeologicznego, stylistycznego i składniowego. W kontaktach bilingwistycznych najbardziej odporne na zmiany, a jednocześnie najbardziej reprezentatywne i trwałe są te cechy systemu językowego, które należą do poziomu fonetyczno-fonologicznego i morfologicznego [Warchoń 1989: 4]. „Zjawisko interferencji językowej należy [...] rozumieć jako swoisty proces historyczny, o charakterze na wskroś dynamicznym i jednocześnie uwarunkowany względami socjolingwistycznymi” [Warchoń 1989: 5]. Weinreich do opisu „naruszania normy” w mowie i języku posłużył się metaforą piasku niesionego prądem rzeki, którego ziarna na krótki czas mogą zatrzymać się w dowolnym miejscu, nanoszone zaś do jeziora odkładają się tam na dłuższy czas. Dlatego też w języku „interferencją jest to, co przez wielokrotne użycie weszło w nawyk językowy i czego dalsze użycia nie mają już związku z dwujęzycznością” [Feleszko 2002: 107], a nie to, co zostało użyte w mowie okazjonalnie.

Rzecz jasna, najlepiej i z największą frekwencją wpływ jednego systemu językowego na inny ujawnia się na poziomie leksykalnym, jednakże warto przy tym zauważyć, że zjawisko wprowadzania do systemu nowych leksemów nie zawsze należy interpretować jako interferencję. Jak pisze A. Zielińska:

należy odróżnić interferencje leksykalne od zapożyczeń. Zapozyczenia są naturalnym sposobem wzbogacania słownictwa poprzez różnego rodzaju kontakty kulturowe i nie muszą wcale wynikać z bilingwizmu. Zapozyczenia po pewnym czasie znajdują sobie miejsce w systemie leksykalnym i gramatycznym języka, zaczynają funkcjonować w obrębie normy. Interferencje leksykalne są natomiast w języku obcymi elementami, które pojawiają się zwykle bardzo niekonsekwentnie i są najczęściej wynikiem niedostatecznej znajomości jednego języka i wspomagania się drugim [Zielińska 1992: 113].

Do zapożyczeń można więc zaliczyć wszelkie leksemy obecne nie tylko w gwarze Polaków z Bułaju, lecz również w innych społecznościach polonijnych na Bukowinie, związane z życiem politycznym czy gospodarczym, a także terminologię specjalistyczną (jest to zasób słownictwa odnoszącego się do zjawisk niemających swych odpowiedników w gwarze), na przykład: *primar* ('burmistrz, sołtys, wójt'), *primărie* ('urząd gminy'), *județ* ('okręg, województwo'), *grădiniță* ('przedszkole'), *inspectorat* ('kuratorium'), *divorț* ('rozwód'), *aragaz* ('kuchenka gazowa'), *frigider* ('lodówka'), *garsonieră* ('kawalerka'), *apartament* ('mieszkanie' – w znaczeniu 'większe niż kawalerka'), *mașină* ('wóz, samochód') i inne [por. Ostrowschi 2002]. Proces zapożyczania leksemów z języka, który posiada leksemy odnoszące się do nowo poznawanych denotatów, najczęściej dotyczy rzeczowników [por. Feleszko 2002: 108].

W mowie potocznej wszystkie te zapożyczenia funkcjonują jako podporządkowane regułom języka użytkowników – zazwyczaj (choć nie zawsze) są odmieniane zgodnie z gwarowymi regułami fleksyjnymi: *wnucka ch^odziła do gradini-cy*; **one se najely garsoniere*; *na p^ocontku dawały garsoniere*, *nie apartament*; *w jednym žudecu abo gdzie indzi; jeździ maszynom*.

Istnieje jednak pokaźny zbiór leksemów, które mają swoje odpowiedniki w gwarze, i ich obecność można wytłumaczyć właśnie zjawiskiem interferencji: *kładli my i piekli te barabul'e* (*barabulă* [reg.] – 'ziemniak'); *tero na pirszego noiembrie* (*noiembrie* – 'listopad'); *on tero jes p^oolicajem* (od rum. *poliție* – 'policja'); *maj mowa przyjaciela, ale już tak nie rozmowiowa, nie kolaboresztamy z nim* (*a colabora* – 'współpracować'; tu w znaczeniu: 'mieć bliski kontakt'); *plata [jest] malo* (*plată* – 'wyplata'); *tam nie było mobilat, nie mieli my mobile* (*mobilat* – 'umeblowany', *mobilă* – 'mebel'); *daj te prosopy, bo ni mom tu szerwecelów* (*prosop* – 'ręcznik', *șervețel* – 'papierowa serwetka'); *p^ootem nie bedo kieltować tyl'o* (*a cheltui* – 'wydawać pieniądze'); *na l'ato wyjdzie na pensje, sie skapie* (*a scăpa* – 'uratować się, uwolnić'; tu w znaczeniu 'pozbyć się problemu'); **one najely se, inkieriały garsoniere* (*a închiria* – 'wynajmować').

Bardzo często interferencja leksykalna łączy się z interferencją gramatyczną. Do mowy potocznej importowane są np. całe związki składniowe: *tero robi studii* (*a-și face studiile* – ‘studiować’) i pochodne od tego: *robiła fakultate* (również w znaczeniu ‘studiowała’); *jest na rencie z sercem* (za rumuńskim *a ieși la pensie cu (ceva)* [pot.] – w znaczeniu ‘przejsć na rentę z powodu czegoś’).

Zdarza się też tak, że użytkownicy języka stosują składnię rumuńską, używając polskich (gwarowych) leksemów: *nie so lasy* (*nu sunt păduri*); *wyszły na pensje* (*a ieși la pensie* – ‘przejsć na rentę, emeryturę’).

Charakterystyczna dla gwar polskich na terenie Rumunii jest też konstrukcja ‘jechać z czymś’ zamiast ‘jechać czymś’; np. *jedzie z autobuzem* (analogicznie do rumuńskich: *merge cu autobuzul, cu mașina, cu avionul, cu vaporul*), choć w gwarze Bulaju nie jest ona stosowana konsekwentnie. Odnotowałam m.in. takie formy jak: *jeździ maszynom, jedzie tem vaporem*.

Wyrażnie utrwalona interferencja języka rumuńskiego, obecna nie tylko w gwarze Bulaju, ale i we wszystkich pozostałych gwarach polskich w Rumunii, dotyczy fleksji liczebników powyżej dwudziestu. Deklinacja wzbogacona jest o spójnik *i* (jak w rumuńskim *și*): *dziewieñdziesiont i pieńć lat* (por. rum. *nouăzeci și cinci*); *z roku osiemdziesiontego i coś*. Według wzoru rumuńskiego odmieniane są również liczebniki od 200 do 900: *dwa sto, trzy sto, cztery sto* itd. (*două sute, trei sute, patru sute* itd.), na przykład: *jes rodzony w tysionc osiem sto i coś; za osiem sto lei; było prawie cztery sto ludzi*.

W Bulaju, podobnie jak w gwarze Górali bukowińskich [por. Krasowska, Suchomłynow 2007; Ostrovschi 2002], do tworzenia stopnia wyższego przymiotników i przysłówków wykorzystuje się rumuńską partykułę *mai* (czyt. maj): *maj wielgi* (‘większy’); *maj mały* (mniejszy); *maj cienży rozmowio* (tu w znaczeniu ‘gorzej radzi sobie z językiem’); *maj mni rozmowio* (‘mniej [rzadziej] rozmawia’). Często, na co zwracali też uwagę w analizie tej gwary Elena Deboveanu i Ion Chițimia, stopień wyższy przymiotników i przysłówków ma charakter pleonazmu [Chițimia, Deboveanu 1963: 165], czego dowodzą dwa ostatnie z podanych przykładów.

Interesującym zjawiskiem jest sposób tworzenia stopnia najwyższego: *i mo-gleś ucyć sie jak najdobrze*, nawiązujący do formy superlativu przymiotników i przysłówków w języku rumuńskim (por. *bine – mai bine – cel mai bine*), przy czym przyrostek *naj* to odpowiednik rumuńskiego *cel mai*.

Konstrukcja z partykułą *mai* występuje również w związkach z czasownikiem: *te P^ol’aki to nos maj przezywajo Madzury; tero niech maj przyjdzie ^oona preciaza cy d^obre pl’acki som; maj rozmowiałam z edukatoriom; w domu maj are córke* (z rumuńskim *are* – ‘ma’).

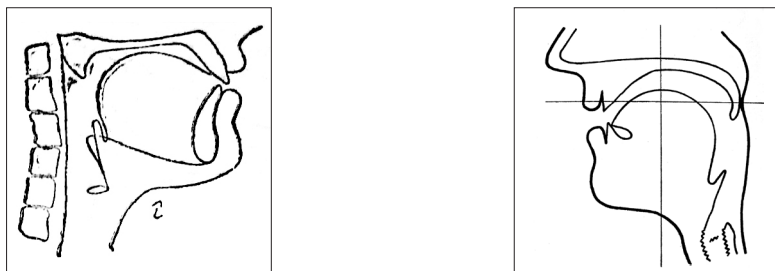
Elementem znaczącym w charakterystyce gwary mieszkańców Bulaju są licznie występujące interiekcje pochodzenia rumuńskiego: *gata!* (‘gotowe, dosyć, basta’), *hai!* (w znaczeniu ‘no, no!, chodź!, ruszaj!, idziemy!, hej!’), *vai de mine!* (w znaczeniu ‘o, Boże!’); *Doamne ferește!* (w znaczeniu ‘uchowaj, Boże!’),

‘o, Boże!’). Wśród wielu tego typu wykrzykników pojawia się też kalka z języka rumuńskiego: *by(ś) zdrowy był (să fii sănătos! – ‘daj ci, Boże, zdrowie!’*, ‘niech ci Bóg da zdrowie!’). Według Kazimierza Feleszki interiekcje są „zarówno zwiastunami wtargnięcia ‘obcej’ leksyki, z nowego języka, jak i – z drugiej strony – często ostatnimi ocalałymi świadkami istnienia języka starego” [Feleszko 2002: 109]. W zebranym materiale językowym interiekcjom rumuńskim, charakteryzującym się dużą frekwencją w mowie potocznej, nie towarzyszą interiekcje polskie.

Interferencją języka rumuńskiego tłumaczyć należy także częste zjawisko zmiany rodzaju gramatycznego rzeczowników: *był paznikiem w jedeny bance (bancă – ‘bank’)*; *była wyjazdu stond (plecare – ‘wyjazd’)*; *dwa słowa p^oolskie, jeden rumuński (cuvânt – słowo)*.

Interferencja języka rumuńskiego bardzo wyraźnie przejawia się w warstwie fonetycznej gwary w Bulaju. Godne uwagi są zwłaszcza trzy zjawiska dotyczące wymowy samogłosek.

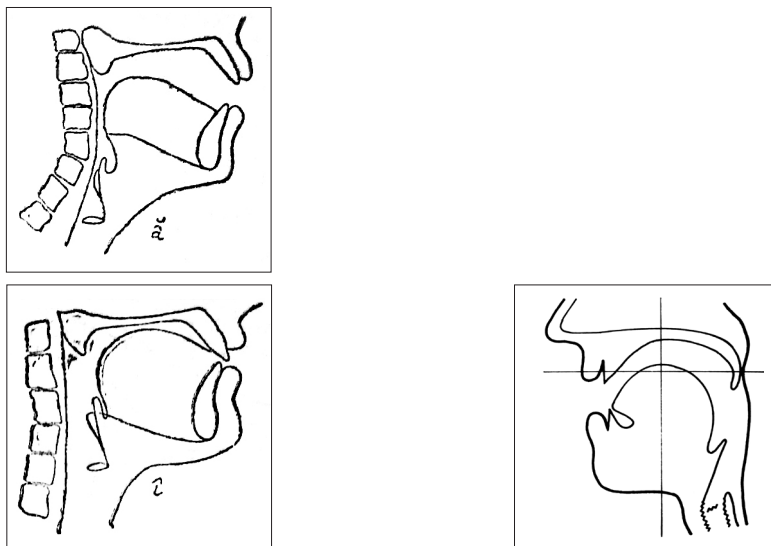
– „Rumuńska” wymowa samogłoski [y] – rumuńska głoska y, zapisywana za pomocą liter *î i â*, wymawiana jest podobnie do polskiego y, ale o wiele bardziej gardłowo. Opisywana jest przez niektórych badaczy jako głoska podobna w wymowie do *a*, ale podczas jej artykulacji język jest bardziej cofnięty i uniesiony wyżej [Cojocar: 12]. Podczas gdy polskie [y] to samogłoska przednia wysoka, rumuńskie [y] jest wymawiane o wiele bardziej gardłowo (jak stwierdza Halina Mirska-Lasota [Mirska-Lasota 1964: 14; Mirska Lasota, Porawska 2009: XXXIV], jest ono zbliżone do rosyjskiego *ы* i nie jest samogłoską przednią, a środkową). Rumuńskie [y] występuje także na początku wyrazu, w nagłosie, w języku polskim fonem [y] w tej pozycji nie pojawia się nigdy. Polacy w Bulaju wymawiają [y] jak w języku rumuńskim:



Rys. 1. Samogłoska [y] w języku rumuńskim (po lewej) i w języku polskim (po prawej). Rentgenogramy [Stan 1996: 70, Kaczmarszuk 1987].

– System fonetyczny jest wzbogacony o rumuńską samogłoskę *ă* [ə], która nie występuje w polskim systemie wokalicznym. Głoskę tę wymawia się jak [e] przy układzie warg jak do [a] [Geambaşu, Odrobińska 2008: 9]; opisuje się ją także jako pośrednią między [a], [o] i [e], przypominającą nieco francuskie „e muet” lub angielskie *-er* [Mirska Lasota, Porawska 2009: XXXIV]. Na pojawienie

się tej głoski w mowie mieszkańców wsi zwrócili już uwagę Elena Deboveanu i Ion Chitîmia, którzy zauważyli, że [ə], w gwarze Polaków w Bulaju występuje w miejsce polskich *e* oraz *y* znajdujących się w pozycjach nieakcentowanych (jak w słowie *kliszcza* – ‘kleszcze’) [Chiţimia, Deboveanu 1963: 163].



Rys. 2. Głoska *ə* (rum.) oraz poniżej rumuńskie *y* (po lewej) i polskie *e* (po prawej). Rentgenogramy [Stan 1996; Kaczmarszcuk 1987].

– „Rumuńska” wymowa głoski *o* – w języku rumuńskim *o* wymawiane jest z większym wyokrągleniem warg; podobieństwo rumuńskiego *o* do *u* jest większe niż polskiej głoski *o* [Mirska Lasota, Porawska 2009: XXXV]. Samogłoska ta w obu językach zachowuje wszystkie pozostałe cechy artykulacyjne, a więc jest ustna, tylna, średnia, zaokrąglona, silnie obniżona. Polacy w Bulaju w wyniku interferencji języka rumuńskiego wymawiają *o* jak samogłoskę rumuńską; przy zachowaniu wszystkich innych cech artykulacyjnych pojawia się większe wyokrąglenie warg, przez co samogłoska ta brzmi podobnie jak *o* pochylone.



Rys. 3. Labiogram głoski [o] w języku rumuńskim (po lewej) i w języku polskim (po prawej) [Stan 1996: Fig. 13, Kaczmarszcuk 1987].

Fonetyka języka rumuńskiego w mniejszym lub większym stopniu wpływa także na wymowę innych głosek.

W języku rumuńskim występuje duża liczba dyftongów i tryftongów, które dodatkowo mogą być realizowane w różny sposób w zależności od tego, która głoska jest akcentowana (z czym wiąże się podział na „wznoszące się, wzrastające” (*ia, ie, io, iu, ua, uă, ea, eo, oa*) i „opadające” (*ai, ei, ii, oi, ui, ăi, îi, au, ău, eu, iu, ou, îu*) [Stan 1996: 60]. W tworzeniu tych złożonych form kluczową rolę odgrywają samogłoski *e, i, o, u*, które tworząc dyftongi, stają się półsamogłoskami [Pop, Moldovan 1997: 2]. Wymowa istniejących w języku rumuńskim tryftongów, takich jak *oai, eai, eau, iau, ieu, ioa, eoa*, polega na redukcji do dyftongów poprzedzonych półsamogłoską (np. *o-ai* itd.) [Vasiliu 1965: 39]. Samogłoski *e, i, o, u* występujące w funkcji półsamogłosek przez większość badaczy rumuńskich traktowane są jako alofony.

Występowanie w języku rumuńskim szeregu dyftongów i tryftongów w połączeniu z wymową samogłoski *o* z wyokrągleniem warg jak do *u* może być czynnikiem powodującym tak dobre zachowanie w gwarze labializowanego *o* (lub inaczej: występowanie *u* protetycznego) we wszystkich pozycjach w leksemach gwarowych (*“ociec, “oni, “odprawio, p^uol’e, P^uol’aki, r^uobio, prych^udził, k^uoń*).

Cechą, na którą wpływ ma także interferencja języka rumuńskiego, wydaje się również zachowana (choć niekonsekwentnie) udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa. Być może za tak wysoką frekwencję tego zjawiska językowego odpowiada fakt, że w języku rumuńskim spółgłoski dźwięczne *b, d, g, v*, z nie tracą dźwięczności również na końcu wyrazów [Mirska Lasota, Porawska 2009: XXXVI].

Bulaj, pierwotnie przysiółek, teraz integralna część wsi Moara Nică, to zbiorowość polsko-rumuńska. Przez dziesięciolecia proces integracji Polaków i Rumunów przybierał na sile i było to zjawisko naturalne, konieczne i pożądane z punktu widzenia mieszkańców wsi. Trudno więc interpretować interferencję języka rumuńskiego w gwarze jako proces oddziałujący negatywnie na normę językową. Zacieranie różnic służy jednak jednemu – lepszemu komunikacji. Proces, który zachodzi, ma ułatwiać jednostkom funkcjonowanie w społeczności, a społeczność to „zbiorowość jednostek istniejących nie obok siebie. O społeczności można mówić tylko wtedy, gdy tworzący ją członkowie żyją ze sobą, gdy się komunikują. Społeczność żyje dzięki wymianie informacji” [Feleszko 2002: 89]. Można powiedzieć, że Bulaj w ostatnich dziesięcioleciach przekształcił się więc ze wspólnoty etnicznej w, jak ją nazywa Kazimierz Feleszko, wspólnotę komunikacyjną [Feleszko 2002: 90–91]. Owa wspólnota komunikacyjna obejmuje całą wieś: polsko- i rumuńskojęzycznych członków rodzin, sąsiadów, urzędników, nauczycieli.

W sytuacji bilingwizmu Polaków z Bulaju uwagę zwraca fakt, że idiolekty poszczególnych użytkowników gwary różnią się od siebie w znacznym stopniu. Ma na to oczywiście wpływ sytuacja socjolingwistyczna – najlepiej zachowaną gwarę prezentują najstarsi mieszkańcy, ale i pomiędzy nimi można dostrzec różnice. Jeżeli żyją w rodzinie mieszanej, w ich mowie dostrzec można znacznie silniejszą interferencję języka rumuńskiego.

W Bulaju język rumuński zyskał status języka dominującego [Feleszko 2002: 109], a trwała dominacja jednego z języków warunkuje przebieg procesów interferencyjnych tylko w jednym kierunku, co w efekcie może prowadzić do zmiany języka [Feleszko 2002: 112, za: Weinreich 1977: 92]. Z takim zjawiskiem mamy obecnie do czynienia w badanej społeczności, gdzie, jak mówi jedna z mieszkających tam Polek: *So nichtórzy co cymajo p^uolski, ale takie zmisane, jakby wl'ol mlika do w^uody i miszoł*.

Bibliografia

- Biedrzycki E., 1973, *Historia Polaków na Bukowinie*, Kraków.
- Chițimia I. C., Deboveanu E., 1963, *Gwara i folklor wsi Bulaj w powiecie Suczawskim*, „Romano-slavica”, t. 7, București.
- Cojocaru D., *Romanian Grammar*, http://www.seelrc.org:8080/grammar/pdf/stand_alone_romanian.pdf (20.05.2014).
- Deboveanu E., Gogolewski S., 1966, *Przegląd gwar polskich na terenie Rumunii*, „Język Polski”, nr 66.
- Feleszko K., 2002, *Bukowina moja miłość: język polski na Bukowinie Karpackiej do 1945 roku*, t. 1: *Słownik*, Warszawa.
- Fishman J. A., 1967, *Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism*, „The Journal of Social Issues”, t. 23, nr 2.
- Fishman J. A., 1980, *Bilingualism and biculturalism as individual and as societal phenomena*, „Journal of Multilingual and Multicultural Development”, t. 1.
- Handke K., 1997, *Interferencja wewnątrzjęzykowa a świadomość użytkowników*, w: E. Umińska-Tytoń (red.), *Interferencje w językach i dialektach słowiańskich*, Łódź.
- Institutul Național de Statistică, 2011, *Recensământul populației și al locuințelor: rezultate definitive*, <http://www.recensamantromania.ro/rezultate-2/> (20.05.2014).
- Kaczmarczuk B., 1987, *Wymowa polska z ćwiczeniami*, Lublin.
- Krasowska H., Suchomłynow L. A., 2007, *Interferencja językowa jako jeden z aspektów przejawu pogranicza kultur (na przykładzie Bukowiny)*, „Актуальні проблеми іноземної філології: лінгвістика та літературознавство”, t. 1.
- Małecki M., Nandriș G., 1938, *Uwagi o polskich gwarach na Bukowinie*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności”, t. 43, nr 3.
- Mirska Lasota H., 1964, *Zwężła gramatyka języka rumuńskiego*, Warszawa.
- Mirska Lasota H., Porawska J., 2009, *Wielki słownik rumuńsko-polski*, Kraków.
- Ostrowschi M., 2002, *Wpływ języka rumuńskiego na gwarę mieszkańców Nowego Sokońca*, w: S. Iachimovschi i E. Wieruszewska (red.), *Polska i Rumunia na drodze do wzajemnego pojednania*, Suceava.
- Petraru M., 2004, *Polacy na Bukowinie w latach 1775–1918*, Kraków.
- Pop L., Moldovan V., 1997, *Grammaire du roumain, Romanian Grammar, Gramatica limbii române*, Cluj, http://granturi.ubbcluj.ro/autodidact/ro/files/gramatica_ro.pdf (20.05.2014).
- Stan I. T., 1996, *Fonetica*, Cluj-Napoca.
- Vasiliu E., 1965, *Fonologia limbii române*, București.
- Warchoł S., 1989, *Interferencje językowe jako zjawisko systemowe*, w: S. Warchoł (red.), *Interferencje językowe na różnych obszarach Słowiańszczyzny*, „Rozprawy Sławistyczne”, t. 4, Lublin.
- Wieruszewska E., 2001, *Bulaj*, „Polonus”, nr 12.

Wieruszewska E., 2004, *Bulaj*, „Polonus. Dodatek do nr. 9 (114)”.

Zielińska A., 1992, *Rosyjskie elementy leksykalne i fleksyjno-składniowe w polszczyźnie staro-obrzędowców we wsiach Wodzilki i Gabowe Grądy*, „Język a Kultura”, t. 7.

Zielińska A., 2003, *Czy polszczyzna północnokresowa ma szansę przetrwania? (w świetle koncepcji dyglosji i żywotności etnolingwistycznej „Ethnolinguistic Vitality”)*, „Acta Baltico-Slavica”, t. 27.

Zielińska A., 2013, *Mowa pogranicza. Studium o językach i tożsamościach w regionie lubuskim*, Warszawa.

Żukowski O. M., 1913, *Bukowina pod względem topograficznym, statystycznym i historycznym ze szczególnym uwzględnieniem żywiołu polskiego*, Czerniowce – Lwów.

**“Other” language in “our” tongue:
linguistic interference in the dialect of Poles from Moara**

Summary

The aim of the paper is to discuss linguistic interference in the dialect of Poles who live in Moara (Romanian Bukovina). The author analyses the phonetics, morphology, syntax and lexis used by these descendants of settlers from Lesser Poland, looking for Romanian influences.

The dialect of the Moara inhabitants reveals features of dialects from Lesser Poland. The first description of the Polish dialects in Bukovina, undertaken by M. Małecki and G. Nandriș in 1938, did not include this dialect. In the 1960s subsequent studies were conducted in Moara, including those by S. Gogolewski and E. Deboveanu, who pointed out characteristics of Lesser Polish dialects. This period also saw other publications devoted to researches in Moara, e.g. by E. Deboveanu and I. Chițimia. During the one hundred years of functioning in Romanian circumstances (some of historians believe that this period lasted as long as 180 years) the dialect of Moara inhabitants has come under the influence of the Romanian language. Aside from lexis, morphological and syntactical phenomena, the issue that requires analysis is the phonetic characteristic of the dialect of Poles from Moara. In this sphere we can likewise observe influences of Romanian phonetics.

The language material used in the paper was collected during tentative research of the dialect in Moara in September and October 2013. The analysis is one of the few ones devoted to the dialect of Moara inhabitants and concerned with the impact of the Romanian language on this dialect.

Keywords:

linguistic interference, dialect, Polish diaspora in Romania.

Słowa kluczowe:

interferencja językowa, gwara, Polacy w Rumunii.

Maryna Fedoriuk

Uniwersytet Narodowy im. Jurija Fedkowycza w Czerniowcach
m.fedoryuk@gmail.com

Porównawczy empiryczny obraz wykorzystania form adresatywnych w ustnej komunikacji religijnej (na materiale języka polskiego i ukraińskiego)

Comparative empirical image of the usage of addressing forms in oral religious communication (on the basis of Polish and Ukrainian languages)

Wstęp

Komunikacja ustna, ze względu na swoją spontaniczność, przewiduje dynamiczność, kreatywność, a zatem wariatywność w odróżnieniu od usztywnionych i sformalizowanych przepisów stosowania tytułatury kościelnej i cerkiewnej w komunikacji tzw. protokolarnej. Żywa mowa odzwierciedla zmiany zachodzące w systemach etykietałnych w okresie ponowoczesności.

Rozhermetyzowanie świata kościelnego z jego archaicznym modelem zhierarchizowanej komunikacji prowadzi nieraz do przeplatania się norm etykiety świeckiej z etykietą kościelną w odnajdywaniu się w konkretnych sytuacjach komunikacyjnych. Zjawisko to wywołane jest przede wszystkim nakładaniem się podwójnych ról społecznych na członków interakcji, gdzie osoba duchowna z jednej strony jest przedstawicielem instytucji religijnej, a z drugiej – czymś synem, kolegą, uczniem itp. Członek wspólnoty parafialnej, wierny, to z jednej strony równy wśród równych, a z drugiej – osoba posiadająca konkretną rangę i pełniąca pewną funkcję w społeczeństwie.

Problem niestosownego użycia konkretnych form adresatywnych wobec duchownych często rodzi się nie tylko z braku wiedzy teoretycznej na temat przysługującej danemu reprezentantowi cerkwi czy kościoła formy adresatywnej, lecz także z niemożności identyfikacji reprezentanta konkretnej wspólnoty wyznaniowej czy też nieznanomości samego układu hierarchicznego instytucji wy-

znaniowej. Kucharska-Dreiß i Umińska-Tytoń wiążą problemy zidentyfikowania rozmówcy będącego osobą duchowną z następującymi kwestiami:

- przyporządkowanie duchownego do właściwej mu wspólnoty wyznaniowej,
- umiejscowienie go w hierarchii duchowieństwa danej wspólnoty,
- znajomość przysługującej mu tytułatury [Krauz, Ożóg (red.) 2011: 149].

Ograniczenie komunikacji z reprezentantami Kościoła w czasach socjalistycznych w Polsce i zerwanie z tradycjami religijnymi w radzieckiej Ukrainie spowodowało, że wiedza na temat wykorzystania form adresatywnych w komunikacji religijnej (tu przede wszystkim kościelnej i cerkiewnej) nie stała się powszechnym doświadczeniem indywidualnym potencjalnego wiernego [por. Turij 2011: 314–315]. Z tej przyczyny ośrodki konfesyjne w obu krajach na drodze poszukiwań prawdy historycznej próbują powrócić do korzeni własnych tradycji religijnych. Kolejne wyzwanie stanowi komunikacja międzywyznaniowa, przewiduje ona bowiem wiedzę o różnicach i podobieństwach w układach instytucjonalnych oraz tradycjach nazewnictwa duchownych w wybudowanych hierarchiach.

Możliwość formowania różnych interpretacji na temat tego, jaka właściwie powinna być obecnie codzienna ustna komunikacja religijna, pozwala zachować wariantywność w wykorzystaniu konkretnych zasobów wyrażania adresatywności, w tym poszczególnych form i wypracowanych przez językową tradycję kulturową spetryfikowanych formuł etykietalnych. Ciekawe w tym sensie staje się porównanie tych twórczych procesów w ośrodkach religijnych w Polsce i na Ukrainie.

Obiektem moich badań są akty komunikacyjne odbywające się w następujących kierunkach komunikacji religijnej: *wierni – duchowni*, *duchowni – wierni*, *duchowni – duchowni* i *wierni – wierni* w sytuacjach dotyczących życia wspólnotowego. Przedmiotem są funkcjonujące w mowie Polaków i Ukraińców formy adresatywne, które proponuję analizować na trzech płaszczyznach, mianowicie:

1. użycie kompletnych sposobów wyrażania adresatywności (tzw. „tykania”, „wykania”/„onkania”), wywodzących się z opozycji zaimków *ty/wy* w języku ukraińskim i *ty/pan* w języku polskim;
2. wykorzystanie imienia, nazwiska,
3. użycie tytułatury.

Źródłami materiałowo-empirycznymi przedstawionego przyczynku są liczne obserwacje komunikowania się osób duchownych między sobą i z wiernymi w parafii oraz poza parafią przeprowadzone w okresie od października 2013 r. do czerwca 2014 r. (prawosławnych z prawosławnymi i grekokatolickich z grekokatolickimi – w Czerniowcach; katolickich z katolickimi – w Krakowie). Szczególną wartość stanowią zwłaszcza nagrane wywiady z prawosławnymi osobami duchownymi katedry Kulturologii, Religioznawstwa i Teologii Narodowego Uniwersytetu im. J. Fedkowycza w Czerniowcach oraz katolickimi osobami duchownymi Instytutu Teologii Duchowości Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, gdzie na różne sposoby rozważany jest problem wykorzystania pojedynczych form i zwrotów adresatywnych w komunikacji cerkiewnej i kościelnej.

Użycie sposobów wyrażania adresatywności w języku ukraińskim i polskim

Przedmiot analizy tego podrozdziału stanowią formy zintegrowane z czasownikami l.p. i l.m. oraz zaimkami dzierżawczymi *twój/wasz* w przypadku systemu adresatywnego ukraińskiego oraz *twój/pana* w systemie adresatywnym języka polskiego (zob. definicję **sposobu apelacji** Skaba [Скаб 2003: 18]). O tym, że *pan/pani* stały się zintegrowanymi zaimkami o kongruencji II os. l.p. przekonują nas tacy badacze jak M. Łaziński [Łaziński 2006: 15, 32, 36], R. Huszcza [Huszcza 1996: 8], K. Pisarkowa [Pisarkowa 1979: 6–8] oraz inni. M. Łaziński w ślad za E. Tomiczkiem [Tomiczek 1983] rozróżnia **wołaczowe formy** [Łaziński 2006: 15], które mogą wyrażać się:

- formami nominalnymi, czyli imieniem (I)¹: *Wiesławie, Piotrze*; nazwiskiem (N): *Kowalewski, Wyszyński*; różnego rodzaju tytułaturą: T1 (standardową): *panie, księżę*; T2 (koleżeńską): *przyjacielu, kolego*; T3 (profesjonalną): *proboszczu, wikariuszu, ordynariuszu*; T4 (symboliczną): *Ekscelencjo, Eminencjo*; T5 (famiłarną): *mamo, synu, ojczę*; T6 (okolicznościową): *rodaku, grzeszniku, lekarzu* (klasyfikacja tytułów za Tomiczkiem [Tomiczek 1983: 39–41]).
- złożonymi zwrotami o różnych kombinacjach dopuszczalnych w uzusie konkretnego systemu adresatywnego analizowanego języka: z dwóch nominalnych grup, np. T1+T3: *księżę arcybiskubie, księżę proboszczu*, T1+I: *księżę Marcinie*; jeden lub więcej elementów z którejś z grup nominalnych i dodatkowych atrybutywnych rozbudowujących elementów: *czcigodny bracie, przewielbny księżę arcybiskubie, mój drogi Adamie, Wasza Ekscelencjo*; historycznie ukształtowanych zwrotów adresatywnych: *proszę pana* ← *proszę łaski pana, jegomość* ← *jego miłość, waszmość* ← *wasza miłość*.

Obok tak zwanych **wołaczowych form** w ujęciu M. Łazińskiego znajdziemy określenie **formy adresatywne zintegrowane składniowo** [Łaziński 2006: 7–74], np. *Czy pan akceptuje, Czy ksiądz pozwoli, Czy ksiądz dobrodziej zjeżdż* (gwarowe). Oto właśnie i można współodzieić z charakterystycznymi mniej więcej dla polskiego i ukraińskiego systemów adresatywnych **способів апеляції** „tykania”, „wykania”, „onkania”, „onikania”, „mykania” [por. Скаб 2003: 18].

Akt komunikacyjny „wierni – duchowni”

Dla ukraińskiej etykiety językowej „wykanie” jest ogólnie przyjętym sposobem wyrażania grzeczności w mowie. Grzecznościowe *wy* związane jest z 2 os. l.m. o kongruencji 2 os. l.p. Osoby duchowne nie stanowią w tym szeregu odbiorców wyjątku: *Отче Василю, чи **Бу** дозволите поставити запитання?* Cie-

¹ Opisując płaszczyzny użycia form adresatywnych w języku polskim i ukraińskim, przyjmuje symbole wykorzystane po raz pierwszy przez E. Tomiczka [Tomiczek 1983] w jego klasyfikacji polskich tytułów według klas nominalnych.

kawym faktem jest to, że żona kapłańska nie ma prawa nieużycia tego „wykania” w parafii. Tradycja nakazuje jej nie wyróżniać się spośród innych wiernych. I nawet jeżeli w domu sobie nawzajem „tykają”, to jednak w gronie wierzących pani imościowa nie podważa autorytetu kapłańskiego swojego męża. Zwracają się wyłącznie na wy do kapłana w takiej sytuacji także jego rodzice, koledzy, obecni i byli nauczyciele mający przedcerkiewną historię znajomości². Przynależność do Cerkwi zobowiązuje w tym przypadku zarówno nadawcę, jak i odbiorcę.

Polska etykieta językowa jest przywiązana do 3 os. l.p., która jest kongruentna z 2 os. l.p. Za treść jej odpowiadają zaimki integralne *pan/pani*, które biorą udział w formowaniu tzw. „onkania”. Łaziński zwraca uwagę na to, że w miejscu zintegrowanego zaimka *pan* w konstrukcjach wyrażających adresatywność wobec osób duchownych pojawia się *ksiądz* [Łaziński 2000: 64, 65, 72]. Stąd konstrukcje wytworzone obecnie adresatywnym systemem polskim, np. *Księżę profesorze, czy ksiądz pozwoli zadać pytanie?*

Akt komunikacyjny „duchowni – wierni”

Prawosławni duchowni zwracają się do dorosłych wiernych, w tym również do młodzieży, wyłącznie przez wy. Zwykle tej formie towarzyszy jeszcze imię wiernego, jeśli oczywiście jest znane. Jeżeli kapłan nie zna imienia wiernego, to ewentualnie na początku rozmowy może o nie zapytać. Grekokatolicy duchowni nie stanowią w tym gronie wyjątku, tak samo posługują w komunikacji formą wy, przy czym owa forma jest akceptowana u prawosławnych i grekokatolików również podczas spowiedzi. Formę ty akceptuje się wyłącznie w stosunku do dzieci.

Kościelne realia otwierają dla nas inną perspektywę, ponieważ przebywanie w konfesjonale stwarza nieco inną sytuację niż na parafii. Często wybrana przez księży forma zależy od wieku wiernego. Wiedząc o tym, że zwracanie się przez ty do wiernego, który jest w poważnym wieku lub wystarczająco starszym od samego spowiednika, nie jest zbyt grzeczne według ogólnie przyjętych świeckich zasad [por. Marcjanik 2006: 248], niektórzy spowiednicy stosują formy *pan/pani*. Inni, odczuwając jednak, że specjalna sytuacja komunikacyjna mieszcząca się w rzeczywistości kościelnej przewiduje użycie form innych niż na co dzień, często unikają bezpośrednich form adresatywnych i zamieniają je predykatywami typu *proszę mówić, proszę odpowiadać, proszę powiedzieć*. Nieraz też wspomniane formy *pan* czy *pani* zamieniają się na *on, ona*, co, jak się zakłada, mniej razi uszy spowiadającego się. Powstają wtedy dziwaczne formy na kształt *niech on powie, niech mówi* itp. Leczą też tacy księża, którzy konsekwentnie korzystają z formy ty w konfesjonale, która z teologicznego punktu widzenia rozumia-

² Pojęcie *historii znajomości* po raz pierwszy określa M. Marcjanik [2007: 18], zwracając uwagę czytelników na to, że ma ono nieco szersze znaczenie niż *stopień znajomości*, ponieważ oznacza „dzieje rozmawiania ze sobą” nadawcy i odbiorcy.

na jest jako właściwa. Przy tym w parafii zwracają się do tych samych wiernych przez *proszę pani/pana*, lub *panie/pani+imię*, w zależności od stopnia zażyłości z wiernym. O tym problemie ks. prof. Przyczyna pisze w następujący sposób:

w konfesjonale penitent słyszy zazwyczaj formę *ty*. I taki sposób zwracania się spowiednika jest z teologicznego punktu widzenia usprawiedliwiony. Spowiednik bowiem pełni w konfesjonale rolę sędziego, nauczyciela, ojca, brata, a po drugiej stronie nie klęczy profesor, minister, biznesmen, lecz grzesznik ze swoimi „grzechami”. Czasami jednak forma *ty* ustępuje miejsce innym, a mianowicie: *bracie, siostrze, proszę powiedzieć* itp. Dzieje się tak wtedy, gdy młodszy ksiądz spowiada starszą osobę. Trudno sobie wyobrazić, aby zwracał się do niej w drugiej osobie. Nie byłoby też dobrze, gdyby mówił na *pan/pani*. To nie ten język i nie ta sytuacja [Przybylska, Przyczyna 2005: 262].

Z przywołanego tutaj cytatu wynika, że istnieje pewien dylemat co do użycia właściwej formy adresatywnej w tej specyficznej sytuacji komunikacyjnej. W odróżnieniu od możliwości bycia z konkretnym wiernym w relacjach per *pan/pani* lub na *ty* (w komunikacji z dziećmi oraz osobami w dużym stopniu zażyłości), formy do adresata zbiorowego zawsze będą jednak użyte w formie 2 os. l.mn.: *wy, umiłowani bracia i siostry; wy, katolicy; wy, lekarze ciał*. Do formy *państwo*, jako zintegrowanego zaimka dystansowego o semantyce zbiorowości, który odpowiadałby relacji *pan/pani* w komunikacji jednostkowej, w kościele nie przyjęto się odwoływać, ponieważ jednym z głównych celów użycia form adresatywnych w stosunku do odbiorcy jest wywołanie poczucia więzi i jedności. W tym przypadku polskie kościelne *wy* odpowiada ukraińskiemu prawosławnemu i grekokatolickiemu *ви, браття і сестри; ви, українці*.

Akt komunikacyjny „duchowni – duchowni”

Wszystkie prawosławne konfesje, jak i grekokatolicy, jednolicie postrzegają „wykanie” jako jedynie właściwy przyjęty we wschodniej religijnej tradycji sposób zwracania się osób duchownych do siebie. Zasada ta działa tak zarówno w kierunku „niższy – wyższy”, jak i w kierunku „wyższy – niższy”, zgodnie z miejscem zajmowanym w hierarchii cerkiewnej. Trudno byłoby sobie wyobrazić, żeby kapłan prawosławny czy grekokatolicki „tykał” innemu kapłanowi, gdyż nawet do wiernych zwracają się oni przez *wy*. Taką granicą niepowracania do „tykania” sobie są święcenia kapłańskie. Jeżeli seminarzyści zwykle mówią sobie po imieniu, powszechnie „tykając”, to po święceniach „wykanie”, któremu towarzyszy forma adresatywna *омче*, stają się indykatorami przejścia „świecki – duchowny”. Nawet seminarzyści jednego roku, będący kolegami czy przyjaciółmi w życiu codziennym, uczeni są „przebudowania wewnętrznego”, co miałyby oznaczać, że „wykając” sobie, uznają nawzajem swój autorytet kapłański. To samo dotyczy nauczycieli z grona duchownych. Jeżeli ktoś wybierał „tykanie” wobec seminarzysty jako sposób wyrażający większy stopień zażyłości, to

po święceniach bez względu na wiek i historię znajomości przejdzie na *wy*. Wydaje się, że na tym polega autentyczność ukraińskiego prawosławia – zachować na co dzień szacunkowe *wy* wśród reprezentantów Cerkwi, nie tylko po to, żeby cieszyli się oni większym prestiżem społecznojęzykowym, lecz aby przypominało to im o ważności wybranej życiowej misji pasterskiej. Ponadto, mówiąc o zakresie „tykania” w komunikacji nieoficjalnej wśród prawosławnych i grekokatolickich duchownych, trzeba powiedzieć, że jest on dużo węższy w porównaniu do duchownych katolickich. Bliscy przyjaciele, mówiąc sobie na *ty* w sytuacji nieobecności trzeciej osoby, nie zapominają o formie *ojciec*. W taki sposób tworzą się tzw. pośrednie formy, np. *Ти, отче, вже йдеш додому? Отець, ти знаєш, що служба завтра почнеться раніше?*

Katolicycy duchowni natomiast w oficjalnych sytuacjach wykorzystują zintegrowane składniowo formy, przywiązane do 3 os. l.p. o kongruencji 2 os. l.p. Czy *ksiądz zechce poświęcić dary? Czy ksiądz biskup rozumie moje pytanie? Czy Eminencja rozpocznie obrady* Mówiąc inaczej, księża „onkają” sobie nawzajem. Dokładnie ten sposób w polszczyźnie ogólnej przyjęty jest do wyrażania grzeczności. Jednak, jeżeli szukać różnic w wykorzystaniu ekwiwalentnych sposobów wyrażania adresatywności przez prawosławnych, grekokatolików i katolików, trzeba powiedzieć, że katolicycy duchowni w komunikacji codziennej nie podchodzą rygorystycznie do „onkania”. Mówienie sobie na *ty* zależy od stopnia zażyłości i stopnia oficjalności sytuacji komunikacyjnej. Tu komunikacja realizuje się według ogólnie przyjętych świeckich zasad. Jeśli ktoś z duchownych przebywa z kimś w relacjach koleżeńskich, nawet gdyby byli to dostojnik o święceniach biskupich i prosty kapłan, to i tak w sytuacjach nieoficjalnych mogą sobie nawzajem „tykać”. Klerycy mówiący sobie na *ty* po święceniach mogą pozostać na *ty* w odpowiednich sytuacjach komunikacyjnych. Sytuacje oficjalne będą ich natomiast zobowiązywać do zwracania się do siebie nawzajem per *ksiądz* i wymieniania wszystkich posiadanych przez duchownych tytułów towarzyszących owemu sposobowi wyrażania adresatywności. Samo „onkanie” w relacjach pomiędzy katolickimi duchownymi nie sakralizuje się w tym sensie jak „wykanie” u prawosławnych.

Akt komunikacyjny „wierni – wierni”

Najtrudniejsze okazuje się mówienie o jakimś osobnym modelu komunikacji religijnej w relacji „wierni – wierni”. Mimo że ten model teoretycznie powinien istnieć jako taki, w ostatnich czasach jest zbyt rozmyty przez wzorce etykiety świeckiej, żeby nie powiedzieć, że całkiem zanikł. Zjawisko to jest powszechne i tendencyjne zarówno u prawosławnych, jak i u grekokatolików czy u katolików. Zakłada się, że do odkupionych przez Chrystusa Pana równych między sobą braci i siostr należałoby mówić przez *ty*, lecz w rzeczywistości komunikacyjnej zasada ta raczej nie występuje. Osoby nieznajome czują dyskomfort, kiedy ktoś sztucznie skrac dystans. Być może, wyjątki mogą stanowić pielgrzymki u katolików

i grekokatolików, kiedy to mówienie na *ty* staje się konwencjonalnym zjawiskiem komunikacyjnym. Polscy wierni katolicy wobec osób nieznajomych pozostają na *proszę pana/pani*, ukraińscy prawosławni wszystkich konfesji i grekokatolicy powszechnie sobie „wykają”. Parafianie postępują językowo wedle ogólnie przyjętych w systemach etykietałnych świeckich zasad grzecznego zachowywania się.

Wykorzystanie imienia (I), nazwiska (N)

Akt komunikacyjny „wierni – duchowni”

Poza sytuacjami, gdy wierny po prostu nie zna imienia kapłana, jego użycie przez wiernych w stosunku do kapłana prawosławnego i grekokatolickiego jest nie tylko dopuszczalne, lecz nawet pożądane. Wymieniając imię, prawosławny wierny powinien pamiętać o tym, że używa się formy imienia pełnej, tradycyjnie w brzmieniu fonetycznym cerkiewnosłowiańskim, np. *отче Димитрію, отче Миколаю* itp. Tutaj warto wspomnieć, że o ile reprezentanci UPC MP (Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Moskiewskiego) są bardziej konserwatywni w swoich zachowaniach językowych, o tyle duchowni UPC KP (Ukraińskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchatu Kijowskiego) nie aż tak rygorystycznie przestrzegają tego wariantu cerkiewnosłowiańskiego imienia kapłana. Wierni UPC MP są zwolennikami konsekwentnego stosowania cerkiewnosłowiańskich wariantów fonetycznych wszystkich imion, tymczasem reprezentanci UPC KP po części stosują formy cerkiewnosłowiańskie, a po części – współczesne ukraińskie. W jakimś stopniu wybór zależy od tego, czy system językowy ukraiński przyjął i zachował dawne cerkiewnosłowiańskie warianty fonetyczne imion, czy nie, ale też od świadomych lub nieświadomych preferencji duchownych. W stosunku do archijerejów tradycja nakazuje używać w mowie leksemu *владико* bez wykorzystania imienia. Polska tradycja natomiast pozwala na użycie formy *księżę+imię* w szczególnych wypadkach dużego stopnia zażyłości relacji oraz za przyzwoleniem księdza. Na ogół sugeruje się stosowanie formy *proszę księdza+T2* lub *księżę+T2*. Formuły te są właściwe również w kontekście ustnych relacji z wyższym duchowieństwem o święceniach biskupich. Podczas uroczystości i innych sytuacji oficjalnych obowiązują zwroty typu *proszę księdza biskupa, księżę biskupie*. Marcjanik uznaje pierwszą formę *proszę księdza+T2* za bardziej grzeczną [Marcjanik 2006: 289–310]. Za niestosowne uznaje się użycie odrębnie leksemu *księżę* bez drugiego członu.

Akt komunikacyjny „duchowni – wierni”

Prawosławni i grekokatolicki kapłani zwracają się do swoich parafian po imieniu, któremu towarzyszy *wy* (jeżeli wierny nie jest z grona bliskich znajomych). Jeżeli kapłan nie zna imienia wiernego, dowiaduje się o nim na początku rozmowy. Sugeruje się w stosunku do osób dorosłych używać imion pełnych, np.

Олександрє, Анатолію, Олено, Катерино. Wobec dzieci duchowni prawosławni i grekokatolicy z reguły stosują imiona skrótowe, np. *Юрко, Сашко, Насцю, Олю*, w tym i deminutywne, np. *Васильку, Іванку, Наталочко, Оксанко*. Księża katolicy w stosunku do dorosłych wiernych wykorzystują tradycyjną, zbliżającą się do uniwersalnej formułę *proszę pana/pani*. Na zwroty zawierające imię mogą sobie pozwolić przy większym stopniu zażyłości. Zresztą wtedy pojawiają się formy *panie/pani+imię* (pełne/skrótowe/deminutywne) *panie Jarosławie, pani Małgorzato, pani Magdo, panie Staszku, pani Helenko* lub nawet *pani Basieńko* itp.; do osób dorosłych młodszych mogą zwracać się po imieniu (we wszystkich jego wariantach). Wobec dzieci księża często stosują deminutywne formy imion typu *Pawelku, Justynko*.

Akt komunikacyjny „duchowni – duchowni”

Katolicy duchowni przebywający w dużym stopniu zażyłości zwracają się do siebie po imieniu wyłącznie w sytuacjach nieoficjalnych, gdyż sytuacje oficjalne zobowiązują ich do tytułowania zgodnie z miejscem w hierarchii kościelnej. U prawosławnych zakres użycia samych imion bez poprzedzającego członu *отче* (zarezerwowanego z reguły dla diakonów i kapłanów) jest bardzo wąski. Gdyby sobie wyobrazić sytuację, gdzie obaj diakoni czy kapłani pochodzą z jednej rodziny i są braćmi, to w sytuacjach nieoficjalnych będą mówić sobie po imieniu. Natomiast w obecności trzeciej osoby (nie z grona bliskiej rodziny) będą zmuszeni przejść na *TI+imię*, np. *отче Миколаю*, głównie po to, żeby nie podważać autorytetu kapłańskiego swojego krewnego. To samo będzie w przypadku nauczycieli duchownych i świeckich: jeżeli do święceń mówili do swojego studenta po imieniu, to po święceniach studenta przejdą na formę *отче+imię*. Nawet różnica wiekowa przestanie być czynnikiem decydującym ustępując nadrzędności święceń. Znający się od lat koledzy zaczną nazywać swojego kolegę ojcem, dodając do poprzedniego członu pełne, a nie skrótowe czy hipokorystyczne imię.

Akt komunikacyjny „wierni – wierni”

W cerkwi sugeruje się zwracać się do siebie po imieniu, bez użycia patronimów. Najczęściej jednak wierzący zwracają się do siebie tak samo, jak w życiu świeckim: osoby używające ogólnie patronimów wobec siebie używają ich zarówno w cerkwi, jak i we wspólnocie parafialnej, wykorzystując na ogół konstrukcję *panie/pani+imię*, np. *панє Андрію, пані Ольго*. Osoby znajome, będące między sobą na *ty*, mogą używać form imion skrótowych iieszczotliwych. Zależy to od stopnia i historii znajomości wiernych. W kościele polskim na nazywanie siebie po imieniu mogą sobie pozwolić tylko osoby pozostające w dużym stopniu zażyłości. Znający się od lat parafianie stosują ewentualnie formuły *pan/pani+imię*.

Jak już wspominałam, współcześnie odchodzi się od tradycji teologicznej podkreślania równości przez zwracanie się na *ty* do osób nieznajomych w środo-

wisku cerkiewnym i kościelnym. Ponadto, coraz bardziej nienaturalnie wyglądają leksemy *бpame*, *cecmпо* (pol. *bracie*, *siostrо*) w procesie zwrócenia się wierzących do siebie w ramach wspólnoty parafialnej. Bardzo trudno wypracować osobny model wykorzystania form adresatywnych w komunikacji kościelnej lub cerkiewnej w miastach. Dzieje się tak ze względu na to, że skład parafii często jest zmienny. Inną sytuację obserwujemy na wsiach, gdzie wierzący na ogół się znają. W takich okolicznościach kapłan może zasugerować postępowanie według konkretnego wzorca komunikacyjnego (np. zwracanie się per *bracie/siostrо* czy mówienie sobie po imieniu). Pozostaje wtedy kwestia angażowania się we wspólnotę komunikacyjną. A zatem elementy wyrażania grzeczności z etykiety świeckiej przenikają do cerkiewnej i kościelnej, lecz nawet w tych warunkach pozostają jeszcze sytuacje pozwalające katolikom, grekokatolikom i po części prawosławnym konwencjonalnie odwoływać się do dawnych wzorców zachowania komunikacyjnego. Mam na myśli przede wszystkim pielgrzymkę. Formy *bracie* i *siostrо* są wtedy świadomie akceptowane i stają się symboliczne. Jednak, nawet w tym przypadku na Ukrainie istnieje tendencja do ich zanikania. Używane są raczej tylko w ramach wąskiego grona osób mocno zaangażowanych we wspólnotę religijną.

Użycie tytułatury

Akt komunikacyjny „wierni – duchowni”

W codziennej ustnej komunikacji religijnej (poza sytuacjami uroczystymi, gdzie obowiązuje protokół) ukraińscy wierni różnych konfesji używają wobec kapłana leksemów *отче/отець*, *панотче/панотець*, *батюшко/батюшка*; pojawia się też historycznie ukształtowany zwrot *прошу отця* rozpowszechniony głównie na terenach Hałyczyny. Leksemy te nazywane są w terminologii badaczy etykiety językowej tytułami standardowymi T1 [Tomiczek 1983, Łaziński 2006]. Użycie wymienionych wyżej tytułów różnie jest oceniane ze stylistycznego punktu widzenia funkcjonowania odmiany ogólnej języka ukraińskiego. N. Puriajewa nazywa leksem *отче* najdawniejszą formą zwracania się w stosunku do osoby duchownej, wskazując na przyjęcie przez Cerkiew wyjątkowej formy relacji pomiędzy osobami duchownymi i wiernymi jako między dziećmi i ich ojcami duchownymi. A jeszcze jednym dowodem na to – uważa autorka – jest obecność owego pojęcia ojcostwa u podstaw nazewnictwa i samej tytułatury duchowieństwa [Puriajewa 2001: 47]. Warto zwrócić uwagę na to, że leksem *отче/отець* jest w równym stopniu akceptowany przez wszystkie odłamy prawosławia na Ukrainie, jak i przez grekokatolików, aczkolwiek *батюшко/батюшка*, *прошу отця* odzwierciedlają różne historyczne tradycje cerkiewne. W *Словнику староукраїнської мови XIV-XV ст.* nie znajdziemy nazwy *батюшка*. Całkiem możliwe, że popularności ów leksem nabył w epoce synodalnej Cerkwi Prawo-

sławnej, co kojarzy się z korzeniami tradycji obcej – moskiewskoruskiej, biorącej swój początek w czasach imperialnych. Jednak na to, że leksem *батьюшка* zakorzenił się w uzusie współczesnego języka ukraińskiego, wskazuje użycie go w wołaczku *батьюшко* właściwym dla ukraińskiego systemu językowego. Ów leksem odnotowany jest w *Словнику української мови в 11 томах* [Білодід (red.) 1970: 180] oraz *Великому тлумачному словнику* [Бусол (red.) 2009: 64].

Analizując formy adresatywne używane przez wiernych w stosunku do kleru niższego na Ukrainie, warto pamiętać przede wszystkim o takich czynnikach ekstralingwalnych jak ekspansja terytorialna konkretnej tradycji religijnej oraz przynależność konfesyjna ukraińskiego wierzącego. Jeśli mowa o determinacji funkcyjowania wymienionych wyżej form adresatywnych, nadrzędne znaczenie mieć będzie jednak nie podział konfesyjny, lecz regionalna specyfika używania form adresatywnych. Chodzi tu o to, że mówiąc o formach adresatywnych, które wykorzystują w ustnej komunikacji religijnej ukraińscy wierzący, nie da się powiedzieć jednoznacznie, że forma *прошу отця* zarezerwowana jest wyłącznie dla grekokatolików, a leksem *батьюшка* – dla wierzących UPC MP. De facto wykorzystywać w mowie owe formy mogą zarówno wierzący UAPC, jak i UPC KP, jeżeli pochodzą z tych regionów, gdzie tradycja grekokatolicka czy „moskiewskoprawosławna” była historycznie dominująca. Na przykład na Bukowinie dość rozpowszechniona jest forma adresatywna *панотче/панотець* w wariantcie fonetycznym gwarowym *панотец*, a w Hałyczyni (Galicji) *прошу отця* (wykorzystywane po wpływie polszczyzny, analogicznie z *proszę księdza*, *proszę ojca*). W Słobodszczyźnie i Donbasie, które ponad trzy stulecia należały do Imperium Rosyjskiego, procent frekwencji nazwy *батьюшка* (w formie równej mianownikowi) będzie bezsprzecznie wyższy od nazwy *отець* czy *панотець* i to bez względu na obecną przynależność konfesyjną, ale proporcjonalnie wobec stanowiącej wyznaniową większość wspólnoty w danym regionie. Wyjątek może stanowić w tym przypadku tylko ludność napływowa. Na przykład grekokatolicy odwiedzający niekiedy jedynie istniejącą w czasach radzieckich prawosławną parafię Ukraińskiego Ekzarchatu Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi mogli używać w stosunku do kapłana prawosławnego zwrotu adresatywnego *прошу отця*³. Widocznie dla prawosławnego kapłana w tamtych czasach mogło to wydawać się egzotykiem.

Co się tyczy tytułatury typu T3, jest ona elementem różnicującym środowiska polskich katolików i ukraińskich grekokatolików i prawosławnych. O ile tytułatura ta jest powszechna w mowie polskich katolików, o tyle wierzący prawosławni w ogóle w mowie nie wykorzystują konstrukcji typu T1+T3. Funkcyjne lub administracyjne tytuły tego typu nigdy nie są stosowane w sytuacjach zwracania się. O naukowych tytułach parafianie teoretycznie wiedzą, lecz w mowie ich nie używają. Wystarczy w takim przypadku wobec kapłana, który ma stopień nauko-

³ Taką informację podał w nagrany wywiadzie protorej Katedry Świętego Ducha UPC MP w Czerniowcach.

wy, użyć tytułu standardowego T1, dodając do niego pełne imię duchownego, np. *отче/отець Миколай, отче/отець Олександр*. Wobec archiereja stosuje się T1 *влadyko* bez użycia imienia. Natomiast grekokatolicy od dawna pozostający w związku z przedstawicielami obrządku katolickiego i mający wspólny system edukacji duchownych, zawdzięczają katolikom tę tradycję wymieniania tytułów różnego typu, np. administratywny *отче декане, отче мунпаме*, profesjonalny teologiczny *отче дяконе*, naukowy *отче магистре, отче професоре*. I tak należy zwracać się do właściwych osób zarówno w mowie, jak i w piśmie.

W mowie polskich katolików powszechnie są wykorzystane zwroty adresatywne typu T1+T3: stosowane są tytuły administracyjne funkcyjne, np. *księżę proboszczu, księżę metropolito, księżę ordynariuszu, księżę prefekcie, księżę dziekanie, księżę rektorze*, tytuły honorowe, np. *księżę pralacie, księżę kanoniku*, tytuły naukowe *księżę magistrze, księżę doktorze, księżę profesorze*. Równocześnie funkcjonują zwroty typu prosię+T1 (*prosię księdza, proszę ojca* do zakonnika ze święceniem kapłańskim), prosię+T1+T3 (*prosię księdza proboszcza, proszę księdza metropolity, proszę księdza ordynariusza, proszę księdza prefekta, proszę księdza dziekana, proszę księdza rektora, proszę księdza pralata, proszę księdza kanonika, proszę księdza magistra, proszę księdza doktora, proszę księdza profesora* itp.).

Akt komunikacyjny „duchowni – wierni”

Ukraińscy prawosławni i grekokatolicy duchowni nie używają na co dzień tytulatury wobec wiernych. Wynika to z potencjalnych możliwości adresatywnego systemu języka ukraińskiego, gdzie zakres użycia imienia jest szerszy niż w języku polskim, co rzeczywiście w naturalny sposób kompensuje nieobecność użycia tytulatury na co dzień. Jedynie w mowie ukraińskich duchownych mogą pojawić się przenikające z etykiety świeckiej konstrukcje T1 (czyli *panie/pani+imię*), które zastępują zwykle samo imię i odzwierciedlają regionalną specyfikę użycia form adresatywnych lub cechy osobowości kapłana, ujawniające się w jego mowie.

Katolicy duchowni stosują wobec wiernego konstrukcje T1+T3, podobnie jak świeccy wobec siebie. Pewien wyjątek mogą stanowić kombinacje używane podczas spowiedzi. Dla tej sytuacji komunikacyjnej zarezerwowane są inne wzorce (o czym zresztą wspomniałam wyżej).

Wariacje z tytułami typu T3 zależą od presupozycji pragmatycznych. Tytułaturę typu T3 stosuje się wtedy, kiedy duchowny pozostaje w znajomości z wiernym, czyli po prostu zna parafianina i wie, kim on jest w życiu świeckim. Stopnie naukowe wymieniane są najczęściej w mowie skierowanej do konkretnego wiernego.

Akt komunikacyjny „duchowni – duchowni”

Użycie tytulatury T1+T3 zgodnie z miejscem zajmowanym w hierarchii kościelnej w mowie zobowiązuje katolickich duchownych w równym stopniu, jak i wiernych. Duchowni lepiej sobie radzą z umiejscowieniem odbiorcy w hierar-

chii i mają znajomość przysługującej rozmówcy tytułatury. W związku z tym mogą w odpowiednich sytuacjach komunikacyjnych urozmaicać wymienione profesjonalne funkcyjne tytuły, zamieniając je w dalszej mowie honorowymi (np. do księdza proboszcza, który nosi również tytuł honorowy prałata, można zwrócić się *księżę proboszczu*, ale również *księżę prałacie* itp.).

Prawosławni i grekokatolicy w ustnej komunikacji codziennej używają wyłącznie tytułów T1 *отець* – do jereja (prezbitera), *владико* – do archijereja (biskupa), a w mowie uroczystej wykorzystują przysługujące tytuły symboliczne T4.

Akt komunikacyjny „wierni – wierni”

Ukraińscy prawosławni i grekokatolicy wierni mogą posługiwać się zwrotami T1+imię, zawierającymi formę adresatywną *panie/pani* wyłącznie w wołaczu, np. *пане Олеже, пані Катерино*. Zintegrowane składniowo formy z *pan/pani* brzmią dla Ukraińca obco, rzadkie ich użycie na terenach wschodniej Galicji zderminowane jest regionalnie i bezspornie doszukać się w tym można wpływów polskich.

W kościele polskim parafianie wykorzystują konstrukcje T1+T3, jeżeli zdają sobie sprawę, jaki tytuł T3 posiada rozmówca. W przeciwnym przypadku, parafian, którzy w ogóle nie znają się nawzajem, ratuje utarta formuła *proszę pana/pani*.

Wnioski

Komunikacja religijna odzwierciedla kościelną czy *cerkiewną sferę interakcji społecznej*, podporządkowując się normom etykiety językowej. Owe normy z kolei umożliwiają reglamentację przebiegu interakcji werbalnej wewnątrz kościoła czy cerkwi (w rozumieniu węższym pojęcia *komunikacji religijnej*) i na zewnątrz (kiedy interakcja ta w ogóle przewiduje zaspokajanie potrzeb religijnych społeczeństwa). Rozproszenie wiedzy o etykiecie kościelnej i cerkiewnej stało się jednym z efektów faktu przerywania ciągłości tradycji prawosławnej i grekokatolickiej na Ukrainie i ograniczania komunikacji z osobami duchownymi w powojennej katolickiej (w swojej większości) Polsce. Ponadto rozhermetyzowanie świata *sacrum* w zsekularyzowanej po części rzeczywistości powoduje przenikanie elementów etykiety świeckiej do kościelnej, rozmywając tym samym rygorystycznie wytyczone kiedyś granice. Te zmienne, ale jednocześnie twórcze procesy odbywające się w polszczyźnie i języku ukraińskim pozostawiają przed nami, użytkownikami poszczególnych słowiańskich języków, pytania otwarte: jakie zasoby językowe będą najbardziej adekwatne? Jakie formy okażą się właściwe w aktualnej ustnej komunikacji religijnej i tym samym przetrwają?

Bibliografia

- Krajski S., 2008, *Savoir vivre w Kościele: podręcznik dla świeckich*, Zabrze.
- Kucharska-Drejb E., Umińska-Tytoń E., 2013, *Z badań nad sposobami zwracania się do osób duchownych w Polsce*, w: M. Krauz, K. Ożóg (red.), *Kultura zachowań językowych Polaków: materiały z VIII Forum Kultury Słowa, Rzeszów, 20–22 października 2011*, Rzeszów.
- Łaziński M., 2000, *Pan ksiądz i inni panowie: wtórna funkcja lekceważąca jednostki „pan” w polszczyźnie*, „Poradnik Językowy”, z. 8.
- Łaziński M., 2006, *O panach i paniach: polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo-plciowa*, Warszawa.
- Marcjanik M., 2006, *ABC grzeczności językowej*, w: M. Bańko (red.), *Polszczyzna na co dzień*, Warszawa.
- Marcjanik M., 2007, *Grzeczność w komunikacji językowej*, Warszawa.
- Marcjanik M., 2014, *Słownik językowego savoir-vivre'u*, Warszawa.
- Pisarkowa K., 1979, *Jak się tytułujemy i zwracamy do drugich*, „Język polski”, z. 1.
- Przybylska R., Przyczyna W., 2005, *Komunikacja w Kościele współczesnym*, w: J. Bartmiński, U. Majer-Baranowska (red.), *Bariery i pomosty w komunikacji językowej Polaków*, Lublin.
- Tomiczek E., 1983, *System adresatywny współczesnego języka polskiego i niemieckiego: socjolingwistyczne studium konfrontacyjne*, Wrocław.
- Tomiczek E., 1992, *Z badań nad istotą grzeczności językowej*, w: J. Anusiewicz, M. Marcjanik (red.), *Język a kultura*, t. 6: *Polska etykieta językowa*, Wrocław.
- Turij O., 2001, *Grekokatolicy, łacinnicy i prawosławni w Ukrainie: przeciwko sobie, obok siebie czy razem?*, „Варшавські українознавчі записки”, t. 11–12.
- Білодід І. (red.), 1970, *Словник української мови: в 11 т.*, t. 1: *А–В*, Київ.
- Бусел В. (red.), 2009, *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, wyd. 7, Київ – Ірпінь.
- Пуряєва Н., 2000, *Українська церковна титулатура*, „Мовознавство”, nr 2–3.
- Скаб М., 2003, *Прагматика апеляції в українській мові: навчальний посібник*, Чернівці.

Maryna Fedoriuk

Comparative empirical image of the usage of addressing forms in oral religious communication (on the basis of Polish and Ukrainian languages)

Summary

Systematizing the knowledge concerning the functioning of addressing forms in religious communication on the basis of the Polish and Ukrainian languages, the author presents the material in the comparative way which allows to take into account both shared and different features of both languages, connected as they are with the entanglement of Polish and Ukrainian cultures with their Catholic and Orthodox dominating traditions.

The author discusses chosen issues connected with the usage of addressing forms in oral religious communication, focusing on three ways of using addressing forms in situational communication with the representatives of Catholic and Orthodox Churches:

- a) usage of forms of address (e.g. “You-forms”, “He-forms”), based on the opposition between singular and plural “You” in Ukrainian and transmitted from the opposition of the pronoun “You” in Ukrainian and between “You” and “Mister” (*Pan*) in Polish,
- b) usage of names and surnames,
- c) usage of titles.

Those three ways of addressing forms in oral communication are examined within the framework of different directions of religious communication: *clerics-clerics*, *clerics-parishioners*, *parishioners-clerics* and possibly *parishioners-parishioners* in communicational situations concerning the life of a parish, for instance, during a pilgrimage.

Keywords:

religious communication, Catholic and Orthodox church etiquette, addressing forms.

Słowa kluczowe:

komunikacja religijna, etykieta kościelna i cerkiewna, formy adresatywne.

Anna Jorroch
Uniwersytet Warszawski
Instytut Germanistyki
ajorroch@wp.pl

Trójjęzyczni staroobrzędowcy mazurscy na pograniczu kultur i języków

Trilingual Masurian Old Believers in the borderland of languages and cultures

Parafia staroobrzędowa na Mazurach została założona ok. 1830 r. przez rosyjskich uciekinierów, którzy nie pogodzili się z reformami Cerkwi Prawosławnej. Po rozłamie Kościoła w Rosji w drugiej połowie XVII w. wyznawcy stali się ofiarami prześladowań, w związku z czym szukali nowego miejsca w najdalszych zakątkach Rosji lub emigrowali w różne strony świata. Część z nich przybyła również na tereny północno-wschodniej Polski, w okolice Białegostoku i Suwałk, skąd w pierwszej połowie XIX w. ruszyli dalej na zachód i dotarli na tereny Prus Wschodnich, po wcześniejszym uzyskaniu zgody na osiedlenie od króla pruskiego Fryderyka Wilhelma III. Z biegiem czasu mazurscy staroobrzędowcy założyli i zasiedlili 9 wsi: Wojnowo, Gałkowo, Iwanowo, Śwignajno, Kadzidłowo, Osiniak, Modliszki, Piaski, Piotrowo. Istnieją jednak również rodziny starowierców, które mieszkają w innych, sąsiednich mazurskich miejscowościach, np. w Ukie, Rucianem-Nidzie czy w Wierzbie.

Uciekinierzy, którzy osiedlili się w Prusach, posługiwali się rosyjską gwarą z okolic Pskowa i Wielkich Łuków oraz znali gwarę języka polskiego z terenów północno-wschodniej Polski, skąd przybyli. W nowym miejscu przebywali do 1945 r. w otoczeniu języka niemieckiego, który był językiem administracji w Prusach Wschodnich. Byli świadkami i uczestnikami wydarzeń historycznych oraz pełnoprawnymi obywatelami Prus. Potwierdza to jeden z respondentów w trakcie prowadzonych przez autorkę badań terenowych w środowisku staroobrzędowców na Mazurach:

Unsere Vorfahren [sind – A.J.], was alles bekannt ist, eingewandert nach Ostpreußen FREIWILLIG¹. Sie haben das Land gekauft. Sie haben es bearbeitet, sie hatten eine kurze Frist, wo sie keine Pflichten gegenüber dem Staat hatten, sechs oder sieben Jahre, danach waren sie pflichtbewusste deutsche Staatsbürger. [...] Sie haben sich als Deutsche gefühlt, nicht als Russen. Die Russen haben uns auch nie als Russen anerkannt. [...] Wir haben nicht Russisch gesprochen. Wir haben Deutsch gesprochen, wir haben Deutsch gefühlt (...)² (WJ)

W przytoczonym fragmencie wypowiedzi wyczuwalne jest silne przywiązanie staroobrzędowców na Mazurach do ich niemieckojęzycznego otoczenia i kultury Prus Wschodnich. Wyznawcy czuli się Niemcami, choć świadomi byli rosyjskiego pochodzenia swoich przodków. Respondent podkreśla jednak emocjonalnie fakt dobrowolności osiedlania się staroobrzędowców na terenach Prus oraz mówi wręcz o nieidentyfikowaniu się współwyznawców z kulturą czy społecznością rosyjską. Z jednej strony związane jest to z nieustannym traktowaniem osiedleńców przez badaczy tematyki staroobrzędowej jednoznacznie jako Rosjan, bez poszanowania ich tożsamości wewnętrznej, która nie znajduje swego odzwierciedlenia w literaturze przedmiotu. Z drugiej strony, wielu z nich pamięta, jak brutalnie i bezwzględnie zostali potraktowani staroobrzędowcy na Mazurach pod koniec II wojny światowej, kiedy na te tereny wtargnęli żołnierze Armii Czerwonej.

Staroobrzędowcy mieszkający w Prusach byli dwujęzyczni: posługiwali się nadal gwarą rosyjską, lecz język polski zastąpiony został językiem niemieckim. Po zmianie granic w 1945 r. tereny Prus Wschodnich zostały podzielone: część północna została przyłączona do Rosji, a południowa, czyli Mazury – do Polski. Mazurscy staroobrzędowcy znaleźli się w otoczeniu nowego oficjalnego języka administracji, języka polskiego, którego młodsze pokolenia wyznawców nauczyły się w większości dopiero po zmianie granic. W związku z wydarzeniami historycznymi wyznawcy urodzeni do połowy lat 50. minionego wieku do dziś posługują się trzema językami. Respondenci potrafią w trakcie rozmowy w języku niemieckim płynnie przejść na język polski lub rosyjski. W molennie, która jest świątynią staroobrzędowców, na kilka minut przed rozpoczęciem nabożeństwa rozmawiają ze sobą najczęściej po polsku lub czasem po niemiecku. Następnie uczestniczą w modlitwach, które odmawiają w języku cerkiewnosłowiańskim. Tuż po ich zakończeniu mogą zwracać się do siebie, posługując się gwarą rosyjską i wtrącając niemieckie słówka lub porozumiewając się po niemiecku, prze-

¹ Zapis drukowanymi literami odzwierciedla intonację i tembr głosu respondenta, który emocjonalnie podkreśla treść wypowiedzi.

² Pol.: „Nasi przodkowie, wiadomo, przybyli do Prus Wschodnich DOBROWOLNIE. Kupili ziemię. Uprawiali ją. Mieli krótki okres, kiedy byli zwolnieni z obowiązków w stosunku do Państwa, sześć albo siedem lat, potem byli obowiązkowymi niemieckimi obywatelami. [...] Czuli się Niemcami, nie Rosjanami. Rosjanie też nie uznali nas za Rosjan. [...] Nie mówiliśmy po rosyjsku. Mówiliśmy po niemiecku, czuliśmy po niemiecku [...]”.

chodzić na język polski. W mazurskiej gminie wyznaniowej staroobrzędowców możemy faktycznie zaobserwować niezwykle zjawisko wielorakiej kompetencji językowej, ponieważ członkowie skupiska są trójjęzyczni, co zachwyca i może zadziwiać osoby wychowane w środowisku jednojęzycznym. Zastosowanie wybranego języka przez staroobrzędowców może zależeć od wielu czynników, ale najważniejszym z nich jest komunikacja, ponieważ starowiercy mówią w tym języku, który zna ich rozmówca. W odniesieniu do położenia geograficznego jak również na przestrzeni czasu wyznawcy przebywają na obszarze kontaktu wielu kultur. Choć w literaturze przedmiotu badacze zwracali uwagę na odmienność obyczajową staroobrzędowców, którzy, skoncentrowani na życiu w swojej parafii, stronili od kontaktów z otoczeniem, widoczne są dziś liczne wpływy kultury polskiej czy niemieckiej na charakter mazurskiego skupiska. W następnej części artykułu przedstawię zarówno przykłady przenikania elementów kultury otoczenia w zakresie architektury oraz obyczajów, jak i świadectwa kontaktu przedstawicieli różnych kultur obecne w języku, a raczej w językach komunikacji wyznawców.

Przenikanie cech w budownictwie

W Wojnowie znajdują się dwa cmentarze staroobrzędowe, klasztor i molenna, miejsce odprawiania nabożeństw niedzielnych, świątecznych oraz pogrzebów i panichidy. Mazurska molenna staroobrzędowa, powstała w 1922 r., różni się wyglądem zewnętrznym od świątyń w pozostałych skupiskach wyznaniowych na terenie północno-wschodniej Polski. Budowla z czerwonej cegły przypomina bowiem kościoły ewangelickie, które budowano na terenie Mazur w okresie, kiedy były one jeszcze częścią Niemiec.

Przenikanie cech kultury Prus widoczne jest właśnie w sakralnej kulturze architektonicznej, jeśli porównamy budowlę molenny wojnowskiej z budowlami kościołów ewangelickich np. w Wejsunach oraz dla odróżnienia budowlę drewnianą molenny cmentarnej w Suwałkach.

Również w zakresie budownictwa innego niż sakralne cechy architektoniczne przedostały się do kultury staroobrzędowców na Mazurach. Tak jak



Molenna w Wojnowie (fot. A. Jorroch)



Kościół istniejącej do dziś parafii ewangelickiej w Wejsunach (fot. A. Jorroch)



Molenna staroobrzędowa na cmentarzu w Suwałkach (fot. A. Jorroch)

inni mieszkańcy Mazur staroobrzędowcy posiadają na terenie gospodarstw tzw. „kuchnie letnie” (niem. *Sommerküche* lub *Waschküche*), które znajdują się na terenie zagrody, w podwórzu, poza budynkiem mieszkalnym. Niektórzy staroobrzędowcy nazywają je „Waszkuchnia” mówiąc po polsku. W kuchni letniej patroszono kiedyś ryby, wykonywano obróbkę mięsa po uboju, ale przede wszystkim sporządzano karmę dla zwierząt domowych. Dzięki przyrządzaniu potraw poza kuchnią domową możliwe było zachowanie czystości bez przykrych zapachów w domu. Szczególnie w ciepłym okresie roku było to praktyczne, ponieważ nie trzeba było gotować w budynku mieszkalnym na tradycyjnych piecach opalanych drzewem.



Tradycyjny dom drewniany w Wojnowie (fot. A. Jorroch)



Murowany dom w Onufryjewie (fot. A. Jorroch)

W kuchni domowej byłoby wówczas bardzo gorąco. Przygotowywanie pokarmu dla zwierząt w kuchni letniej było dobrym rozwiązaniem również ze względu na krótszą odległość do obory czy kurnika w podwórzu. Dzisiaj nie używa się już kuchni letnich, staroobrzędowcy mają bowiem w domu kuchenki elektryczne lub gazowe, przy których zastosowaniu nie dochodzi do tak wysokich temperatur.

Przenikanie cech architektonicznych widoczne jest również w budownictwie domów mieszkalnych. W przeszłości domy staroobrzędowców budowano bowiem głównie z drewna, a w późniejszym czasie zaczęto stawiać domy murowane.

Zwyczaje

Zbliżenie do kultury otoczenia, kiedyś niemieckiej a dziś polskiej, wyraża się również w przejmowaniu niektórych praktyk czy zwyczajów. W Niedzielę Wielkanocną staroobrzędowcy mazurscy bawią się przy stole we wzajemne uderzanie czubkami kolorowych jaj przed rozpoczęciem śniadania. Wygrywa osoba, której jajeczko do końca pozostanie nieuszkodzone. Po zabawie, w której najchętniej biorą udział dzieci, staroobrzędowcy obierają i spożywają jajka podczas posiłku. Tradycja ta nosi nazwę „Eierpecken” i jest jedną z wielu zabaw wielkanocnych popularnych w Niemczech i w Austrii [*Eierpecken* b.d.]. Podobna zabawa znana jest również na wschodnich terenach Polski, także w rodzinach katolickich, ale odbywa się ona zwykle po śniadaniu wielkanocnym, a jajka spożywa się w kolejne dni. Możliwe więc, że nastąpiło tu połączenie zwyczajów terenów wschodnich z obecnymi w kulturze zachodniej.

Wśród obyczajów przenikających do kultury staroobrzędowców na Mazurach należy wspomnieć o stawianiu zniczy na grobach starowierskich cmentarzy. Zwyczaj ten nie był znany wyznawcom wcześniej i jest właściwie nowy. Respondenci przypominają sobie, że stawianie zniczy mogło mieć swój początek w latach 60. minionego wieku. Jedna z osób należąca do średniego pokolenia określa stawianie zniczy jako uznawane w przeszłości za grzech, natomiast mło-



Znicze na grobach starowierskiego cmentarza w Wojnowie (fot. A. Jorroch)



Znicze przy grobach na cmentarzu starowierskim w Onufryjewie (fot. A. Jorroch)

da starowierka zastanawia się: *To chyba nie grzech, jak ja tak postawię świeczkę na grobie* (KK). W wypowiedziach tych wyczuwalna jest stopniowa zmiana nastawienia do obyczajów i tradycji, co widoczne jest również w innych obszarach życia wyznawców. Stawianie zniczy jest zwyczajem praktykowanym zarówno na katolickich, jak i na ewangelickich nekropoliach, których pozostałości można jeszcze zobaczyć w różnych miejscowościach na Mazurach.

Na przedstawionych na poprzedniej stronie zdjęciach widoczna jest różnica w materiale, z którego konstruuje się krzyże nagrobne. W przeszłości były one głównie z drewna, dziś są kamienne, a nawet marmurowe, co zależy od statusu majątkowego rodziny zmarłego. Należy również wspomnieć, że według tradycji staroobrzędowej krzyż nie może zostać wyniesiony z cmentarza. Dlatego niszczące z biegiem czasu krzyże zostają na jego terenie, jeśli zostaną wymienione na nowe.

Wielojęzyczność staroobrzędowców na Mazurach

Członkowie skupiska, którzy urodzili się do końca lat 50., porozumiewają się trzema językami. Fenomen trójjęzyczności dotyczy faktycznie pokolenia, które mogło doświadczyć osobiście przemian politycznych w tym regionie, tzn. osób urodzonych przed II wojną światową lub kilka lat po jej zakończeniu. Warto zwrócić uwagę, że w mazurskich rodzinach staroobrzędowych mówiono po niemiecku jeszcze długo po wojnie, co oznacza, że kontakt z tym językiem nie został przerwany razem ze zmianą granic. Starsi mieszkańcy uczyli się stopniowo języka polskiego, a ich dzieci uczęszczały już do polskich szkół, znały więc z domu niemiecki, z molenny – gwarę rosyjską, a w kontakcie z nowymi polskojęzycznymi osiedleńcami używali języka polskiego. Należy jednak podkreślić, że pokolenia staroobrzędowców mazurskich, o których tu mowa, zachowały kompetencję języka niemieckiego, mimo że jego używanie było surowo zakazane w latach powojennych, a nawet później, w PRL-u. Być może z tego właśnie powodu badacze starali się milczeć na temat języka niemieckiego staroobrzędowców na Mazurach oraz ich przywiązania do kultury niemieckojęzycznych Prus Wschodnich.

W warunkach trójjęzyczności wyznawców dochodzi w wyniku kontaktu językowego do leksykalnych, gramatycznych i fonetycznych interferencji, dwu- i trójjęzycznego przełączania kodu oraz procesów twórczych w trakcie mówienia.

Wtrącanie wyrazów jest jednym z najczęstszych zjawisk związanych z kontaktem językowym. W poniższych przykładach widoczne jest wtrącanie czasowników w formie bezosobowej z języka polskiego w zdaniach w języku niemieckim:

W pojedynczej wypowiedzi, tu w orzeczeniu złożonym z czasownikiem modalnym:

*Sie mussten rozebrać*³ (IK).

³ Musieli rozebrać [domek – A.J.].

Czasowniki w formie bezokolicznika mogą zostać wtrącone również w zdaniach w czasie przeszłym:

Da ham sie da voriges Jahr ganzen Sommer remontować⁴ (IK).
Manches Mal hat er sich so wyżałić⁵ (AA).

W powyższych dwóch ostatnich wypowiedziach różnych respondentów zastosowano bezokolicznik czasownika w funkcji czasownikowej części orzeczenia złożonego. Czas przeszły złożony Perfekt w języku niemieckim składa się mianowicie z czasownika posiłkowego, który występuje w formie osobowej i czasownika wyrażającego znaczenie wypowiedzi występującego w formie bezosobowej, którym jest imiesłów czasownika głównego. W mowie staroobrzędowców mazurskich charakterystyczną tendencją w momencie przełączenia kodu z języka niemieckiego na język polski jest używanie właśnie form bezokolicznikowych czasowników głównych z języka polskiego w miejsce imiesłówów, które użyte zostałyby w języku niemieckim w zdaniach w czasie przeszłym złożonym.

W trójstronnym kontakcie językowym dochodzi również do wtrącania rzeczowników z jednego do innych języków, którymi porozumiewają się staroobrzędowcy:

W poniższym przykładzie wtrącono rzeczownik z języka polskiego z przydzielonym mu rodzajnikiem nieokreślonym, który odpowiada rodzajowi gramatycznemu tego wyrazu w języku polskim:

Joachim hat ein Klappek⁶ in der Hand und Schlüpf⁷ (AW).

W następnym przykładzie użyto w zdaniu w języku polskim czasownika z języka rosyjskiego, co miało charakter żartobliwy:

Po tych babach to waniajet (JK).

W kolejnym przykładzie dochodzi do hybrydy rosyjsko-niemieckiej, ponieważ zdanie składa się z dwóch elementów pochodzących z dwóch różnych języków:

Gawarisz falsch (JK) – wypowiedź zastosowana w znaczeniu „bzdury opowiadasz”.

Do wtrącania elementów z różnych języków może również dochodzić w rozmowie:

– *Ich steh auf un dann rauch, un dann mache ich die Türe auf und dann rauch ich eine Zigarette im Nachthemd⁸ (WA).*

⁴ W poprzednim roku tam remontowali całe lato.

⁵ Czasem tak się wyżałał.

⁶ Rzeczownik *klapek* jest rodzaju męskiego w języku polskim, a jego niemiecki odpowiednik *Lat-sche* rodzaju żeńskiego. Respondentka użyła rodzajnika *ein* (einen) przy redukcji nieakcentowanych morfemów, co jest charakterystyczne dla systemu fonetycznego języka niemieckiego.

⁷ Joachim ma klapka w rękę i majtki.

⁸ Wstaję i palę (sobie), i wtedy otwieram drzwi, i palę papierosa w koszuli nocnej.

- *Wenn du noch Geld hast auf papierosy, dann rauch doch. Ich hab zehn zehn Enkelinnen und dann hast Geld auf papierosy, dann rauch, sonst ich hab kein Geld*⁹ (AA).

Należy zauważyć, że używanie elementów z różnych języków w rozmowie staroobrzędowców na Mazurach nie zakłóca komunikacji. Rozmowa toczy się dalej. Sprawia to niezwykle wrażenie radosnej mieszanki kodów należących do różnych rodzin językowych. Z pewnością przejście elementów jest łatwiejsze między językami bliżej spokrewnionymi, jak rosyjski z rodziny wschodniosłowiańskiej i polski z rodziny zachodniosłowiańskiej. Zaskakujące jest jednak zjawisko przenikania struktur między tymi językami a niemieckim, który należy do rodziny języków germańskich.

W języku niemieckim dochodzi również do interferencji fonetycznej, a mianowicie np. do palatalizacji spółgłoski przed [e], co dzieje się pod wpływem systemu fonetycznego języka rosyjskiego. Wyrazy niemieckie wymawiane są ze zmiękczeniem:

- [v'ɛr] Wer (kto),
[ang'ɛbunden] angebunden (przywiązany),
[ʃɪŋk'ɛn] Schinken (szynka),
[z'ɛr] sehr (bardzo),
[ʃf'ɛr] schwer (ciężko, trudno).

Bardzo ciekawym zjawiskiem jest wpływ w zakresie fonetycznym w odniesieniu do zapisu graficznego dźwięku [s]. W niemieckim stosuje się podwójne 'ss', w języku rosyjskim pojedyncze 'c' a w języku polskim pojedyncze 's'. Na licznych grobach mazurskich staroobrzędowców widoczny jest jednak wpływ zasad graficznych z języka niemieckiego. Np. na grobie nastawnika Williego¹⁰ Krassowskiego widoczne jest podwójne 'cc' zapisane cyrylicą, a w inskrypcjach nagrobnych zapisanych alfabetem łacińskim jest podwójne 'ss'. Zastosowano więc zasadę zapisu podwójnego znaku dla dźwięku [s], która obowiązuje w ortografii języka niemieckiego:



Grób nastawnika Williego Krassowskiego (fot. A. Jorroch)

⁹ Jeśli masz jeszcze pieniądze na papierosy, to pal. Ja mam dziesięć wnuczek, i to wtedy masz pieniądze na papierosy, to pal, bo ja nie mam pieniędzy.

¹⁰ Nastawnik został ochrzczony imieniem 'Wasilij', które widnieje w inskrypcji nagrobnej, ale w życiu codziennym nalegał, aby mówić do niego 'Willi'. Na licznych grobach staroobrzędowców mazurskich przeczytać można również niemieckie imiona zmarłych członków parafii.

Na następnym zdjęciu widoczny jest nie tylko zapis podwójonego ‘ss’ w inskrypcji nagrobnej, lecz także zwyczaj podawania nazwiska panieńskiego zmarłej kobiety z niemieckim skrótem „geb.” od słowa „geboren”, które oznacza „urodzona”, co odpowiadałoby polskiemu „z domu”. Istotna jest również końcówka gramatyczna formy nazwiska, ponieważ w języku niemieckim nazwiska kończące się na ‘-ski’ mają jedną formę dla kobiet i mężczyzn, która nie pokazuje rodzaju gramatycznego (tu: naturalnego) osoby, tak jak ma to miejsce w języku polskim. Dlatego nazwisko panieńskie zmarłej ma formę „Krassowski”. Warto tu zwrócić uwagę na datę pochówku, ponieważ jest to rok 1970, czyli 25 lat po zmianie zarówno granic, jak i języka urzędowego na Mazurach.



Grób Kathe Labuschin
(fot. Anna Jorroch)

W warunkach trójstronnego kontaktu językowego dochodzić może do bardzo ciekawego zjawiska tworzenia nowych konstrukcji. W tego typu sytuacjach językowych mówca wielojęzyczny znajduje się prawdopodobnie między wszystkim systemami języków, którymi się porozumiewa. Jeśli w trakcie mówienia dochodzi do przedostawania się różnych struktur z języków znajdujących się we wzajemnym kontakcie, moglibyśmy określić to jako interferencje gramatyczne. Chciałabym jednak zwrócić uwagę na inne zjawiska. Mianowicie mówca może mieć w podświadomości wzory zastosowania środków językowych z kilku różnych systemów, co skutkować może odejściem od klasycznych konstrukcji danego języka w trakcie mówienia i tworzeniem kompletnie nowych wzorów zastosowań. Postaram się zaprezentować takie zjawisko na przykładzie:

*Die Kusine, das war so eine angeschriebene, finde ich*¹¹ (WA).

W zacytowanej wypowiedzi może chodzić o naśladowanie w mowie konstrukcji istniejących w obydwu językach, tzn. zarówno w niemieckim, jak i w polskim. Respondentka mówi o dalej spokrewnionej osobie, która może jest powinowaconą lub powiązanie rodzinne z nią jest trudne czy też niemożliwe do ustalenia. W języku polskim istnieje potoczne określenie „przyszywana”, a w języku niemieckim sporadycznie niektórzy mówcy używają potocznie „angeklebt”, czyli ‘przyklejona’. Rozmówczyni próbuje wyrazić ten bliżej nieokreślony sto-

¹¹ Ta kuzynka to była taka przypisana, uważam.

sunek pokrewieństwa i konstruuje zwrot, który nie jest znany w żadnym z tych dwóch języków, lecz znajduje się właściwie między nimi i stosuje określenie ‘przypisana’. W tej sytuacji językowej dochodzi więc do utworzenia nowej konstrukcji z użyciem niemieckiego leksemu, co skutkuje nową możliwością jego zastosowania. Istotnym elementem tej wypowiedzi jest wyraźne szukanie odpowiedniego zwrotu i budowanie odpowiedniej konstrukcji. Taki właśnie proces podświadomego tworzenia struktur przez osoby bilingwalne Sarah Thomason określa mechanizmem negocjacji¹². Konstrukcje te, wypowiedziane właśnie po chwili zastanowienia, wewnętrznej negocjacji, są wynikiem podświadomych procesów twórczych i stanowią prawdopodobnie wskaźnik zjawiska, które nie może być już zaklasyfikowane jako interferencja leksykalna, gdyż nie odpowiadają one ściśle klasycznie rozumianym normom języka źródłowego. W takich sytuacjach trójjęzyczni respondenci wahają się czasem przez chwilę, szukają pasującej konstrukcji i budują taką, która w rzeczywistości znajduje się między wszystkimi znanymi im systemami gramatycznymi, co wskazywać mogłoby na wewnętrzną negocjację.

W warunkach trójjęzyczności staroobrzędowców na Mazurach bardzo częstym zjawiskiem jest trójjęzyczne przełączenie kodu, do którego dochodzi w zaufanych sytuacjach, w swojskiej atmosferze, kiedy wyznawcy znajdują się w swoim gronie lub kiedy obecne osoby cieszą się ich zaufaniem:

Trójjęzyczne przełączenie kodu w obrębie jednej wypowiedzi:

Tam jeszcze najdz'esz na Piaskach, kto by ja nastau, zostali so alleine, die missen zu Arbeit, alle junge Leute, nich. Na, nie ma nikogo (IN).

Trójjęzyczne przełączenie kodu w rozmowie trzech respondentek:

- *Aha to ty kak? Ty chosz ty chosz damoj?* (IN)
- *Ja, damoj* (WP)
- *Musi Tablette vz'at'* (WK)
- *Musze* (WP)
- *No to widzisz, na...* (IN).

Trójjęzyczne przełączanie kodu jest fascynującym zjawiskiem, które dość skromnie zostało dotychczas opisane w literaturze przedmiotu. Maria Claudia Riehl podkreśliła w swojej monografii fenomen tego zjawiska, pisząc: „Dieser Wechsel kann sogar zwischen drei Sprachen erfolgen”¹³ [Riehl 2004: 20]. Jest to z pewnością związane z faktem, że bardzo trudno zaobserwować takie sytuacje

¹² Speakers probably are not conscious of most contact-induced changes in which this mechanism plays a role. The ‘negotiation’ mechanism is at work when speakers change their language (A) to approximate what they believe to be the patterns of another language or dialect (B) [Thomason 2001: 142].

¹³ Zmiana ta zachodzić może nawet między trzema językami.

badaczowi, który jest dla respondentów osobą obcą. Potrzeba dużo czasu i zaangażowania, aby możliwe było wytworzenie zaufanej atmosfery korzystnej dla takich zjawisk w mowie osób trójjęzycznych. Dużo częściej natomiast znajdziemy opis i charakterystykę przełączania kodu między dwoma językami, być może ze względu na większe prawdopodobieństwo napotkania osób bilingwalnych niż trój- bądź wielojęzycznych.

Mazurscy staroobrzędowcy przywiązali się z czasem do niemieckojęzycznego otoczenia i kultury Prus Wschodnich, co zaobserwować można zarówno w wywiadach prowadzonych podczas badań terenowych, jak i kontemplując różnego rodzaju zjawiska i znaki pozajęzykowe, o których wspomniałam w artykule. Należy jednak pamiętać, że otoczenie kulturowo-językowe starowierców na Mazurach zmieniło się znacznie po 1945 r. oraz nadal ulega zmianom. Dziś nie może już być mowy o izolacji lub odosobnieniu członków tej gminy wyznaniowej od otaczającego ich społeczeństwa. Również dziś zauważyć można bowiem przybliżenie mazurskich Staroobrzędowców do kultury polskiej ich otoczenia. Anna Zielińska z badań nad złożoną tożsamością staroobrzędowców mieszkających w Hamburgu, mieście wielokulturowym i wielowyznaniowym, wyciąga wniosek, że „ranga religii maleje w sytuacji pluralizmu, kulturowego kompromisu i tolerancji” [Zielińska 1999]. Mechanizm ten zdaje się podobny i dziś na Mazurach. Tak jak mazurscy Staroobrzędowcy stopniowo zintegrowali się z okoliczną ludnością mieszkającą na Mazurach, gdy były one jeszcze częścią Niemiec, tak i dziś nie stronią od serdecznych kontaktów ze swoimi sąsiadami, niezależnie od ich wyznania czy pochodzenia. Mieszkańcy Mazur składają sobie wzajemnie życzenia świąteczne, a nawet spędzają niekiedy razem święta. Katolicy i ewangelicy znajomi i przyjaciele są obecni podczas pogrzebów w obrządku staroobrzędowym, pomagają w przygotowaniach i organizacji styp. Mieszkańcy wspierają się wzajemnie podczas prac budowlanych, rolniczych czy ogrodowych i w trakcie porządków domowych. Kobiety przychodzą z sąsiednich wsi, aby przebierać ziemniaki przy wykopkach lub wspólnie przygotowywać weki. Udzielają sobie wzajemnie rad kulinarnych, a latem dzielą się warzywami i owocami zebranymi w ogrodzie. W relacjach międzyludzkich na terenie Mazur wyczuwalne są zarówno tolerancja religijna, jak i wzajemny szacunek do doświadczeń z przeszłości, historii rodzin, zwyczajów i tradycji mieszkańców. Wniosek Anny Zielińskiej na kanwie doświadczeń z niemieckiego Hamburga zdaje się znajdować swoje potwierdzenie na Mazurach w dzisiejszej polskiej rzeczywistości. Po 25 latach od odzyskania niepodległości, kiedy to państwo nie wymusza już monolitycznego pod względem narodowościowym i wyznaniowym obrazu kraju, swoboda wyboru tożsamości i wyznania sprzyja jego bogactwu kulturowemu i językowemu.

Bibliografia

- Domagała B., Sakson A. (red.), 1998, *Tożsamość kulturowa społeczeństwa Warmii i Mazur*, Olsztyn. *Eierpecken*, b.r.w., <http://www.brauchtumsseiten.de/a-z/e/eierpecken/home.html> (24.09.2015).
- Engelking A., Golachowska E., Zielińska A. (red.), 2008, *Tożsamość – język – rodzina: z badań na pograniczu słowiańsko-bałtyckim*, Warszawa.
- Głuszkowski M., 2011, *Socjologiczne i psychologiczne uwarunkowania dwujęzyczności staroobrzędowców regionu suwalskiego-augustowskiego*, Toruń.
- Głuszkowski M., Grzybowski S. (red.), 2010, *Staroobrzędowcy za granicą*, Toruń.
- Grek-Pabisowa I., 1968, *Rosyjska gwara starowierców w województwach olsztyńskim i białostockim*, Wrocław – Warszawa – Kraków.
- Grek-Pabisowa I., 1999, *Staroobrzędowcy: szkice z historii, języka, obyczajów, wybór prac z okazji 45-lecia pracy naukowej*, Warszawa.
- Hofer K.-J., 1981, *Ein Jahr in Masuren*, wyd. 2, Leipzig.
- Iwaniec E., 1977, *Z dziejów staroobrzędowców na ziemiach polskich XVII–XX w.*, Warszawa.
- Jaroszewicz-Pierśławcew Z., 1995, *Starowiercy w Polsce i ich księgi*, Olsztyn.
- Jasiński G., 1994, *Mazurzy w II. połowie XIX w.: kształtowanie się świadomości narodowej*, Olsztyn.
- Jorroch A., 2012, *Die slawischen Einflüsse auf die gegenwärtige deutsche Sprache der Altgläubigen in Masuren*, w: Z. Weigt, M. Wylot (red.), *Untersuchungen zur deutschen Sprache und zu ihrer Anwendung in der Kommunikation: Beiträge polnischer Doktoranden anlässlich der 6. Linguistischen Germanistentagung Łódź 19.05.2012*, Łódź.
- Jorroch A., 2014, *Rosyjskie wpływy na język niemiecki staroobrzędowców na Mazurach*, w: M. Głuszkowski, S. Grzybowski, D. Paśko-Koneczniak, M. Ziółkowska-Mówka (red.), *Staroobrzędowcy za granicą 2: historia, religia, język, kultura*, Toruń.
- Kłосowska A., 1996, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa.
- Kossert A., 2001, *Masuren: Ostpreußens vergessener Süden*, München.
- Philipponia, b.d., <http://www.philipponia.republika.pl/> (25.09.2015).
- Riehl C. M., 2004, *Sprachkontaktforschung: eine Einführung*, Tübingen.
- Smułkowa E. (red.), 2011, *Brasławszczyzna: pamięć i współczesność, historia regionu, charakterystyka socjolingwistyczna, świadectwo mieszkańców*, Warszawa.
- Thomason S., 2001, *Language contact: an introduction*, Georgetown.
- Zielińska A., 1996, *Wielojęzyczność staroobrzędowców mieszkających w Polsce*, Warszawa.
- Zielińska A., 1999, *Staroobrzędowcy w Hamburgu: studium złożonej tożsamości*, „Etnografia Polska”, nr 43, z. 1–2.

Anna Jorroch

Trilingual Masurian Old Believers in the borderland of languages and cultures

Summary

The aim of this paper is to present some aspects of the research done into the languages still spoken by the Old Believers in Masuria. This region was a part of Germany (Prussia) until 1945, so the Russian refugees, who came to Masuria around 1830, could experience the German culture and learn the German language. After the Second World War, in 1945 the area of Eastern Prussia was divided between Russia and Poland, so that Masuria belongs to Poland nowadays. The descendants of the Russian refugees had to learn Polish as a new official language in this region. The Masurian Old Believers born before the first half of the 1950s can thus speak three languages: a Russian dialect of the Old Believers, Polish and German. The respondents are able to switch between three languages while talking, which is an unusual phenomenon. Their religion, the past influence of German language and culture and the present contact with Polish have led to an interesting linguistic combination which can be observed in the Old Believers congregations in Masuria.

This article presents some examples of the influences of the German and Polish cultures on the nature of a Masurian parish, and the reciprocal influences between all three languages spoken by the Masurian Old Believers in the field of grammatical and lexical interferences, triplicate code-switching, phonetic changes as well as new structures, which do not fit any of the languages that are in contact with one another, but are created by the respondents themselves.

Keywords:

Old Believers, Masuria, Prussia, trilingualism, triplicate code-switching, culture.

Słowa kluczowe:

staroobrzędowcy, Mazury, Prusy, trójjęzyczność, przełączenie kodu, kultura.

Joanna Gorzelana
Uniwersytet Zielonogórski
J.Gorzelana@ifp.uz.zgora.pl

Swojsko czy obco – o nazwach zespołów bukowińskich w Polsce

Familiar or not? About names of Bukovinian ensembles in Poland

Wstęp

Celem tej pracy jest przedstawienie wyników analizy semantycznej nazw polskich zespołów ludowych z Bukowiny. W poniższym referacie pragniemy zwrócić szczególną uwagę na kilka aspektów funkcjonowania tych nazw. Po pierwsze, zastanowimy się nad znaczeniem określeń ogólnych wskazujących na zespoły Górali czadeckich z Bukowiny. Po drugie, przedstawimy znaczenie nazw szczegółowych z punktu widzenia języka polskiego, próbując przy tym odpowiedzieć na pytanie, jak owe nazwy funkcjonują w polszczyźnie, a w konsekwencji – jak mogą być odbierane przez osoby, które się z nimi spotykają, a nie są Bukowińczykami. I po trzecie, zastanowimy się nad tym, czy nazwy zespołów traktowane są jako rodzime, swojskie, czy jako egzotyczne zapożyczenia.

Na wstępie zauważmy, że nazwy zespołów ludowych pochodzących z Bukowiny rzadko jednoznacznie wskazują na Bukowinę jako punkt odniesienia kulturowego. Tylko dwie grupy – „Echo Bukowiny” z Lubania i „Serce Bukowiny” z Nowogrodu Bobrzańskiego – zawierają w swojej nazwie toponim *Bukowina*. Zespoły te powstały w ostatnim czasie, już w XXI wieku [Pokrzyńska 2010: 124] Wcześniejsze grupy nie wskazywały przez swe nazwy bukowińskich korzeni. Może wydawać się to niezrozumiałe, gdyż to właśnie z terenów Bukowiny przybyli po wojnie Polacy, którzy zakładali zespoły ludowe, nawiązujące bezpośrednio do tradycji przywiezionych z miejsca ich pochodzenia. Przyczyn zapewne jest wiele. Główną wydaje się fakt, że w Polsce ludzie, którzy przybyli z Bukowiny, często czuli się dyskryminowani w związku ze swoim miejscem urodzenia. To, że są Polakami, podkreślali często mieszkańcy ziem zachodnich przybyli

z Polski centralnej, z Wielkopolski. Ludzie zza Bugu, z terenów przyłączonych do ZSRR, byli też traktowani jak Polacy z Polski, której już nie było. Natomiast Polacy przybyli z Bukowiny, ze względu na to, że ich miejscem urodzenia była Rumunia, spotykali się z negatywnymi określeniami typu *Rumun*, *Rumuniec*¹ oraz *Cygan*. Ta ostatnia nazwa była szczególnie bolesna, gdyż konotowała nie tylko włóczęgostwo i brak ojczyzny, ale przede wszystkim lenistwo i nieuczciwość [Peisert 1992: 218]. W folderach zespołów bukowińskich często czytamy, że w Polsce Bukowińczycy traktowani byli jak obcy, np.

Życie na Bukowinie uczyło, jak w wielonarodowej społeczności zachować własną odrębność, szanując jednocześnie tradycje innych. Tam potrafili walczyć o polski język, szkołę i kościół, o dobre imię Polaka – tutaj odmówiono im polskości, okrzyknięto Rumunami [Kowalski 1996: 7–8].

Cieszyli się bardzo powrotem do ojczyzny. Cieszyli się, że wreszcie będą wśród swoich, że przestaną być źle traktowani przez sąsiadów innych narodowości. Ileż to razy starano się im wmówić, że są Słowakami a nie Polakami. Wraz z osiedleniem się na rodzinnej ziemi wszystkie tego rodzaju problemy miały być historią. Niestety, nie od razu była to historia. Tu znów swoim strojem, gwarą, i zwyczajami wyróżniali się ze swego środowiska. Aby przestać się wyróżniać i być obiektem kpin najlepiej było schować stroje do skrzyń i jak najszybciej zacząć posługiwać się językiem ogólnopolskim [Sochacka 1978: 28–29].

Tworząc zespoły bukowińskie, rezygnowano więc z przypominania przez nazwę bukowińskich korzeni, aby nie narażać się na przykrości ze strony najbliższych polskich współmieszkańców.

Analiza materiału

Pojawiało się za to określenie zespołu jako związanego z kulturą czadecką i ono jest najczęstsze – występuje 12 razy². Wyrażenie *Górale czadeccy* niesie pozytywne konotacje kulturowe, nawiązuje do ogólnie pojmowanej góralości i do stereotypu górala, czyli człowieka o wyjątkowym harcie ducha, wolnego, religijnego i przywiązanego do tradycji [Hodorowicz 2005: 11–14]. Przymiotnik *czadecki*, słowotwórczo analogiczny do określenia *żywiecki* czy *sądecki*, wskazuje na określone tereny [Gorzelana 2003: 56–57]. Dla przeciętnego Polaka nie są one jednak kojarzone konkretnie, mało kto utożsamia je z terenem spornym w okresie międzywojennym i włączonymi do Polski wraz z Zaolziem w 1938

¹ Przezywano ich także Ukrainiec [Kalka 1986–1996: 4].

² Na 23 analizowane nazwy, co stanowi ponad połowę.

roku [Nowak 2000: 24–25]. Określenie „Zespół Górali Czadeckich...” sugeruje odbiorcy folklor ludzi z gór, mocno związanych z wolnością, tradycją i religią. Bukowińczycy mający swe korzenie czadeckie także utożsamiają się z tymi wartościami. Nazywają więc swoje zespoły *góralskimi*, dzięki czemu są lepiej kojarzeni, niż gdyby stosowali przymiotnik *bukowiński*.

Jak wspomniano, bezpośrednie nawiązania do Bukowiny znajdujemy tylko w dwóch nazwach: „Echo Bukowiny” i „Serce Bukowiny”. W obu rzeczownik *Bukowina* pełni funkcję przydawki dopełnieniowej. Nazwa „Echo Bukowiny” wskazuje na dźwiękowe nawiązania do Bukowiny, sugeruje więc określenie grupy śpiewającej pieśni słyszane na Bukowinie. Jest to nazwa grupy wokalne z Lubania Śląskiego. Szersze znaczenie ma nazwa „Serce Bukowiny”, gdyż pierwsza część – rzeczownik *serce* – niesie w naszej kulturze konotacje emocjonalne [Leszczyński 1988: 145–166]. Wskazuje na miłe uczucia, a łącząc je z przydawką rzeczowną *Bukowina*, informuje o tym, że dotyczą one kogoś związanego z antropomorficznie ujętą Bukowiną.

Wśród nazw zespołów pośrednio nawiązujących do Bukowiny spotykamy takie określenia, które w swej nazwie zawierają toponimy wskazujące bukowińskie miejscowości: *Zespół Pieśni i Tańca Górali Czadeckich „Pojana”*, *Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Sokołca”*, *Góralski Teatr Pieśni „Dunawiec”* i *Zespół Górali Czadeckich „Dawidenka”*. Zauważmy przy tym, że spośród wymienionych tylko określenie *Dunawiec* jest niezmienioną nazwą własną miejscowości bukowińskiej, będącej przysiółkiem Baniłowa w Bukowinie Północnej. Pozostałe określenia zostały zmodyfikowane. I tak określenie zespołu *Pojana* jest skróconą nazwą miejscowości *Pojana Mikuli*, z Bukowiny Południowej skąd przybyli w większości członkowie założonego w 1958 roku zespołu w Piławie Dolnej. Natomiast *Dolina Nowego Sokołca* wskazuje na miejscowość *Nowy Sokołec*, ale jest wzbogacona o określenie topograficzne *dolina*. Inaczej w przypadku określenia *Dawidenka*, gdzie doszło do modyfikacji słowotwórczej, bo od określenia pluralnego miejscowości *Dawideny* (*Bukowina Północna*) utworzono formę singularną i dodano sufiks deminutywny *-ka*. Utworzona nazwa deminutywna wprowadza element nacechowania pieśniotliwego, które wskazuje na emocjonalne traktowanie wspólnoty przez tych, którzy do niej należą. Są to więc nazwy typu wspomnieniowego, mają przypominać członkom grupy ich bukowińskie korzenie.

Na integrację dokonane na terenie Polski mogą natomiast wskazywać nazwy informujące o miejscach, w których powstała grupa. Spotykamy określenia: *Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaci”*, *Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki”*, *Zespół „Stanowianie”*, *Zespół Śpiewaczy „Podgrodzianki”* i *Zespół „Strzegomianki”*. Nazwy powstałe od nazw miejscowości derywowane są regularnie poprzez dodanie sufiksów charakterystycznych dla kategorii nazw mieszkańców (*-ak/-acy*; *-anin/-anki*). Dodać należy, że określenia te powstawały niekiedy na drodze rozmaitych zmian. Przykładowo określenie *Jastrowiaci* powstało z nazwy zespołu *Rozśpiewane Jastrowianki*. O ile pierwotne określenie

miało węższe znaczenie, gdyż informowało o tym, że grupa jest wokalna i żeńska, o tyle określenie *Jastrowiaczy* wskazuje na członków obu płci. Natomiast pełna nazwa *Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy”* informuje o dużo szerszym zakresie, gdyż dodano informacje o czadeckich korzeniach góralskich oraz przymiotnik *obrzędowy*, który oznacza ‘mający charakter obrzędu, związany z obrzędem, oparty na obrzędach’ [Szymczak 1995, t. 2: 406]. Nie ogranicza więc charakteru tylko do śpiewu.

Również określenie *Wichowianki* nie jest pierwotną nazwą zespołu założonego w 1992 roku, gdyż najpierw „Jak pytano, jak ten zespół się nazywa, odpowiadały [panie – J. G.] «*Perelki*» tak dla śmiechu, bo prawie wszystkie panie miały około 60 lat” [Husar 2008: 74]. To określenie pluralne w formie deminutywnej jest derywatem od rzeczownika *perła* i konotuje takie wartości jak piękno, wzniosłość, poświęcenie [Węgrowska 2012: 38]. Nie ma jednak odniesienia terytorialnego jak funkcjonująca od 1994 roku nazwa *Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki”*, która wskazuje na toponim *Wichów*. Od niej regularnie derywowana jest nazwa kolektywna sugerujące, że jej członkiniami są mieszkanki tej miejscowości. Dodajmy, że w zespole *Wichowianek* są także mężczyźni.

Nazwą derywowaną od toponimu i sugerująca brak mężczyzn jest określenie kolektywne *Strzegomianki*. Nazwa ta wskazuje na miejscowość *Strzegomiany* jako podstawę słowotwórczą oraz na żeńskich uczestników zespołu. Podobnie zbudowana jest nazwa *Podgrodzianki*, także wskazująca na kobiety jako jedyne członkinie grupy. Tutaj jednak bazą derywacyjną nie jest nazwa Raciborowice Górne, gdzie zespół funkcjonuje. Nazwa pośrednio wskazuje na zamek *Grodziec*, gdzie w 1984 roku z okazji 40. rocznicy powrotu reemigrantów polskich z Jugosławii i wizyty delegacji zagranicznej przedstawiono okolicznościowy program artystyczny przygotowany przez grupę mieszkańców Raciborowic Górnych. „Miał to być zespół jednego występu” [Pokrzyńska 2010: 124], więc nazwę dostosowano do miejsca, tworząc derywat prefiksально-sufiksalny od rzeczownika *Grodziec* – *Podgrodzianki*. Przyznać należy, że ze względów eufonicznych *Podgrodzianki* jest określeniem bardziej fortunnym niż hipotetyczna nazwa *Raciborowiczanki Górne*.

Z kolei określenie kolektywne *Stanowianie* wskazuje na uczestników obu płci mieszkających w *Stanowie*. Wymienione nazwy wskazujące na miejscowość w Polsce, gdzie obecnie żyją członkowie zespołu, są jednoznacznym wskazaniem na zadomowienie przybyszy.

Są też nazwy, które w sposób pośredni nawiązują do Bukowiny, wskazując na elementy kultury, zwyczajów, przyrody: *Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki”*, *Zespół Górali Czadeckich „Tajdany”*, „*Zespół Górali Czadeckich „Watra”*”, *Zespół Górali Czadeckich „Mała Watra”*, *Zespół Górali Czadeckich „Jodelki”*.

Określenie *dziordanki* jest kolektiwem deminutywnym derywowanym od rzeczownika *dziordan* ‘ozdoba na szyję, korale’ [Greń, Krasowska 2008: 69]. Tę ozdobę

nosiły na Bukowinie kobiety. Nazwa sugeruje, że grupa będzie nawiązywać do kultury bukowińskiej. Cała nazwa – *Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki” z Jastrowia* – informuje o niedoroslých uczestnikach grupy, co także motywuje użycie formy zdrobniałej. Możliwa jest też inna interpretacja tej nazwy – jak podają respondentki – nazwa zespołu pochodzi od określenia kwiatów. Chodzi o roślinę ogrodową – dalia, georginia (*Dahlia Cav.*). *Dziordany* i *dziordanki* są fonetycznym wariantem nazwy *georginia* używanym na Bukowinie.

Kolejną nazwą wskazującą na bukowińską kulturę, tym razem niematerialną, jest określenie zespołu ze Strzegomian – *Tajdany*. Rzecznik *tajdany* określany jest dziś na Bukowinie jako ‘śpiewki o bardzo zróżnicowanej tematyce, często krótkie jedno- lub kilkustrofowe przyśpiewki’ [Greń, Krasowska 2008: 220]. Do tego znaczenia, mówiącego o śpiewaniu, nawiązuje bezpośrednio nazwa *Zespół Górali Czadeckich „Tajdany”*, wskazując przy tym na rodzaj piosenek wykonywanych na Bukowinie. Zespół ten powstał z grupy *Strzegomianki*. Zrezygnowano przy tym z nazwy rodzimej, wskazującej na teraźniejsze miejsce zamieszkania, a wprowadzono nazwę kojarzącą się Bukowiną. Z filologicznego obowiązku dodam jednak, że słowo *tajdany* obecne były w dawnej polszczyźnie od średniowiecza (choć słownik XIX wieku już go nie notuje) i były niemiecką pożyczką leksykalną. Zenon Klemensiewicz podaje, że *tadyńki*, *tajdyńki* to ‘rozprawa sadowa, kłopoty’ [Klemensiewicz 1999: 137]. Przekształcenie skargi w piosenkę smutną jest rodzajem przesunięcia semantycznego, a fakt, że leksem jest stosowany przez Bukowińczyków, może wynikać z tego, że był on używany przez Polaków, którzy opuścili Dolny Śląsk w XVII–XVIII wieku i, wędrując przez Czadeczyznę, przechowywali dawne słowa używane w polszczyźnie. Późniejsza przynależność do państwa austriackiego mogła powodować, że słowo to – wywodzące się z niemieckiego – utrzymało się wśród Bukowińczyków³. Mamy więc przykład zmiany nazwy rodzimej *Strzegomiany* pochodzącej od polskiej miejscowości na bardziej oryginalną *Tajdany* – nie przez wszystkich zrozumiałą.

Natomiast ogólnie do kultury, stroju nawiązywała nazwa, jaką pierwotnie przyjął zespół z Wichowa – *Perełki*. Określenie to nie wiązało się z żadną konkretną kulturą, wskazywało tylko na element stroju. Jak wspomniałam, nazwa ta się nie utrzymała, być może ze względu na ową popolitość.

Kilkakrotnie zmieniano nazwę zespołu dzieci z Wichowa. Motywacje poszczególnych określeń są interesujące. Pierwszą nazwę, *Gwiazdeczki*, otrzymała śpiewająca grupa dziecięca na „biesiadzie” z okazji 50-lecia powrotu Polaków na Ziemię Odzyskane w 1995 r. [Husar 2008: 77]. Nazwa ta jest deminutiwem w formie pluralnej rzeczownika *gwiazda*. Wskazuje na sympatię oraz na coś pięknego, gdyż leksem *gwiazda* zaliczany jest do poetyzmów semantycznych [Skubalanka 1984: 74]. Nazwa była więc adekwatna do grupy dziecięcej, którą

³ Podobnie jak np. *binda* czy *faski* – por. Gorzelana 2010: 41–52.

zachwycała się publiczność. Później, gdy grupa śpiewała wraz z zespołem Wichowianki, określono ją *Wichowskie Źródło*. Wykorzystano tu przymiotnik *wichowskie*, który informował o integracji z *Wichowiankami*. Rzeczownik *źródło*, jako deminutium, także wskazuje na dzieci, na coś małego, niesie przy tym informacje metaforyczne konotujące początek i życiodajną energię. W związku z oddzieleniem od zespołu dorosłych zmieniono nazwę zespołu, pozostawiając to, co najistotniejsze – *Źródło* – i dodając rozbudowane określenie: *Dziecięcy Zespół Pieśni i Tańca Górali Czadeckich „Źródło”* (w roku 2003) [za: Husar 2008: 77]. Z czasem epitet *dziecięcy* zaczynał doskwierać dorastającej młodzieży i obecnie nazwa zespołu pozbawiana jest tego określenia. Przykład przeobrażeń nazwy grupy z Wichowa jest dowodem na to, że o zmianach nazwy nie zawsze decydowało to, czy wskazuje na bukowińskie korzenie. Niekiedy ostateczna nazwa ustalała się w wyniku innych czynników.

Z kulturą pasterską wiążą się nazwy zespołów „Watra” i „Mała Watra”, określenia wskazujące na ogień i ognisko⁴. Na metaforyczne znaczenie ogniska jako miejsca dającego ciepło i bezpieczeństwo (przybliżające domową atmosferę) wskazuje fakt, że wspomnienia o powstaniu grupy zatytułowano: „Jak rozniecałam góralską watrę na nizinach” [Parecka 1999]. Podobnie w folderze wydany z okazji 30-lecia zespołu czytamy:

[...] żywię niepłoną nadzieję, że karpacka „Watra” Górali Czadeckich długo płonąć będzie na Nizinie Lubuskiej i że przez wiele jeszcze pokoleń nie zabraknie nowych „Drew” podsycających jej ogień [Pesztat-Królikowska 1999]⁵.

Obok zespołu „Watra” spotykamy zespół „Mała Watra”. Występująca w jego nazwie przydawka *mała* może wskazywać na wielkość owego ogniska, czyli liczebność grupy. W tym przypadku jednak informuje o niedorosłych członkach zespołu i pełni funkcję dyferencyjną względem określenia „Watra”.

Nazwą odwołującą się ogólnie do przyrody jest nazwa *Jodelki*. To określenie wskazuje na gatunek drzewa – jodła – i jest zdrobnieniem, konotować więc może pieśczośliwość oraz miłe odczucia wobec całej grupy. Nazwa ta odwołuje się do roślinności – jodły, jako gatunku powszechnego w bukowińskich lasach. W Polsce określenie *jodelka* kojarzy się z choinką, więc też niesie miłe konotacje [Błaziak 2009: 182]. Co ciekawe, planowana nazwa zespołu była inna, gdyż w folderze *Zespołu Górali Czadeckich „Jodelki”* z Żagania wydany z okazji dziesiątej rocznicy powstania zespołu czytamy:

Marcin Delost pomysłodawca nazwy własnej „Jodelki” traktował ją jako tymczasową i już 10 lat temu planował zmianę słowa „Jodelki” na brzmiącą

⁴ *Słownik język polskiego* [Szymczak 1995, t. 3: 617] notuje wyraz z kwalifikatorem Reg.[ionalny] «na Podhalu ognisko», podobnie Rejchan 2005: 201–205.

⁵ Dodam, że 31 maja 2014 r. zespół obchodził 45-lecie istnienia [zob. Buganik 2014].

bardziej po góralsku „Jedliczki”. Ta druga nazwa miała być używana po przekształceniu grupy w Zespół w pełni góralski. Jednak pierwotna nazwa własna „Jodelki” dobrze się przyjęła w środowisku lokalnym i bukowińskim i mimo zmiany charakteru Zespołu na góralski pozostała [Delost 2013: 4].

Mamy więc przykład na dostosowanie planowanej nazwy góralskiej do odbiorców z nizin. Ogólnopolska forma wyparła regionalną. To, co mogło wydawać się obce, zostało swojskie, powszechne.

Interesująco została przedstawiona motywacja nazwy zespołu „**Rosa**” z Drągowiny. Nazwa jest słowem ogólnopolskim, wskazuje na ‘kropelki wody osadzające się na powierzchni gruntu, roślinach itp. wskutek kondensacji pary wodnej zawartej w atmosferze ziemskiej’ [Szymczak 1985, t. 3: 70]. Nazwa zespołu kojarzyć się może Polakowi z czymś świeżym, ożywczym jak poranna rosa. Jednak motywacja tej nazwy była trochę inna. Respondentka podaje:

Nasze mamy opowiadały jak chodziły boso po rosie do kościoła w Baniłowie, rano z rosą wychodziły paść krowy itp. Rosa pojawia się wszędzie nie bacząc na granice więc jest i na Bukowinie, i w Polsce. Pierwsza piosenka przygotowana przez nas na publiczny występ nosiła tytuł „Idź głosie po rosie”⁶.

Członkinie wybrały więc nazwę uniwersalną, która mogła łączyć „stare i nowe”, kulturę dawną, wspomnienia bardzo osobiste i to, co współczesne, powszechnie znane. Nazwa ma więc podwójny wymiar.

Do zjawiska przyrody obecnego nawiązuje też nazwa *Gminny Zespół Pieśni i Tańca „Jutrzenka”* z Bolesławca. Określenie *jutrzenka* oznaczające ‘jasność poprzedzającą ukazanie się słońca na horyzoncie; świt; świtanie; zorza poranna’ [Szymczak 1985, t. 1: 797] od dawna traktowane było w literaturze polskiej jako poetyckie [Skubalanka 1984: 74], gdyż konotowało zjawisko piękne. Użycie tego rzeczownika w nazwie zespołu sugeruje przeżycie estetyczne z nim związane.

Można przyjąć, że znane w języku polskim nazwy **Jodelki**, **Rosa** i **Jutrzenka** są określeniami swojskimi dla każdego – zarówno Bukowińczyka, jak i innego mieszkańca Polski.

Wnioski

Mówiąc o swojskości czy obcości, wskazać należy także na językowy aspekt nazw. Najbardziej swojskie są te, które powstały na drodze procesu nominalizacji nazwy pospolitej, bez żadnych przekształceń strukturalnych. Tworzą je rzeczowniki: *jodelki*, *rosa*, *jutrzenka*, *tajdany*, *watra*, *mała watra*, *źródélko*. Pod względem językowym przejrzyste strukturalnie są nazwy osób utworzone regularnie

⁶ Według słów kierowniczkii zespołu p. Bronisławy Wójcik.

od nazw mieszkańców: *Jastrowiaczy, Podgrodzianki, Stanowienie, Strzegomiany, Wichowianki*. Natomiast odczytanie znaczenia pozostałych określeń zespołów (*Dawidenka, Dunawiec, Dolina Nowego Sokoła, Pojana, Dziordanki*) wymaga większej wiedzy nie tylko stricte językowej, lecz także ogólnokulturowej (geograficznej, etnograficznej).

Analizowane nazwy zespołów

Zespół „Echo Bukowiny” z Lubania;
Zespół „Serce Bukowiny” z Nowogrodu Bobrzańskiego;
Zespół Górali Czadeckich „Dolina Nowego Sokoła” ze Złotnika;
Zespół Górali Czadeckich „Dawidenka” z Koźlic;
Zespół Górali Czadeckich „Tajdany” ze Strzegomian, wcześniej „Strzegomianki”;
Zespół Górali Czadeckich „Mała Watra” z Brzeźnicy;
Zespół Górali Czadeckich „Watra” z Brzeźnicy;
Zespół Górali Czadeckich „Jodelki” z Żagania zamiast „Jedliczki”;
Zespół Górali Czadeckich „Wichowianki” z Wichowa, wcześniej „Perełki”;
Dziecięcy Zespół Górali Czadeckich „Dziordanki” z Jastrowia;
Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich „Jastrowiaczy” z Jastrowia;
Zespół Pieśni i Tańca Górali Czadeckich „Pojana” z Piławy Dolnej;
(Dziecięcy) Zespół Pieśni i Tańca Górali Czadeckich „Źródło” z Wichowa, wcześniej „Wichowskie Źródło”, wcześniej „Gwiazdeczki”;
Góralski Teatr Pieśni „Dunawiec” ze Zbylutowa;
Zespół Śpiewaczy „Podgrodzianki” z Raciborowic Górnych;
Zespół „Stanowienie” ze Stanowa;
Zespół „Rosa” z Drągowiny;
Gminny Zespół Pieśni i Tańca „Jutrzenka” z Bolesławca.

Bibliografia

- Błaziak I. B., 2009, *Uwagi na temat etymologii i rzeczywistego funkcjonowania w językach słowiańskich leksemu „choina”*, w: B. Milewska, S. Rzedzicka (red.), *Z zagadnień leksykalno-semantycznych: materiały trzeciej konferencji językoznawczej Profesora Bogusława Krei*, Gdańsk.
- Buganik, K., 2014, *Watra płonie od 45 lat*, „wiarapl”, 5 czerwca, <http://kultura.wiara.pl/doc/2020849>. Watra-płonie-od-45-lat (10.09.2014).
- Delost M., 2013, *Jubileusz 10-lecia Zespołu Górali Czadeckich „Jodelki” z Żagania 2003–2013*, Żagań.
- Gorzelana J., 2003, *Górale czadeccy czy czaczańscy?*, „Poradnik Językowy”, nr 4.
- Gorzelana J., 2010, „Słownik języka polskiego” *Samuela Bogumiła Lindego a współczesna leksyka Polaków-mieszkańców Ukrainy Zachodniej (Bukowina)*, w: A. Ksenicz, M. Łuczyk (red.), *Literatury i języki wschodniosłowiańskie wobec swego czasu*, Zielona Góra.

- Greń Z., Krasowska H., 2008, *Słownik górali polskich na Bukowinie*, Warszawa.
- Hodorowicz S., 2005, *Góralstwo Górali*, w: M. Madejowa, A. Mlekodaj, K. Sikora (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny): literatura i język: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Kraków – Nowy Targ – Bukowina Tatrzańska 21–24 października 2004*, Nowy Targ.
- Husar B., 2008, *Wędrówki pokoleń: wspomnienia bukowińskie: Dawideny – Wichów, Wichów – Zielona Góra*.
- Kalka K., 1986–1996, *Kuzynki*, w: *Zespół obrzędowy Górali Czadeckich Jastrowiaczy*, Jastrowie.
- Klemensiewicz Z., 1999, *Historia języka polskiego*, wyd. 7, Warszawa.
- Kowalski Z., 1986–1996, *To już dziesięć lat!*, w: *Zespół Obrzędowy Górali Czadeckich Jastrowiaczy*, Jastrowie.
- Leszczyński Z., 1988, *O inspiracji biblijnej przenośnych znaczeń „serca”*, w: M. Karpluk, J. Sambor (red.), *O języku religijnym: zagadnienia wybrane*, Lublin.
- Nowak K., 2000, *Ziemia Czadecka – znana i nieznaną. Rys historyczny*, w: K. Nowak (red.), *Czadecka ojcowizna*, Lublin.
- Parecka J. 1999, „*Jak rozniecałam góralską watrę na nizinach*”, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Etnochoreologicznego”, nr 10.
- Peisert M., 1992, *Nazwy narodowości i ras we współczesnej polszczyźnie*, w: J. Anusiewicz, F. Nieckula (red.), *Język a kultura*, t. 5: *Potoczność w języku i kulturze*, Wrocław.
- Peszat-Królikowska B., 1999, *Iskra wzniecająca płomień*, w: M. Dokowicz (red.), *Zespół Górali Czadeckich Watra z Brzeżnicy 1969–1999*, Zielona Góra.
- Pokrzyńska M., 2010, *Bukowińczycy w Polsce: socjologiczne studium rozwoju wspólnoty regionalnej*, Zielona Góra.
- Rejchan J., 2005, *Wyraz „watra” w gwarach polskich (zasięg geograficzny, semantyka, derywacja)*, w: M. Madejowa, A. Mlekodaj, K. Sikora (red.), *Góry i góralszczyzna w dziejach i kulturze pogranicza polsko-słowackiego (Podhale, Spisz, Orawa, Gorce, Pieniny): literatura i język: materiały z międzynarodowej konferencji naukowej Kraków – Nowy Targ – Bukowina Tatrzańska 21–24 października 2004*, Nowy Targ.
- Skubalanka T., 1984, *Historyczna stylistyka języka polskiego*, Wrocław.
- Sochacka I. (red.), 1978, *Zespół Górali Czadeckich „Watra” w Brzeżnicy*, Zielona Góra.
- Szymczak M. (red.), 1995, *Słownik język polskiego*, t. 1–3, Warszawa.
- Węgorowska K., 2012, *Kamienie i klejnoty w języku, kulturze, sztuce*, Warszawa – Zielona Góra.

Familiar or not? About names of Bukovinian ensembles in Poland

Summary

The aim of the paper is a semantic analysis of names of Polish folk ensembles associated with Bukovina. The paper presents a philological analysis of the names considering their formative and lexical construction, as well as cultural meaning. The author takes into account:

1. the neutral appellative designations which start to act as proper nouns without additional formal changes (e.g., Watra),
2. names which have formally changed, e.g. by using diminutive form (Jodelki),
3. the formative suffix “-anie/-anki” that creates inhabitants’ names (e.g. Stanowianie).

Also taken into consideration are changes of the groups’ names (e.g. Perelki – Wiczowianki).

While studying the lexis that forms the names of the folk ensembles, the author analyzed their etymology and dependence on geographical location and toponyms which they indicate. Foreign names of Others, like Pojana, Dunawiec, as well as indigenous names, like Podgrodzianki or Jastrowiaczy, have been presented. In designations associated with broadly understood culture we can find sources of the names which indicate, among others, shepherd’s culture (Watra), national costume (Perelki, Dziurdanki), song (Echo, Tajdany), elements of nature (Dolina, Rosa, Jodelki). While analyzing the cultural aspect of the names, the author has noticed a tendency to avoid reference to the region of Bukovina and emphasize associations with the Čadca region in Slovakia. To explain this tendency, the author refers to the differently evaluated stereotypes of a Highlander and of a Romanian existing in the Polish culture, which has influenced the names of folk ensembles from Bukovina.

Drawing conclusions concerning the etymology of folk group names, the author tries to answer the question: To what extent can Bukovinian folk ensembles’ names be understood by inhabitants of Poland and to what extent can they seem strange?

Keywords:

Bukovina, name, folklore, native, alien.

Słowa kluczowe:

Bukowina, nazwa, folklor, rodzimy, obcy.

3.

**INNI WŚRÓD SWOICH:
POLITYKA I DZIAŁALNOŚĆ
SPOŁECZNA**

**AT HOME AMONG OTHERS:
POLITICS AND SOCIAL ACTIVISM**

Radu Florian Bruja

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

radu_bruja@yahoo.com

Limbă și consens în Bucovina de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până la 1940

Language and consensus in Bukovina from the end of the 19th century to 1940

Vorbind despre Bucovina austriacă inevitabil vorbim despre diversitate lingvistică. Vorbind despre diversitate lingvistică inevitabil vorbim despre etnii diferite. Conform recensământului din Austro-Ungaria de la 1910, considerat de referință pentru studiul comunităților etnice din Bucovina observăm că Ducatul Casei de Habsburg era eminent multilingv. Ucraineni, români, germani, evrei, polonezi, maghiari, slovaci, italieni, armeni, ruși, țigani formau un creuzet devenit model pentru Imperiul bicefal. În perioada interbelică, în ciuda unor mutații inevitabile, integrării Bucovinei în regatul României, recensământul din 1930 confirma amestecul multilingvistic și multiconfesional anterior. Bucovina, supranumită „Elveția Europei Centrale”, a fost o provincie cu un milion de locuitori în partea cea mai răsăriteană a Austro-Ungariei, devenită un model al integrării multietnice a unei Uniuni Europene *avant la lettre*. Rândurile de față au fost inspirate de un articol despre multilingvismul capitalei Uniunii Europene de astăzi [van Istendael 2005: passim]. Acest eseu nu își propune să răspundă la toate problemele invocate de titlul său. El nu poate nici să acopere toate fațetele aceleiași realități. De aceea poate crea o reacție firească față de oportunitatea alegerii unui discurs pe tema consensului multicultural sau poate fi acuzat de nostalgie sau idealism. Eseul nu își propune decât să evoce o stare de spirit.

În perioada studiată s-a înregistrat o creștere demografică semnificativă în Bucovina. Provincia din nordul țării avea o suprafață de 10.442 km.², o populație, conform recensământului din 1919, de 811.721 de locuitori în 1919 între care 378.859 români, 227.361 ruteni, 88.666 evrei, 68.075 germani, 34.119 poloni și 14.641 locuitori aparținând altor grupuri etnice. Județele Câmpulung, Cernăuți, Humor, Rădăuți, Siret, Storojineț, Suceava, aveau o populație majoritar românească în timp ce în județele Coțmani, Vășcăuți, Vijnița și Zastavna populația

ucraineană era majoritară. În orașul Cernăuți, populația evreiască deținea cea mai mare pondere, conform acelorași date. Germanii erau a doua comunitate din capitala Bucovinei și dețineau procente semnificative în județele Câmpulung, Gura Humorului și Rădăuți. Polonezii erau pe locul patru între comunitățile din Cernăuți și aveau procente relativ însemnate în județele Gura Humorului, Storojineț, Suceava și Vășcauți [Scurtu, Boar 1995: 185 (doc. 24)]. La 16 iulie 1919 a fost semnat un Decret-lege prin care s-a acordat cetățenia română tuturor celor care erau autohtoni în Bucovina la data de 12 noiembrie 1918 [Economu 1994: 62]. Românii reprezentau doar 44,5% din populația Bucovinei, restul fiind completat de ucrainenii cu 27,7%, evrei 10,8%, germani 8,9%, polonezi 3,6%, maghiari 1,4%, ruși 0,9% ș.a. În mediul urban doar 33% erau români în timp ce evreii dețineau 30% și germanii 14,7%. Românii își împărțeau cu ucrainenii supremația în mediul rural, cu 48,7%, respectiv 32,8% [Manuilă, Georgescu 1937: 50–51]. După religie 71,9% erau ortodocși, urmați de 11,5% romano-catolici, 10,9% mozaici, 2,4% evanghelici, 2,3% greco-catolici ș.a.m.d. [Manuilă, Georgescu 1937: 68–69] Bucovina era așadar una din cele mai cosmopolite regiuni din întreaga Românie. În ceea ce îi privea pe evrei, la 1919 aceștia erau aproximativ 89.000 în Bucovina, dintre care 65.000 trăiau în mediul urban, având activități specifice mediului urban. Conform datelor de la recensământul din 1930, numărul lor nu crescuse mult, ajungând la 93.000 [Iancu 2000: 50–51].

Pe străzile orașelor Bucovinei auzai în mod uzual diferite limbi: ucraineană, română, germană, poloneză, idiș în diferite variante și cu diferite accente. În Bucovina, mii de oameni vorbeau în mod fluent diferite limbi și acest lucru nu a fost neapărat coordonat prin sistemul educațional sau politico-administrativ. Bucovenenii foloseau diferite cuvinte din alte limbi decât cea maternă sau diferite variante ale limbilor locale într-o mixtură de elemente proprii, mulți uzitând de cuvinte în diferite limbi sau trecând lesne de la vorbirea într-o limbă la o alta. De această cutumă nu erau străini nici țăranii sau meșteșugarii cum nu erau nici dascălii sau comercianții. Însă politicienii și oamenii administrației erau cei mai capabili să vorbească în mai multe limbi nefăcând nici o distincție între rangul sau statutul lor.

O caracteristică a capitalei Bucovinei de astăzi și de ieri este că locuitorii mai vârstnici ai urbei știu mai multe denumiri pentru aceeași stradă. Actualul Bulevard Holovna purta numele Lenin în perioada sovietică, Ștefan cel Mare în perioada interbelică și Siebenburger Strasse înainte de 1919. Actuala Piață Șevcenko a fost denumită Piața Unirii în România interbelică sau Ring Platz în perioada antebelică. O plimbare pe Heerengasse putea fi odinioară o experiență lingvistică. Era posibil să fi auzit germană, idiș sau poloneză. De asemenea, era foarte posibil să recunoști diferite idiomuri slave, ca ucraineana sau rusa, dar și limba română. În Österreich Platz puteai auzi germana. Câteva minute mai târziu, în Theater Platz puteai auzi vorbindu-se în idiș sau în armeană. Voci pornite din adâncul gâtlejului, aspre, răgușite, guturale. Țărani ucraineni, lucrători de tot felul de ori-

gine română, poate și samsari țigani. Pe Strada Universității mulți studenți evrei vorbeau în germană. În final, la rezidența Mitropoliei Bucovinei, cea mai frumoasă perlă arhitectonică a vechiului Cernăuți, puteai auzi diferite accente regionale ucrainene sau românești din România, Basarabia, Galiția sau Transilvania.

Cernăuți, „o Europă în miniatură”, nu era singurul oraș cosmopolit al Austro-Ungariei, nici al României interbelice. Multilingvismul bucovinean nu a reprezentat o problemă, el a fost reglementat pe cale parlamentară, prin metode strict democratice, fără violență. Procesele deznaționalizării întâlnite în Transilvania nu au avut nici o șansă în Bucovina, nici sub cea mai mică formă de desconsiderare. Mulți locuitori vorbeau între ei în germană, dar în română cu părinții lor, alții în idiș, alții în poloneză, ucraineană, armeană sau italiană. Parte dintre ei veniseră în Bucovina din Galiția, din Transilvania, ulterior din Austria, Ungaria, regiunea Cracoviei, din Slovacia sau chiar din Dalmația.

Conform legislației, Bucovina habsburgică nu a putut fi guvernată împotriva comunităților sale etnice și lingvistice. Acestea erau aproape egale chiar dacă actele oficiale până în 1914 au fost în limba germană iar în perioada interbelică în limba română. De asemenea, școala elementară era multilingvistică – în germană, poloneză, ucraineană sau română. Când unul sau două dintre grupurile lingvistice din Dieta regională se impuneau ele trebuiau să țină cont de procedurile legislative de la centru. Încă de la ocuparea Bucovinei de către Monarhia habsburgică în Bucovina se vorbeau cel puțin două limbi. Încă de la început majoritatea populației vorbea limba română chiar dacă aristocrația și intelectualitatea, oficialii administrației și negustorimea a învățat germana. După 144 de ani mai mult de 60% din populație era bilingvă. Pentru a simplifica înțelegerea lucrurilor, mulți români vorbeau germana, alții vorbeau ucraineana, idiș sau poloneza. Germana nu a fost singura limbă acceptată în politică, administrație, în justiție, în școală și chiar la Universitatea din Cernăuți care reprezenta un focar de răspândire a culturii germane în regiune. Și în mediul rural, mult mai conservator, se vorbea fluent ucraineana, română sau poloneza, în diferite dialecte și graiuri locale, chiar și în satele unde elementul majoritar etnic aparținea unuia din aceste grupuri. Acestea erau limbile care se vorbeau fluent în Bucovina, de la nord la sud existând diferențe minore. Cu excepția importantă a capitalei Cernăuți, frontiera lingvistică a suferit interesante și originale mutații în ultimul secol. Se poate vorbi în Bucovina de o frontieră geografică determinată de limba majoritară vorbită. Spre nord, ucraineana era majoritară, spre sud însă se vorbea în cea mai mare parte limba română. Era un mod obișnuit, cu unele excepții, ca limba care se vorbea într-o anumită zonă, cu unele extensii, să fie limba care a influențat în mod semnificativ comunitățile poloneze, evreiești, slovace, armenesti sau țigănești. În funcție de majoritatea din zonă, membrii acestor comunități învățau a doua limba, după cea maternă. În Bucovina a existat și o frontieră socială determinată de limba vorbită. Clasa superioară din punct de vedere social nu era puternic delimitată de cea inferioară din punct de vedere material, ci din punct de vedere lingvistic și al

nivelului de educație. Evident clasa superioară vorbea germană ca a doua limbă. În orașe, chiar și în cele mici ca Rădăuți, Storojineț, Suceava clasa superioară vorbea limba germană indiferent de originea etnică. În mediul rural, majoritatea populației vorbea alături de limba maternă diferite variante ale limbilor celorlalte comunități etnice. Era în mod absolut firesc o diferențiere socială bazată pe numărul de limbi vorbite. Iar acestea nu erau rezultatul unui proces educațional, ci al interacțiunii dintre diferitele comunități etnice. Germana a rămas până în 1918 semnul distincției clasei superioare față de celelalte.

Cernăuți a fost locul unde frontiera lingvistică s-a mutat cel mai semnificativ. O mutație majoră din punct de vedere lingvistic a avut loc de-a lungul perioadei analizate. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea limba română a fost predominantă. În secolul al XIX-lea în Cernăuți limba germană a devenit majoritară. În secolul XX situația a fost mai complicată, după ce orașul a aparținut României în perioada interbelică și Uniunii Sovietice în a doua jumătate a veacului. Dar orașul Cernăuți a rămas, prin excelență, un oraș multilingvistic. Sociologic, româna în secolul XVIII, germana în secolul XIX și ucraineana la finele secolului XX au fost limbi predominante. Indiferent de cotitura geopolitică a Bucovinei și de plasarea Cernăuțiului într-un spațiu sau altul, orașul a rămas întotdeauna un centru urban european care și-a schimbat limba predominantă la fel cum s-a petrecut la Praga, Budapesta, Vilnius, Rijeka sau Strasbourg. Aceste mutații, determinate de războaie, masacre, migrații forțate sau violențe, nu au schimbat structura intimă a unui oraș european, cosmopolit și multiethnic [van Istendael 2005: 90–91]. Cosmopolitismul și arhitectura europeană a orașului Cernăuți poate fi evidențiată odată cu cele două mandate ale celui de al doilea edil al orașului, Anton cavaler de Kochanowski von Stawczan (1866–1874 și 1887–1905). De numele său se leagă „devenirea Cernăuțiului ca oraș de tip european” [Melnik 1998: 9]. Cum Suceava se leagă și astăzi de numele primarului ei vienez cu origini franco-elvețiene Franz Ritter von Des Loges (1891–1914). Înainte de primul război mondial marea majoritate a locuitorilor din mediul rural vorbeau în mod obișnuit limba maternă. În schimb, pe străzile orașelor aceasta se întâmpla doar în mod extraordinar. Limba germană a devenit cea mai vorbită, alături de celelalte limbi ale grupurilor etnice care populau orașul. În perioada interbelică, largi grupuri de locuitori ai mediului urban au început să învețe limba română, devenită limba administrației astfel că la 1940 cei mai mulți locuitori ai orașelor, indiferent de originea etnică, vorbeau româna. Catastrofa celui de al doilea război mondial a pervertit această situație. Măsurile luate în perioada sovietică au dus la pierderea caracterului multiethnic, rusa fiind limba oficială a noului imperiu. Astăzi, majoritatea locuitorilor din Cernăuți vorbesc la fel de fluent limba rusă, dar ucraineana a devenit mult mai populară. În partea de sud, la Suceava sau Rădăuți, influența istoriei a dus la apariția unui grup majoritar de vorbitori nativi de limba română, germana, ucraineana, polona sau armeană devenind exotice. Valurile de noi veniți în Bucovina, dinspre U.R.S.S. în partea de nord și dinspre restul României în par-

tea de sud odată cu plecarea unor importante grupuri etnice au dus ca la începutul secolului XXI tabloul să fie total diferit față de cel de acum un veac. În Bucovina de la cumpăna veacurilor XIX și XX era absolut firească păstrarea identității naționale prin intermediul partidelor politice aparținând grupurilor etnice. Construcția națională nu împiedica însă o dispersare a votului către partidele politice identificate ideologic. Astfel, nu trebuie să surprindă că românii votau Partidul Social Democrat German sau evreii cu Partidul Conservator. În perioada interbelică foarte mulți minoritari își dădeau votul Partidului Național Liberal. Însă majoritatea opțiunilor mergeau către partidele organizate pe criterii etnice. De aceea un partid al unui grup etnic avea o ideologie eterogenă, înglobând orientări politice diferite. Bineînțeles că majoritatea electoratului era bilingvă sau multilingvă. Limba a rămas până la 1940 un important argument al multilingvismului mediului urban bucovinean.

Fiecare națiune avea o Casă Națională, Românii Palatul Național în Piața principală (Ringplatz), Germanii Deutsches Haus pe Strada Domnească (Herrengasse), pe aceeași stradă Casa Polonă, apoi Narodni Dym al Rutenilor și în Piața Teatrului „Casa Evreiască”. El continua apoi să descrie viața națională a studențimii cernăuțene.

Societățile studențești se împărțeau în „bătăușe”, organizate după tipul german, cu dueluri obligatorii, și societăți literare. La începutul secolului, studenții români aveau două societăți literare: Junimea și Academia Ortodoxă. Nemții; Arminia și Teutonia, Rutenii: Soiuz și Karpath (studenții din Karpath erau rusofili; rutenii erau numiți și „Ruteni bătrâni” aproape toți ortodocși, spre deosebire de „Rutenii tineri” în mare parte greco-catolici și imigrați din Galiția); Evreii: Macabi și Zefirab; polonezii: Ognisko. Existau și două societăți studențești „bătăușe” internaționale: Austria și Alemanian. Acestea primeau studenți de orice naționalitate și ocupația lor principală era duelul și consumarea de bere. În aceste din urmă societăți se forma „omul austriac” și din ele ieșeau funcționarii pentru administrația austriacă, birocrați tipici, incolori, disciplinați, de obicei cinstiți și corecți [Bruja 2010a: 184].

Din memorialistica unui martor al mediului urban bucovinean de la cumpăna celor două secole reiese și imaginea omului de lume, care frecventează mediile aristocratice, cosmopolite. Acest tip de personaj se îmbracă după moda franceză la Zalodek, cel mai scump croitor din Cernăuți, bea bere poloneză „Okozym”, dar cu măsura germană „Seidel”, avea prieteni evrei cărora le recita din Goethe și Schiller [Brăileanu 1998: 59]. Aceste realități explică de ce, alături de alte grupuri etnice minoritare, românii și ucrainenii bucovineni aflați fiecare dincolo de granițele statului național propriu continuă să fie bilingvi chiar și după 100 de ani.

Universitatea din Cernăuți nu a fost doar un loc de întâlnire a aspirațiilor tinerilor, ci și un mediu pluralist, multiethnic și multiconfesional. În cazul Bucovinei, Universitatea a reprezentat o strategie a Casei de Habsburg de răspândire a cultu-

rii și civilizației germane în răsărit. Astfel, elitele intelectuale din Bucovina s-au format în mediul universitar german. Transformările pe care le-a suferit mediul intelectual din Bucovina în primele două decenii ale secolului al XX-lea au fost influențate de evenimentele politice majore ale interstițiului amintit. Universitatea de la Cernăuți, deși era considerată un stabiliment regional, asigurând formarea elitelor provinciale, a depășit granițele strâmte ale Bucovinei. Fondată la 4 octombrie 1875, cu numele de „Franz Joseph”, a fost rebotezată succesiv „Regele Ferdinand”, respectiv „Carol al II-lea” dar și-a păstrat caracterul multietnic. În ciuda unor manifestări naționale zgomotoase, mediul universitar de la Cernăuți a rămas până în 1938 unul torelant și pluralist, ceea ce i-a adus supranumele de „Heidelbergul României” [Hrenciuc 2005: 254]. Mediul tolerant și cosmopolit care a rezultat din coexistența atâtor grupuri etnice justifică „acest duh”, care încă mai

plutește în aerul orașului [Cernăuți]: deasupra cupolelor bisericilor, stelilor cu șase colțuri ale sinagogilor, cavourilor răposaților de toate confesiunile și ale acelora care se închinau idolilor pământului, deasupra caselor populare, în jurul intelectualilor [Melnyk 1998: 11].

Nu trebuie să rămânem uimiți dacă un oraș relativ mai mic, cum este Rădăuțiul, păstrează în felul său propriu același spirit.

Perioada interbelică a reprezentat pentru Bucovina racordarea din punct de vedere administrativ, economic, și politic la statul național român. Acest proces a fost însă deosebit de complex și sinuos, implicând toate forțele economice și politice ale Bucovinei. Provincia și-a păstrat moștenirea habsburgică reprezentată de cele 12 grupuri naționale cu cele 10 confesiuni și două religii ale acestora. Constituția din 1923 garanta tuturor comunităților etnice din Bucovina libertatea credinței religioase și confesionale, originea, identitatea etnică și limba maternă nefiind îngrădite, subliniind principiul egalității între diferitele grupuri etno-lingvistice și religioase. În schimb, printr-o hotărâre a Consiliului de Miniștri, minoritățile au fost nevoite să învețe limba română. Cunoașterea limbii oficiale a statului era o condiție prevăzută de Decretul-lege din iunie 1919, prin care li se recunoștea cetățenia română locuitorilor din Bucovina. Astfel, mulți germani, polonezi, evrei sau ucraineni au învățat limba română fără să schimbe, în mod semnificativ caracterul provinciei [Alexa 2000: 188]. Din necesitatea introducerii limbii române în administrație au fost aduse diverse persoane din Vechiul Regat, bune vorbitoare de limba română. Mândria ostentativă a bucovinenilor față de aceștia era recunoscută: „bucovinenii sunt oameni mândri, fudui, care nu admit să fie înjosiți” [Bruja 2012b: 85].

O serie de localități care aveau nume germane au fost schimbate, primind denumiri românești. Inclusiv numele străzilor din orașele Bucovinei au fost schimbate [Осадчук 2005: 84–85]. Măsurile, încadrate în proiectul mai larg de românizare a provinciilor nou alipite, au generat un curent opoziționist specific Bucovinei, la care au aderat atât români cât și minoritari. Nemulțumirea populației românești, mai ales a celei din mediul rural, venea și din faptul că la Cernăuți limba vorbită

era tot germana, atât în instituții cât și pe stradă. Dar o anumită inerție nu a schimbat realitățile orașelor și satelor bucovinene. O dovedesc călătorii care au vizitat Bucovina în anii interbelici. Iată ce spunea Ion Simionescu:

...n-am găsit nici o schimbare între Cernăuțiul de altă dată și cel de azi. Nimic, aproape nimic nu spune călătorului că orașul a revenit la patria-i de demult [...]. Nu este vorba de a înlătura ceea ce mai bine de un veac de stăpânire străină a săvârșit, dar măcar a impune din prima zi respectul pentru adevărata stăpânire, a învedera tuturor revenirea la starea de lucruri de dinainte de 1775. Stăpâni sunt tot cei de ieri, în toate. Tăblițele străzilor au rămas tot cele vechi cu Universitaetsstrasse în mijloc, mare de o șchioapă, vizibilă de la distanță, și numai sus, în litere mici str. Universității. Până și afișele lipite pe table negre sunt ca pe vremea veche, dacă nu ostentativ, mai exagerate [Diaconu 1999: 14].

În vara anului 1922, tânărul pe atunci Mircea Eliade a vizitat capitala Bucovinei și a notat:

Cernăuțiul e un oraș frumos; e așezat pe coline și posedă doi la sută români ce știu românește. Nu vă închipuiți ce plăcere mi-a făcut faptul că am auzit pe doi țărani vorbind românește. Era pentru prima oară când auzeam în Cernăuți [Gligor 2007: 130].

Orașul Cernăuți și-a prezervat foarte bine individualitatea sa urbană în ciuda trecerii timpului și a succesiilor regimuri politice peste el. Centrul istoric în stil *Art Nouveau* de la finele secolului al XIX-lea și începutul celui următor s-a prezervat cel mai bine din toate orașele bucovinene. Foarte puține diferențe arhitecturale au modificat arhitectonica inițială. Multe din acestea, în stilul românesc brâncovenesc sau constructivist dau un farmec aparte orașului. În același timp, districtele cu imobile din perioada interbelică au fost construite în jurul centrului vechi, ca o centură. Același lucru s-a petrecut și în perioada sovietică a cărei ansambluri imobiliare au fost construite, cu mici excepții, în afara vechiului oraș, fără să fie demolate clădirile epocilor anterioare. Istoria multiculturală a capitalei Bucovinei se poate vedea printr-o simplă plimbare de la exterior spre centrul său. Casele Naționale ale germanilor, polonezilor, evreilor, românilor sau ucrainenilor dovedesc coabitarea interetnică din trecut. La rândul său, consensul multinațional se poate vedea și în afara orașului. Centuri paralele de sate românești și ucrainene înconjoară bătrâna urbe. Și alte orașe ca Rădăuți, Vatra Dornei, Storojineț sau Gura Humorului păstrează amintirea unei lumi a consensului și coabitării unor grupuri etnice cu tradiții diferite. Schimbarea frontierelor lingvistice din secolul XX ar fi putut distruge compromisul la care s-a ajuns datorită teribilelor complicații cărora Bucovina le-a făcut față după 1940. Unele mutații au avut loc, poate. Dar nu vrem să deschidem o cutie a Pandorei.

Atmosfera tolerantă și armonia mutuală sunt definitorii pentru istoria Bucovinei, parte a Europei centrale odată cu afilierea la cultura și civilizația austro-

germană, perceptibilă chiar și azi, la atâția ani de la colapsul din 1940. Succesul politicilor integratorii au depins în mare măsură de dezvoltarea economică, de creșterea gradului de educație civică, de apariția unei atmosfere cosmopolite în consonanță cu așteptările și nevoile unui stat european, cu obligațiile asumate de toate grupurile etnice care l-au populat. Calea pe care autoritățile române au înțeles să meargă după 1918 a fost asigurată de cadrul legal care a permis dezvoltarea fiecărui grup etnic. Toleranța și atmosfera multiculturală a Bucovinei s-au păstrat datorită nivelului de maturitate la care a ajuns societatea românească interbelică, în ciuda unor limite și imperfecțiuni ale regimului politic democratic. Din punct de vedere cultural, perioada interbelică a reprezentat un remarcabil progres pentru Bucovina marcat de afirmarea plenară a unei pleiade de intelectuali, oameni de cultură, de litere, artiști și oameni de știință cu vocație universală aparținând tuturor naționalităților sau confesiunilor. Limba germană a continuat după 1918 să fie un liant al acestora reprezentând semnul apartenenței la o cultură și spiritualitate specifică Europei centrale. Existența unor societăți și asociații culturale, științifice, sportive, artistice aparținând minorităților naționale din Bucovina, cu perpetuarea valorilor germanismului, indică fără îndoială că spiritul multietnic, multicultural și pluriconfesional nu a părăsit teritoriul Bucovinei.

Bucovina a fost una din provinciile cel mai eterogene din punct de vedere etnic. Fiecare comunitate și-a putut păstra identitatea națională în cadrul României Mari, a avut presă, școală și instituții culturale în limba maternă. Cadrul legislativ al României a permis minorităților să își păstreze identitatea. Procesul de românizare a instituțiilor culturale ale provinciei între care Universitatea din Cernăuți, Teatrul, completate de înființarea Conservatorului de Muzică și Artă Dramatică au permis păstrarea unui spirit al consensului chiar dacă nu au adus stabilitatea mult visată. Poate unele contradicții dintre diferitele comunități etnice din provincie s-au acutizat. Influența unor intelectuali de prestigiu veniți din Vechiul Regat care au canalizat energiile studențimii locale către curente politice radicale au alterat atmosfera anterioară. Particularitățile locale și regionale au permis coexistența vechiului spirit, dar au și favorizat nașterea unor dezamăgiri provocate de costurile integrării în structurile statului român. La această stare de fapt, s-a adăugat un naiv sentiment de superioritate a bucovinenilor provenit din mentalul apartenenței la civilizația Europei Centrale sub Austria. Unii au mers până acolo încât au propus instituirea unui „adevărat cordon sanitar” la frontiera Bucovinei cu Moldova. Imaginea „regățeanului”, a locuitorului Vechiului Regat era negativă, fiind asociată cu fenomene precum corupția, politicianismul demagogic, „balcanismul” și „levantinismul” [Hrenciuc 2005: 64–65]. Mai curând s-a creat o barieră între cei veniți după 1918 și cei care locuiau aici deja.

Se impune și concluzia unor specialiști care au remarcat cotitura geopolitică a Bucovinei care a „părăsit” spațiul Europei centrale pentru a se regăsi în structurile unui stat din sud-estul continentului. Comunitățile etnice din Bucovina s-au deplasat dintr-o lume a valorilor liberale, a normelor conviețuirii pașnice în

echilibru, spre un spațiu al naționalismului, al intoleranței și al exceselor, în lipsa valorilor democratice moderne [Purici 2003: 124–125]. Din altă perspectivă, un specialist în istoria Bucovinei nota că după Unire provincia „își înceta existența administrativ-politică, rămânând ca reprezentare doar la nivelul mentalului colectiv, a cărei existență, în perioada austriacă, a fost mai mult sau mai puțin idealizată” [Olaru 2010: 265]. Dar aceste semne ale cotiturii au apărut odată cu distrugerea valorilor lumii liberale în întreaga Europă Centrală. Cu toate particularitățile sale, Bucovina nu a fost locul de baștină a extremismului, naționalismului, antisemitismului, intoleranței și xenofobiei. A fost doar un spațiu receptacol al acestor tare în care lumea europeană intrase. Bucovina nu era cu nimic mai puțin multiculturală și multilingvă decât fusese înainte. Nu a existat o separație evidentă între educația unui copil român, german, ucrainean. Nici măcar în școlile cu predare în limbile minorităților nu exista o separație totală. Era imposibil de găsit într-o școală germană un copil care să nu vorbească și o a doua limbă. Mulți părinți români sau ucraineni continuau să își trimită copii la școlile germane. Conviețuirea interetnică era favorizată de cunoașterea limbii celuilalt. Iar experiența românească a Bucovinei nu a reprezentat un pas înapoi, ci o îmbogățire a patrimoniului cultural comun.

În ciuda unor exemple care infirmă argumentația noastră, elita bucovineană a continuat să respire în aerul consensului și multiculturalității, manifestat în plan artistic, cultural, spiritual. Odată cu decăderea democrației și liberalismului în întreaga Europă centrală din anii '30, atmosfera toleranței în Bucovina s-a alterat. Fenomenul general care a favorizat ascensiunea extremismului, antisemitismului și intoleranței pe continent au cuprins și Bucovina care a fost marcată, prin masacre și vărsare de sânge, de cele două „ciume” ale secolului (Holocaustul și Gulagul). Distrugerea multiculturalității Bucovinei odată cu anii celui de la doilea război mondial este sinonimă cu dispariția unei experiențe istorice unice.

Bibliografie

- Alexa D., 2000, *Ion Nistor – dimensiunile personalității politice și culturale*, Rădăuți.
Brăileanu T., 1998, *Memorii. Statul și comunitatea morală*, ed. Dan Dungaciu, București.
Bruja R. F., 2010, *Obraz wspólnot etnicznych z Bukowiny w twórczości Traiana Brăileanu*, în: H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, Z. Kowalski (ed.), *Bukowina: integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła.
Bruja R. F., 2012, *Extrema dreaptă în Bucovina*, Târgoviște.
Diaconu M. A., 1999, *Mișcarea „Iconar”: literatură și politică în Bucovina anilor '30*, Iași.
Economu R., 1994, *Unirea Bucovinei*, București.
Gligor M., 2007, *Mircea Eliade: anii tulburi: 1932–1938*, București.
Hrenciuc D., 2005, *Continuitate și schimbare: integrarea minorităților naționale din Bucovina istorică în regatul României Mari (1918–1940)*, vol. I, *Perspectiva național-liberală (1918–1928)*, Rădăuți.

- Iancu C., 2000, *Evreii din România 1919–1938: de la emancipare la marginalizare*, București.
- van Istendael G., 2005, *In Brussels the word language has no singular*, în: W. Geels, J. Van der Velden (ed.), *How can one not be interested in Belgian history: war, language and consensus in Belgium since 1830*, Gent.
- Manuilă S., Georgescu D. C., 1937, *Populația României*, București.
- Melnyk A. (coord.), 1998, *Întâlniri bucovinene: tradițiile toleranței*, Cernăuți.
- Olaru M., 2010, *Bucovina – sfârșitul unui posibil Eden: ultimul act*, „Analele Bucovinei”, Anul 17, nr. 1.
- Purici Ș., 2003, *Românii și evreii din Bucovina 1918–1923: împreună sau separat?*, „Studia et Acta Historiae Iudaeorum Romaniae”, vol. 8.
- Scurtu I., Boar L. (coord.), 1995, *Minoritățile naționale din România 1918–1925*, București.
- Осадчук, С. Д. (ed.), 2005, *Буковина 1918–1940 рр.: зовнішні впливи та внутрішній розвиток (матеріали і документи)*, Чернівці.

Radu Florian Bruja

Language and consensus in Bukovina from the end of the 19th century to 1940

Summary

Talking about Habsburg Bukovina is talking about languages. Talking about languages is talking about peoples. According to the census from 1910, Bucovina was very multilingual, with inhabitants speaking Ukrainian, Romanian, German, Yiddish, Polish, Hungarian, Slovak, Italian, and Russian. In the interwar period census of 1930 the situation was the same. It did change in the Soviet period, which, however, is not the subject of this study.

In Czernovitz you could hear the usual Ukrainian, Romanian, German, Polish or Yiddish but in different colours and variations. In Bukovina thousands of people spoke numerous languages they had not really mastered. They picked up a few words and a few idioms, they mixed them with a couple of elements they remembered from their own. Many forgot other tongues, so that when they spoke they constantly shifted from one language to another. This way of speaking was characteristic of all people in Bukovina, the peasantry and the merchants, but also the teachers and the handicraftsmen and even the politicians. Czernovitz was a cosmopolitan city not only in the Austro-Hungarian period but also when it was part of Greater Romania. Language problems in Bukovina had always been solved with parliamentary, strictly democratic methods and without violence. There never was even a slightest possibility of a denationalization the likes of that enacted in Transylvania.

Legally, the Habsburg Bukovina region could not be governed against any of the language groups. To a considerable extent the languages were equal. While all acts of the regional Diet had to be published in German (in the interwar period – in Romanian), the elementary schools were always fully multilingual – offering education in German, Polish, Ukrainian and Romanian. When one of the language groups in the regional Diet or public services in Austria-Hungary or Romania deemed a measure discriminating, it had the right to block the parliamentary procedure. All this changed with the Soviet occupation.

Keywords:

language group, cosmopolitan, minorities, multilingual environment, boundary.

Cuvinte cheie:

grup lingvistic, cosmopolit, minorități, mediu multilingvistic, frontieră.

Сергій Гакман

Чернівецький регіональний центр
перепідготовки та підвищення кваліфікації
працівників органів державної влади,
органів місцевого самоврядування,
державних підприємств,
установ та організацій
hakman61@gmail.com

Етнорегіони на українсько-молдовсько-румунському прикордонні та забезпечення прав міноритарних громад у міжрегіональній взаємодії

Ethnic regions in the Ukrainian-Moldavian-Romanian borderland: ensuring the rights of minority communities in interregional cooperation

Ефективне вирішення сучасних суперечностей розвитку суспільства неможливе без урахування регіональних, етносоціальних, національних, культурних, релігійних особливостей тих етнічних спільнот, які проживають на території держави. Недооцінка або, взагалі, ігнорування таких особливостей зумовлює явну чи латентну загрозу міжетнічних конфліктів, що, у свою чергу, може призвести до ескалації політичної нестабільності в державі та загрози її територіальній цілісності. Саме тому набуває актуальності проблема вироблення адекватної та дієвої етнонаціональної політики як механізму державного регулювання міжетнічних відносин і забезпечення міжнаціональної злагоди в державі. Результативність такої політики безпосередньо залежить від того, наскільки ефективно налагоджено чітке й науково обґрунтоване управління етнонаціональними процесами в поліетнічному соціумі не тільки на загальнодержавному, а й на регіональному рівні, а також від того, наскільки забезпечується зусиллями держави та самих етнічних груп поєднання інтересів етнічних спільнот з інтересами титульної нації, інтересів регіонів з фундаментальними національними інтересами держави. За цих умов надзвичайно важливо досліджувати закономірності й тенденції етнополітичного розвитку регіонів, забезпечити пошук прин-

ципів, ідей, механізмів, норм та інститутів, здатних пом'якшити конфлікти і протиріччя, які виникають.

Етнічний чинник у прикордонних регіонах України, як і Республіки Молдова та Румунії, де зосереджена значна група міноритарних громад, поряд з іншими факторами, має велике значення для затвердження миру та соціально-політичної стабільності. Неврегульованість політико-правових, економічних, національно-культурних проблем розвитку окремих етносів стає підґрунтям їхньої невдоволеності становищем у країні. Для України та Республіки Молдова осмислення етнополітичних процесів на регіональному рівні є особливо важливим також з огляду на те, що об'єднання їх земель у сучасних кордонах завершилося зовсім недавно, трохи більше як півстоліття тому.

До того ж, сучасна Україна має складну регіональну структуру: українські регіони відрізняються один від одного не лише господарською та соціальною структурою, а й етнічним складом, суспільними настроями, відмінними зовнішніми орієнтаціями, специфічними етноконфесійними проблемами. Ці відмінності впливають на рівень консолідованості українського суспільства, на створення потенціалу для дезінтеграції. Небезпечним у цьому сенсі фактором є суспільно-політична криза, в якій перебуває Україна, починаючи з листопада 2013 р., посилена анексією Криму й воєнними діями на Донбасі. Вона супроводжується поширенням негативних етнонаціональних та етнорегіональних стереотипів взаємного сприйняття, зусиллями пропаганди щодо дегуманізації опонента.

Нові виклики вимагають від нас збільшення аналітичної уваги до цих факторів та їх складових. Серед таких факторів є міжетнічні відносини та державна етнополітика. Безумовно, інші фактори (як внутрішні, так і зовнішні) мають, на наше переконання, більший вплив на нинішню непросту ситуацію, проте ми вирішили обмежитись аналізом етнонаціональної ситуації на українсько-молдовсько-румунському прикордонні, стану міжетнічних відносин в етнорегіонах та пошуком ефективних взаємних кроків щодо гармонізації цих відносин та мінімізації впливу негативних стереотипів. У цьому у полягає мета нашого дослідження.

Концептуальна основа публікації ґрунтується на працях як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників І. Буркута, Я. Грицака, Ф. Гекмана, В. Євтуха, Г. Касьянова, О. Кривицької, А. Круглашова, О. Майбороди, І. Манолатія, П. Надолішнього, Е. Сміта, Є. Патраша, В. Фісанова, в яких розкриваються загальні принципи наукового аналізу проблем етнонаціональної політики та регіональні особливості їх вирішення.

Впровадження ефективної етнополітики на регіональному рівні на прикордонні не втрачає своєї актуальності і для дослідників, і для політиків європейських держав, адже забезпечення прав осіб, які належать до національних меншин, та гармонізація міжетнічних відносин є надзвичайно

важливими і в контексті загальних прав людини, і в контексті консолідації суспільства, і в контексті міждержавних відносин. Ще більш ефективною етнополітика стає тоді, коли проблеми забезпечення прав та можливостей осіб, які належать до національних меншин, вирішуються на дво- та багатосторонній основі. Держава походження меншини, прагнучи сприяти забезпеченню прав цієї етнічної групи в іншій державі, може реалізувати свою мету через укладання обопільної угоди з державою проживання, передбачивши в ній необхідні взаємні повноваження і зобов'язання.

Для дослідження обрані прикордонні території України, Республіки Молдова та Румунії, які мають досить складне історичне минуле, пов'язане з перебуванням або в цілому, або окремими землями, у складі різних держав. Досить цікавою в цьому контексті є, наприклад, Буковина, північна частина якої входить до складу України, а південна частина – до Румунії. На рівень її поліетнічності та полікультурності суттєво вплинула досить драматична історія перебування краю (в цілому або окремими землями) у складі різних держав. Проте найбільш драматичною вона була у ХХ столітті. Тільки її північна частина впродовж минулого століття принаймні кілька разів змінювала свою державну приналежність. Не випадково сучасний український історик В.Фісанов назвав її «блукаючою геополітичною точкою» [Фісанов 1997: 88]. Те ж саме можна сказати й про історичну Бессарабію, більша частина якої належить Республіці Молдова, проте її північні й південні райони входять до складу України.

Більшість адміністративно-територіальних одиниць на українсько-молдовсько-румунському прикордонні входять до складу єврорегіонів «Верхній Прут», «Нижній Дунай» та «Сірет – Прут – Ністру». Тут варто згадати й про мотивацію створення перших двох єврорегіонів. Зокрема, румунські дипломати, виходячи з факту існування в Україні значної румунської етнічної групи, вирішили використати інститут єврорегіонів як інструмент захисту прав представників румунської меншини, ініціювавши включення в текст українсько-румунського базового політичного договору пункту про створення двох єврорегіонів «Верхній Прут» та «Нижній Дунай». Договір створив юридичні підвалини цьому виду транскордонного співробітництва з тим, щоби згодом конкретні, специфічні елементи були встановлені на рівні місцевих громад та властей, але при підтримці й допомозі центральних органів влади [Договір... 1997; Aurescu 1998: 41].

Території Єврорегіону «Верхній Прут» є поліетнічними, багатомовними і мають власні традиції розвитку міжетнічних відносин. У контексті фізичної присутності румуномовного населення в Україні та української етнічної групи в Республіці Молдова та Румунії, картина відрізняється кількісним складом вказаної категорії осіб, компактністю проживання, рівнем активності, а також різними підходами державних органів у питаннях задоволення національно-культурних потреб.

Спільним для цих територій є те, що впродовж століть вони були населені різними етносами й відносини між ними будувалися, більшою мірою, на принципах взаємної поваги та характеризувалися стабільністю [Буркут, Ярмистий 2004: 87–95]. Згідно з твердженнями сучасного українського дослідника І. Буркута, в етнічних взаєминах в регіоні протягом довгого історичного періоду переважали позитивні фактори. Предки слов'яномовного та румуномовного населення субрегіону сповідували православ'я, тому між ними не існувало міжконфесійних суперечностей, які нерідко провокують етнонаціональні конфлікти [Буркут 2004: 333].

Особливими традиціями толерантності славилася Буковина. Вони базувалися, серед іншого, і на відсутності жорсткої конкуренції між найбільшими етнічними групами, оскільки в період середньовіччя етнічність поступалася своїм значенням принципам спільної релігії, а найбільші етнічні групи – слов'яни та представники романської групи – належали саме до тієї ж самої релігії, тому рівень можливої конфліктності значно зменшувався. Досить близьким і схожим був спосіб виробництва, а також економічна взаємозалежність. Навіть конкурентність на Буковині стала підґрунтям для порозуміння. Населення Буковини знаходилося у постійних контактах різного характеру та рівнів, а, як відомо, найбільш складні відносини складаються у взаєминах між групами, які рідко контактують. Для Буковини був характерним білінгвізм або навіть полілінгвізм. Хоча міфи стверджують, що будь-який селянин на Буковині володів кількома мовами, проте, ми повинні визнати, що – лише на побутовому рівні (або володіння певним запасом слів, необхідними для вирішення нагальних життєвих проблем).

Така толерантність та взаєморозуміння, доповнені поліетнічною свідомістю, могли існувати лише у стабільній громадсько-політичній системі, й порушення рівноваги в умовах Першої світової війни потім неминуче призвело до зникнення традиційного «буковинізму». Саме тому ця толерантність була сформована в той час, коли стабільність регіону забезпечувала Австрійська імперія, після долучення до якої буковинські землі майже півтора століття прожили в мирі [Буркут, Ярмистий 2004: 87–88].

Проте ця толерантність все ж була ситуативною. Вона значно зменшувалася в період формування націй, коли ставало питання про необхідність ділити території, й особливо гострою була в період соціальних катаклізмів – війн. Адже, хоча це і не стало масовим явищем, все ж населення краю брало участь у погромах міжвоєнного періоду, початкового етапу Другої світової війни. Варто сказати, що однією з причин, які не дозволили перетворити це явище на масове, було різке засудження погромів з боку священиків Буковини, незалежно від конфесійної приналежності.

Українська дослідниця О. Кривицька, визнаючи чинники національної толерантності й ідентичності через регіональну специфікацію, зауважує, що той факт, що українці мешкали на землях, які входили до складу інших

держав, сформував толерантність як одну з їх основних рис. Вона разом із терпимістю була елементом самозахисту в умовах відсутності держави. На думку І. Манолатія, суттєвим висновком дослідниці є твердження, що міжетнічна толерантність з'явилася також під впливом того, що для українців найважливішою цінністю була земля, водночас він же звернув увагу на те, що боротьба етнонаціональних спільнот західноукраїнських земель за дефіцитні ресурси (землю) теж видавалася їм чи не найважливішою [Кривицька 2007: 74]. Можна погодитися з автором, додаючи при цьому, що і велика кількість румуномовного населення в період формування «буковинської толерантності» також жила за межами своєї етнічної держави. Традиційна толерантність населення регіону вимагала вироблення такої моделі співжиття, яка дозволяла залагоджувати неминучі проблеми прийнятними для всіх сторін методами.

Нам здається, що великою мірою ці тенденції були характерні й для бесарабських земель, які входять до складу Республіки Молдова та України, і для земель історичної Молдови, землі яких, розділені р. Прут, входять до складу Республіки Молдова та Румунії, і для земель Мармарошини (Марамуреша), землі якої розділені р. Тиса між Україною та Румунією. Прикордонні території трьох країн, як і інших держав сучасної Європи, характеризуються не тільки культурним розмаїттям і загальною історією своїх народів, а й великою кількістю змін кордонів, які розділяють регіони, етнічні групи, і досить часто – спільну ідентичність. Вони, хто більшою, хто меншою мірою, представляють у своєму складі етнічні групи, які мають за лінією кордону «історичну Батьківщину», де основна частина їх етносу виступає в якості титульної нації [Мошняга 2000: 160]. Лібералізація міжнародних відносин відкрила для ряду меншин можливість для контактів з історичною батьківщиною, що поставило перед етнічною групою проблему лояльності. Виникає феномен подвійної лояльності окремих національних меншин. Такий етнопсихологічний феномен не перешкоджає національній інтеграції за умов дружніх відносин країни громадянства з країною походження етнічної групи, але суттєво заважає цьому процесу, коли ці відносини ускладнюються [Майборода б.д.].

Взагалі прикордонні території України, Республіки Молдова та Румунії, які водночас є членами єврорегіонів, можна віднести за своїми характеристиками і до етнорегіонів, визначення яких було здійснене сучасним українським дослідником П. Надолішнім як

відповідна територія, яка за сукупністю взаємозв'язаних етнічних елементів, характером та інтенсивністю етнічних процесів відрізняється від інших територій і може виступати як окремий (самостійний) об'єкт державної етнонаціональної політики [Надолішній 1999: 149–150].

Тобто, на його думку, це простір концентрованого вияву етнонаціонального фактору. При цьому етнорегіональний хіатус (розрив, стрибок у низці

ознак) визначається ступенем інтенсивності міжетнічних і етнополітичних процесів на основі не формальних, а якісних проблемних показників, до яких слід віднести рівень етнонаціональної самоорганізації, етнокультурну і етнополітичну мобілізованість, демографічну поведінку етнічних спільнот, ступінь міжетнічної толерантності та ін. [Надолішній 1999: 149–150].

Спільним для цих суб'єктів є те, що тут проживають, причому компактно, національні меншини, які є не діаспорним, а автохтонним населенням. На певних ділянках вони складають єдиний етнічний масив по обидва боки державного кордону, з одного боку кордону – в якості національної меншини, з іншого – в якості титульної нації.

На прикордонних територіях України, а також у Республіці Молдова продовжується досить складний процес етнокультурної самоідентифікації й етнічного розмежування молдавської та румунської націй. Якщо говорити про Україну, наприклад, то тут румуномовне населення є досить чисельним і налічує, якщо рахувати разом осіб, які під час перепису населення назвали себе румунами, і тих, що назвали себе молдованами, майже 410 тис. осіб, значно випереджаючи, таким чином, за чисельністю навіть білорусів, які посідають третє місце після українців та росіян¹. Говорячи про цей складний і болючий процес, слід зазначити, що, маючи спільні традиції, літературну мову, літературних класиків та ін., внаслідок складних геополітичних змін XVIII–XX ст. румунська та молдавська мови розвивалися у різних геополітичних просторах, що суттєво вплинуло на їх подальшу самоідентифікацію. Водночас, як в Республіці Молдова, так і в Україні (більшою мірою на півдні Бессарабії) триває дискусія щодо спільності/відмінності румунської та молдавської мови [Damian 2011; Vakulovski 2011; Stati, Grosu 2013]. Румунські дослідники, як і більшість науковців України, вважають це єдиною мовою, навіть якщо місцеве населення використовує різні говірки, наприклад, в Україні – молдавську, північно-східну мунтенську, північно-буковинську та мармароську [Marin 2000: 42]. Проте цю дискусію ми залишаємо за межами нашого дослідження.

Варто зазначити, що як Україна, так і Республіка Молдова переживають процес формування політичної нації. І цей процес, якщо розглядати його як трансформацію етнічно-культурного співтовариства в політичне, є досить складним і неоднозначним. Сучасний український дослідник Я. Грицак приводить цікаву гіпотезу, відповідно до якої, у новостворених державах вибір концепції національної ідентичності (етнічної чи політичної) залежить від типу еліти, що приходить до влади. Якщо це культурницька еліта, вона має схильність вибирати етнічну концепцію. Політичній концепції нації віддають перевагу адміністративні еліти. Особливістю України є те, що в її випадку обидва типи місцевих еліт зробили вибір на користь політичної

¹ Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 р. (за даними Держкомстату України): [Popescu 2009: 272].

концепції нації. На нашу думку, ця гіпотеза є досить привабливою з погляду її аналітичної комфортності, проте вона може привести до надмірних спрощень, не говорячи вже про спірний характер твердження щодо однозначного вибору еліт [Касьянов 1999: 40–41]. Можна припустити, що на практиці сучасні українські еліти віддають належне як «етнічній», так і «політичній» концепції нації, намагаючись збалансувати їх, оскільки вибір на користь лише однієї з них ставить під загрозу політичну стабільність і територіальну цілісність держави, і, відповідно, – домінантні позиції цих еліт.

У контексті дискусії щодо самовизначення румунів і молдован, необхідно згадати про відмінність етносу і нації. За твердженнями класиків радянської етнології Ю. Бромлей та В. Козлова, етнос є особливим видом соціального групування людей, який утворився історично, особливою формою їхнього колективного існування. Така спільнота складається й розвивається природно історичним шляхом, не залежить від окремих людей, які до неї входять, і здатна до стійкого багатовікового існування за рахунок самовідтворення [Бромлей, Козлов 1987: 5]. Серед основних якісних характеристик етносу виділяють мову, специфічні елементи матеріальної та духовної культури (звичаї, обряди, норми поведінки), релігію, самосвідомість. При цьому важливим моментом у диференціації понять «етнос» та «нація», на думку українського вченого В. Євтуха, є те, що етнос може існувати як компактно (в межах однієї території), так і дисперсно, розсіяно по різних територіях, зберігаючи довгий час свої основні якісні характеристики.

Стосовно поняття «нація», Е. Сміт дає визначення нації як «сукупності людей, що має власну назву, спільну історичну територію, спільні міфи й історичну пам'ять, масову суспільну культуру, спільну економіку й однакові для всіх членів юридичні права й обов'язки» [Сміт 1994: 51]. З точки зору сучасного українського дослідника Г. Касьянова, «універсальне» визначення нації як людського співтовариства, якщо воно претендує на повну змістовність, може містити в собі як мінімум мовні, культурні, територіальні, економічні, соціальні, психологічні, соціально-психологічні і політичні характеристики. При цьому він відзначає, що жодна з цих характеристик не може претендувати на домінантну роль, отже, універсальна, «вичерпна» дефініція нації неможлива, оскільки в реальності не існує якоїсь «ідеальної нації» у вигляді абсолютного феномена, даності, незалежно від нашого сприйняття «об'єктивної реальності» [Касьянов 1999: 39–41].

В етнічному сенсі, націю, в основному, трактують як людську спільність, яка базується на культурних, психологічних характеристиках і для якої обов'язковим є спільна свідомість, в основі котрої лежить спільне походження. Для цієї спільноти однією з основних ознак є те, що вона існує в межах однієї території, тобто спільна територія виступає тут найпершим необхідним атрибутом [Євтух 1994: 17–18]. Для конституювання нації недостатньо одного почуття етнічної спільності. На думку відомого вченого

Ф. Гекманна, «нація – етнічний колектив, який має спільну політичну свідомість, а в політичному плані зорганізований у формі національної держави» [Hesckmann 1992: 57]. В. Євтух навіть припускає, що поняття «етнос» є значно ширшим, ніж поняття «нація» не за чисто своєю смисловою парадигмою; воно не автоматично включає в себе поняття «нація», а за можливостями охоплення всіх видів людських спільнот, оскільки не кожний етнос, складаючи основу нації, стає такою [Євтух 1994: 17–18].

У контексті самовизначення румунів і молдован можна навіть припустити, що мова може йти про дві політичні нації, які утворилися на базі спільного етносу (безумовно, це можна вважати робочою гіпотезою для фундаментального дослідження), і процес самоідентифікації та розмежування між ними ще триває.

Про те, що цей процес триває, свідчить і динаміка зміни чисельності румунів та молдован. Так, порівнюючи перепис 1989 р. та перепис 2001 р., можна помітити, що кількість осіб в Україні, які визнали себе румунами збільшилася, складаючи порівняно з 1989 р. 112%, а тих, хто визнав себе молдованами, – зменшилася, складаючи відповідно 79,7%. Особливо помітна ця динаміка у Чернівецькій області, де у порівнянні з 1989 р. румуни склали 114,2%, а молдовани 79,5%². І це, на нашу думку, відбувається, більшою мірою, саме завдяки продовженню процесу самоідентифікації.

У цьому контексті зазначимо, що проблема меншин та ставлення до самоназв «румун/молдованин» упродовж усього посткомуністичного періоду були постійними предметами дискусій і навіть суперечок у порядку денному двосторонніх відносин Румунія – Україна та Румунія – Республіка Молдова. Науковці та політичні діячі трьох країн мають зовсім різні підходи до цієї проблеми.

Український істеблішмент вважає, що оскільки за законами України кожний громадянин сам визначає свою приналежність до тієї або іншої етнічної групи, особи, які визнають себе «молдованами», саме такими визнаються й українською владою.

Румунський істеблішмент не визнає існування молдавської нації. Глобальним «молдованин» вони вважають не приналежністю до певного етносу або політичної нації, а приналежністю до регіону проживання. Навіть діяльність створеної (у відповідності до статті 13 Договору про добросусідство і співробітництво між Румунією та Україною³) Українсько-румунської міжурядової комісії з питань забезпечення прав осіб, які належать до національних меншин, була припинена у 2010 р. за ініціативи офіційного Бухаресту, який заявив про припинення співпраці в рамках комісії, звинувативши українську

² Про кількість та склад населення України за підсумками Всеукраїнського перепису населення 2001 р.; [Popescu 2009: 272].

³ Договір про відносини добросусідства і співробітництва між Україною і Румунією.

владу в порушенні прав румунської меншини та у просуванні молдовенізму в її середовищі [Racheu 2013].

Науковці та політичні діячі Республіки Молдова також розділяються на два табори в залежності від симпатій до Румунії або до Росії.

Представники румуномовної етнічної еліти вважають, що Українська держава повинна віднайти прийнятну форму для офіційного визнання національної, мовної та культурної ідентичності румунів і молдован, посиляючись на те, що в низці документів, які були підписані Республікою Молдова та Румунією у період 1991–2001 рр., визнається ідентичність цих двох груп громадян. Наприклад, у міжурядовій угоді про співробітництво в галузі освіти, науки і культури від 20 березня 1993 р., говориться про румунську/молдавську ідентичність (ст. 2, 14) [Патраш 2002: 322]. На їх думку, теоретичне й практичне офіційне визнання етнічної ідентичності румунів і молдован відповідало б також положенням пункту «в» ст. 1 Рекомендації Ради Європи 1201 (1993)⁴, яку в українсько-румунській базовій угоді сторони зобов'язалися виконувати [Договір... 1997]. Ми частково згодні з такою постановкою питання, за умови, що буде визнано ідентичність цих груп, а не відсутність права на існування однієї з них, не відбуватимуться спроби протиставляти одну етнічну групу іншій, а сам процес визнання відбуватиметься в дусі надзвичайної толерантності, взявши за лозунг слова старої народної пісні, які були винесені згаданим українським дослідником П. Надолішним в епіграф своєї монографії: «будуймо храм терпляче, без надриву».

О. Кривицька стверджує, що національно-етнічна диференціація й ідентичність є соціальною реальністю, але такою, що не лишається сталою, адже національні почуття, що єднують людей у певні групи, амбівалентні. У контексті пострадянської етнічної ідентифікації інтенсивність цих почуттів, з одного боку, багато в чому залежить від політики, ступеня її відкритості стосовно інших народів, а з іншого – від міри концентрації уваги на власних проблемах та пошуках зовнішнього ворога, який нібито несе відповідальність за негаразди певної соціальної спільноти [Кривицька 2003: 43].

Відомим є те, що нація існує тоді і доти, коли й доки зберігається національна самосвідомість її членів. Самосвідомість політичної нації, як правило, функціонує на двох рівнях – загальнонаціональному та етногруповому. Якщо для представників титульної нації (в Україні, наприклад – етнічних українців) немає проблем із поєднанням цих двох рівнів, то для деяких етносів такі проблеми існують. Тим самим унеможливорюється пріоритет загальнонаціональної ідентичності над груповою, що є обов'язковим для по-

⁴ Adunarea Parlamentară a Consiliului Europei. Recomandarea 1201 (1993) privind un protocol adițional la Convenția europeană a drepturilor omului, privind drepturile minorităților naționale [див. Patraș 1999: 256–260].

літичної нації. З цими проблемами зіткнулися практично всі нові держави, які утворилися на пострадянському просторі.

Існує, і в останній період вимагає більшої уваги з боку української етнополітики, проблема вивчення настроїв і політичного орієнтування етнічних росіян в Україні та в Республіці Молдова. Ця етнічна група неоднорідна у своїй уяві стосовно долі нових незалежних держав, їх відносин із зовнішнім світом та свого статусу у новій етносоціальній та політичній системі країни. Цій етнічній групі довелося пережити доволі різку зміну свого статусу з привілейованої, пануючої до ролі, хоча і найбільшої, проте етнічної меншини.

Наприклад, така рольова трансформація у багатьох росіян в Україні викликала серйозну драматичну психоемоційну напругу, вимагаючи від них вибору власної позиції щодо української державності та зусиль щодо пошуку адекватного місця в ній. Сучасний український дослідник А. Круглашов відзначає дві тенденції цієї етнічної групи. Перша з них демонструє початок готовності певної її частини до зміни ідентичності з російської на українську. Друга тенденція свідчить про відсутність внутрішніх передумов до самоізоляції росіян, що виступає певним свідченням адекватної політики української держави щодо меншин у цілому та до росіян зокрема. Ці дві тенденції демонструють, що незважаючи на те, що до цього часу не розроблена концепція української етнополітики, в самій країні представники етнонаціональних меншин не є об'єктом етнічної дискримінації або порушень індивідуальних чи колективних прав. І тому вони обґрунтовано не бачать в українській державі свого опонента [Круглашов 2014: 88].

До цього додалася ще й проблема внутрішньо переміщених осіб, яка виникла внаслідок анексії Криму Російською Федерацією та збройним конфліктом на Сході України. Рятуючись від переслідувань та від воєнних дій близько мільйона громадян переселилося в інші регіони України, в тому числі в Чернівецьку область.

Ця ситуація оголила низку не тільки соціально-правових, а й психологічних проблем, пов'язаних з адаптацією переселених осіб до нового місця проживання, нових місцевих звичаїв та традицій, іноді й до нового мовного середовища. Водночас виникла необхідність створення сприятливого середовища для прийняття «чужинців» місцевими жителями, надання їм соціально-економічної підтримки з боку органів місцевої влади, а також подолання міжетнічних і міжрегіональних негативних стереотипів взаємного сприйняття.

Неоднозначною й досить складною є лінгвістична ситуація в Україні. При цьому складною вона стала внаслідок прийняття 3 липня 2012 р. Верховною Радою, за ініціативою народних депутатів В. Колесниченка та С. Ківалова, Закону України «Про засади державної мовної політики» [Закон... 2012], який містить багато протиріч, є політично спекулятивним. За-

кон стосувався регулювання засад використання державної та регіональних мов і був спрямованим перш за все на посилення російської мови, яка за низкою показників свого розвитку не підпадала під дію європейських норм Хартії і не потребувала захисту на території України [Решетнік 2013]. Закон не створив управлінських механізмів і не надав достатнього фінансування для розвитку інших мов національних громад України в якості регіональних мов. Він, не задовольнивши запити і потреби низки етнонаціональних груп, викликав фрустраційні ефекти у багатьох українців і породив гарячі дискусії в суспільно-політичному житті країни [Круглашов 2014: 90]. Замість того, щоб стояти на захисті малих громад носіїв мов, що зникають, цим законом допускається ще більше ущемлення за рахунок використання саме російської мови. Також квотний принцип визнання мови регіональною, який не сприяє захисту прав носіїв мов, що зникають, розвиткові системи освіти цією мовою, виявився ще й декларативним. Наприклад, Ізмаїльська міська рада Одеської області відмовилася визнавати болгарську мову як регіональну, незважаючи на те, що питома вага його носіїв складає більше 10 % регіону [Кондратенко 2014: 96]. У Чернівецькій області навіть не згадували про можливість визнання румунської мови як регіональної, хоча відсоток осіб, які є носіями цієї мови в лінгвістичній структурі регіону, є набагато більшим, ніж необхідно для цього. У деяких районах та населених пунктах були прийняті відповідні рішення, але це не мало жодного наслідку для практичного використання румунської мови як регіональної. Жодного документа цією мовою не з'явилося. Проте недоліки цього закону не виправдовують поспішність, з якою Верховна Рада намагалася наприкінці лютого 2014 р. прийняти рішення про відміну його дії. І все ж для Чернівецької області лінгвістична ситуація є стабільно позитивною.

Для прикордонних територій трьох країн основне завдання в етнонаціональній царині полягає у виробленні механізмів забезпечення прав меншин, які б відповідали вимогам часу. Здатність вирішувати на практиці проблеми національних меншин прямо пов'язана з демократизацією тієї чи іншої країни. У контексті забезпечення прав осіб, які належать до національних меншин, та українсько-молдовсько-румунських міждержавних відносин особливе значення має політика держави щодо освіти цих громадян. Побудовану за досить тривалий період часу систему освіти іноді нелегко коригувати заради групи мовної меншини. Не меншу роль відіграє також історія ставлення до мови та освіти. Непереборними перешкодами на шляху до задоволення потреб етнічних груп у вивченні рідної мови в процесі навчання можуть стати, наприклад, незмінні адміністративні традиції.

І все ж основною ланкою в освітній сфері національних меншин є базові навчальні заклади, в яких ведеться навчання мовою національної меншини або хоча б рідна мова вивчається як предмет. Використання мов у навчальних курсах умовно можна кваліфікувати наступним чином: мова меншини

не викладається взагалі; мова меншини викладається як предмет, а домінуюча мова (державна мова) – як засіб навчання; і мова меншин і домінуюча мова викладаються як засоби навчання; мова меншин викладається як засіб навчання, а домінуюча мова – як предмет. Весь цей спектр характерний для систем освіти України, Республіки Молдова та Румунії. Необхідно з'ясувати лише, яка з цих категорій і якою мірою характеризує освіту національних меншин в тій чи іншій країні.

Динаміка розвитку освіти національних меншин України та Республіки Молдова має багато спільного. У період перебування у складі СРСР в їхніх регіонах існували національні школи. У цих школах поряд з тим, що більшість предметів у них викладалася національною мовою, особлива увага приділялася російській мові. У російських же школах в якості навчальних предметів вивчалися мова та література титульної нації республіки. Якщо в Молдові існували лише школи з молдавською та російською мовами навчання, в Україні, окрім шкіл з російською та українською мовами навчання, існували школи, в яких навчання відбувалося мовами й інших національних меншин. У цих школах викладалася рідна мова, російська та одна з європейських мов (в якості іноземної). При цьому мова титульної нації республіки не вивчалася. Після розпаду СРСР і здобуття Україною незалежності це вилилося в серйозну проблему для випускників цих шкіл, оскільки вони не володіли на необхідному рівні новою державною мовою, а їх шанси на повноцінну інтеграцію і самовираз істотно зменшувалися. Тому в пострадянському періоді одним із найбільш важливих завдань цих шкіл стала організація якісного вивчення української мови. Іншим, не менш важливим завданням, є організація освіти рідною мовою (або хоча б вивчення рідної мови і національних традицій) для тих меншин, які не мали своєї національної школи. Це стосується повною мірою національних меншин Молдови, оскільки в республіці існували, як ми вже зазначали, лише школи з молдавською та російською мовами навчання. Зараз започаткована мережа шкіл, у яких вивчається також гагаузька, українська та болгарська мови [Гакман 2005: 89–97].

В Україні такі ж процеси охопили населені пункти з особами, які належать до національних меншин, що проживають некомпактно в регіоні. Мережа навчальних закладів України формується з урахуванням освітніх запитів та національного складу населення. Наприклад, у Чернівецькій області в 2014–2015 навчальному році функціонують 434 загальноосвітні навчальні заклади (в т. ч. 20 гімназій, 14 ліцеїв), з яких: з українською мовою навчання – 349 (в т. ч. 17 гімназій, 11 ліцеїв) в них учнів 80 733; з румунською – 66 (в т. ч. 2 гімназії, 2 ліцеї) в них учнів 11 420; з російською – 1, в ній 142 учні; змішані – 18, у т. ч. з румунською та українською 17 (в т. ч. 1 гімназія, 1 ліцей), в них учнів 4055, з російською та українською мовами – 1,

в ній 479 учнів. Також у багатьох школах міноритарні мови викладаються як предмет⁵.

Стосовно освіти в Румунії, слід зазначити, що у першому десятилітті після Другої світової війни було відкрито велику кількість шкіл для національних меншин, в т. ч. для української. Проте в період диктатури Чаушеску майже всі вони були закриті. Після грудневих подій 1989 р. ситуація в цій області, хоча і повільно, але почала виправлятися. За посткомуністичні роки було відновлено викладання рідної мови, зокрема української, в багатьох населених пунктах країни. У 1997 р. в м. Сігету Мармаціей був відкритий український ліцей, у якому близько 70% предметів викладаються українською мовою. За офіційними даними (хоча і не зовсім свіжими), українською мовою навчаються діти в 15 установах (7 дошкільних установ, 4 початкові школи, на відповідних відділеннях у двох гімназіях і двох ліцеях). При цьому слід зазначити, що українською мовою викладаються лише кілька предметів. Отримати ж освіту рідною мовою, як основною мовою навчання, в Румунії можуть лише етнічні угорці [Гакман 2004: 458–465]. Безумовно, ця шкільна мережа не вдовольняє усі потреби українських громад Румунії на освіту, проте, якщо проаналізувати цей стан у порівнянні з відправною точкою, прослідковується позитивна динаміка [Пурич 2004: 158].

У зв'язку з цим потребують нового прочитання Гаазькі рекомендації стосовно прав національних меншин на освіту, прийняті під егідою ОБСЄ в жовтні 1996 р., де вже в першому пункті після твердження, що право осіб, які належать до національних меншин, на збереження своєї самобутності «може бути повністю реалізовано тільки тоді, коли вони добре оволодіють рідною мовою у процесі навчання», зроблено важливу приписку: «Разом з тим особи, які належать до національних меншин, зобов'язані інтегруватися в більш широке суспільство держави через належне володіння державною мовою» [*Convenția-cadru...* 2000: 175]. Із цього випливає й основна вимога сучасного світу щодо організації середньої освіти національних меншин – двомовне навчання. У цьому випадку підходить типу «занурення», коли викладання ведеться виключно державною мовою, та за яким діти осіб, які належать до національних меншин, повністю інтегровані в класи із дітьми титульної нації, а також освіта в так званих сегрегованих школах, у яких викладання здійснюється виключно рідною мовою меншини, не відповідають міжнародним нормам і є неприпустимими.

Еволюція суспільних процесів у наших країнах, в тому числі в контексті європейської інтеграції, висуває нові вимоги, які ефективніше можна вирішувати через міжрегіональну, у т. ч. транскордонну співпрацю. Починаючи з 2007 р. завдяки Європейському інструменту сусідства та партнер-

⁵ Поточний архів Департаменту освіти і науки Чернівецької обласної державної адміністрації (16.12.2014 р.).

ства (ЄІСП) можна відзначити зростаючий темп транскордонної співпраці адміністративно-територіальних одиниць України, Республіки Молдова та Румунії на рівні проектної діяльності і, як наслідок, відносно швидкий темп коригування та європеїзації менталітету акторів, які докладають зусиль до міжрегіонального співробітництва [Прокопенко 2008: 132].

Наприклад, в рамках Програми сусідства PHARE CBC Румунія – Україна на 2004–2006 було впроваджено 147 транскордонних проектів⁶, найбільша кількість яких була реалізована аплікатами із Сучавського повіту спільно зі своїми партнерами з Чернівецької області [Ротар 2010].

Паралельно з програмами PHARE CBC, аплікантами яких, у контексті нашого дослідження, могли бути лише представники Румунії (фінансування розповсюджувалося також виключно на румунську сторону), розгорталася програма TACIS CBC, яка була менш тривалою за часом та менш гнучкою в плані фінансування [Гакман 2004: 396].

Згодом була започаткована спільна операційна програма «Україна-Румунія-Республіка Молдова» 2007–2013, особливістю якої стала відсутність при їх впровадженні щорічних програм дій та уніфіковані процедури для всіх країн-учасниць (фінансування, звітність тощо)⁷.

Для міжетнічних, міжрегіональних відносин та для подолання негативних стереотипів взаємного сприйняття велике значення мали проекти, спрямовані на розширення й укріплення туристичного сектору, та заходи малих проектів пріоритету «Від людини до людини».

Проекти транскордонного впливу в трьох країнах також здійснюються за мережевою Програмою Схід-Схід: партнерство без кордонів Міжнародного фонду «Відродження», Фонду «Сорос Молдова» та Фонду «Сорос-Румунія» та інші програми міжнародних фондів, посольств, приватних осіб. При цьому найбільш вдалими, на наш погляд, були проекти гуманітарного напрямку. У ході реалізації одного з проектів представники інститутів громадянського суспільства прикордонних регіонів трьох країн створили Транскордонну платформу неурядових організацій із міжрегіонального співробітництва, націлену на посилення рівня співпраці, впливу громадськості на процес підзвітності та прозорості влади, сприяння сталому розвитку регіонів та громад.

Отже, аналіз існуючої ситуації та проблем у галузі етнонаціональної політики та міжетнічних відносин на прикордонні України, Республіки Молдова та Румунії говорить про те, що владними структурами та інститутами громадянського суспільства здійснюються важливі кроки щодо задоволення

⁶ Programul de Vecinătate România – Ucraina 2004–2006, Prezentarea Biuroului Regional pentru Cooperare Transfrontalieră Suceava.

⁷ Programul Operațional Comun România – Ucraina – Moldova 2007–2013, Prezentarea Biuroului Regional pentru Cooperare Transfrontalieră Suceava.

прав осіб, які належать до національних меншин, та гармонізації міжетнічних відносин, в т. ч. в освітній галузі. З метою підвищення ефективності розв'язання різного роду проблем у цій сфері суспільного життя автор висуває до обговорення наступні пропозиції:

- Ініціювати створення науково-творчого колективу з представників різних країн для вироблення спільних підходів, критеріїв оцінки стану та перспектив розвитку етнонаціональних меншин, спільного інструментарію моніторингу й наукового аналізу етнокультурного розвитку відповідних територій і регіонів (варто було б заручитися організаційною й ресурсною підтримкою змішаних міжурядових комісій, наприклад, Змішаної міжурядової українсько-румунської комісії з питань забезпечення прав осіб, які належать до національних меншин, а також керівництва прикордонних адміністративно-територіальних одиниць трьох країн).
- Ініціювати підтримку владними структурами України та сусідніх країн заходів, націлених на розвиток народної дипломатії. У цьому контексті, сприймаючи представників національних меншин як партнерів у політичному діалозі, не тільки для консолідації внутрішньої демократії держави, а і як фактор європейської інтеграції, запропонувати організацію підготовки кадрів для цієї діяльності, для чого створити загальні курси лідерів неурядових організацій, у першу чергу – керівників національно-культурних суспільств із питань вивчення культури, традицій, дипломатичного етикету.
- У прикордонних двомовних населених пунктах суміжних країн, де традиційні пропозиції школи не повністю відповідають ситуації, внаслідок чого навчання дітей веде до уніфікації та до відмови від іншої культури (іноді навіть власної), в контексті європейських інтеграційних процесів, з метою подолання забобонів та негативних стереотипів відносно меншин, реалізації щирого спілкування, яке ґрунтується на повазі до цінностей інших, на наш погляд, необхідно втілювати в освітній сфері міжкультурне виховання, створювати міжкультурні інформаційні центри, міжкультурні кабінети. Відкритість до культур, історії, ремесел, традицій, сформована відповідними шкільними програмами, підручниками, дидактичними матеріалами, сприятиме не тільки внутрішній стабільності, а й створенню позитивного іміджу країни.
- Для подолання фальсифікацій, пов'язаних з історією міжетнічних відносин в регіоні, негативних стереотипів взаємного сприйняття, створити комісію з числа науковців та освітян, метою якої буде написання та видання узгоджених текстів підручників історії для учбових закладів прикордонних регіонів по різні боки кордону, в першу чергу – для загально-освітніх шкіл.
- Домагатися від керівництва адміністративно-територіальних одиниць членів єврорегіонів підтримки участі в транскордонній співпраці не-

- урядових організацій, забезпечивши їхнє представництво у всіх робочих органах євро регіонів.
- Доцільно забезпечити достатній рівень етнічного представництва в органах влади, що зумовлено специфікою регулювання етносоціальних процесів, міжетнічних відносин та необхідністю забезпечення довіри поліетнічного суспільства до представників влади, а відтак і до держави. Наявність на державній службі фахівців, які здатні розуміти сутнісні потреби етнічних спільнот того чи іншого регіону, в поєднанні зі створенням етнічних дорадчо-консультативних органів, виконуватиме певну захисну роль, сприятиме легітимації державної влади й об'єктивації державного управління.
 - Протидіяти будь-яким спробам використання національних меншин у якості фактору тиску на сусідню державу.

Бібліографія

- Бромлей Ю., Козлов В., 1987, *Этносы и этнические процессы как предмет исследования: этнические процессы в современном мире*, Москва.
- Буркут І., 2004, *Регіональні традиції міжетнічного спілкування і перспективи подолання негативних етностереотипів*, в: А. Круглашов, К. Андервальд, Г. Валентин (ред.), *Етнічні взаємини на території Євровеїону «Верхній Прут»: матеріали Міжнародної наукової конференції, Буковинський політологічний центр та Карінтійський інститут національних меншин, Чернівці*.
- Буркут І., Ярмистий М., 2004, *Динаміка міжетнічних відносин в Чернівецькій області на сучасному етапі (за матеріалами соціологічних опитувань та періодичної преси 2002–2003 років)*, «Буковинський журнал», № 1.
- Гакман С., 2004, *Організація освіти національних меншин у поліетнічних регіонах (на прикладі Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії)*, «Вісник Національної академії державного управління при Президентів України», № 3.
- Гакман С., 2005, *Организация образования национальных меньшинств в полиэтнических регионах Украины, Республики Молдова и Румынии в контексте европейской интеграции*, в: С. Гакман, *Educație multiculturală*, Chișinău.
- Гакман С., 2011, *Гуманітарні аспекти українсько-молдовсько-румунської транскордонної проектної діяльності*, в: А. М. Круглашов (ред.), *Україна – Румунія – Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти у контексті сучасних європейських процесів*, т. 4, Чернівці.
- Договір про відносини добросусідства і співробітництва між Україною і Румунією, 1997, «Урядовий кур'єр», 5 червня, http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/642_003 (10.08.2015).
- Євтух В., 1994, *До проблеми визначення поняття «етнічна меншина»*, в: В. Євтух (ред.), *Етнічні меншини Східної та Центральної Європи: компаративний аналіз становища та перспектив розвитку*, Київ.

- Закон України «Про засади державної мовної політики», 2012, 3 липня, № 5029-VI, <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/5029-17> (10.08.2015).
- Касьянов Г., 1999, *Теорії нації та націоналізму*, Київ.
- Кондратенко Д., 2014, Особенности этнонациональной политики Украины в контексте политики повышения экономической конкурентоспособности, в: I. Dodon (ред.), *Politica de stat față de minoritățile naționale și securitatea în bazinul Mării Negre: conferință științifică internațională (Chișinău – Comrat, 12–13 mai 2014)*, Chișinău.
- Кривицька О., 2003, Конфліктність пострадянської етнічної ідентифікації, «Політичний менеджмент», № 3.
- Кривицька О., 2007, Чинники національної толерантності та ідентичності: регіональна специфікація, «Наукові записки ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України», вип. 33.
- Круглашов А., 2014, *Этнополитика в Украине: основные вызовы и тенденции реагирования*, в: I. Dodon (ред.), *Politica de stat față de minoritățile naționale și securitatea în bazinul Mării Negre: conferință științifică internațională (Chișinău – Comrat, 12–13 mai 2014)*, Chișinău.
- Майборода О., б.д., Проблема формування нової ідентичності української нації: стратегія національної консолідації в Україні: круглий стіл експертів, http://rdu-old.narod.ru/fbook_1/strat_2.htm (10.08.2015).
- Манолатій І., 2010, Разом, але майже окремо: взаємодія етнополітичних акторів на західно-українських землях у 1867–1914 рр., Івано-Франківськ.
- Мошняга В., 2000, Молдово-румыно-украинские еврорегионы: реальность и ожидания, в: *Регіони Східної Європи: інтеграційні очікування та конфронтаційні небезпеки: матеріали Міжнародної наукової конференції, Чернівці, 18–19 вересня 2000*, Чернівці.
- Надолішній П., 1999, Розбудова нової системи врядування в Україні: етнонаціональний аспект (теоретико-методологічний аналіз), Одеса.
- Патраш Е., 2002, Вопрос защиты прав национальных меньшинств во взаимоотношениях Украины, Румынии и Республики Молдова, в: *Україна-Румунія-Молдова: історичні, політичні та культурні аспекти взаємин: матеріали міжнародної наукової конференції*, т. 1, Чернівці.
- Прокопенко Л., 2008, Розвиток регіонального співробітництва України в контексті європейської інтеграції, Дніпропетровськ.
- Пурич Ш., 2004, Північнобуковинські румуни та південнобуковинські українці у періоді 1989–2001 років, в: А. Круглашов, К. Андервальд, Г. Валентин (ред.), *Етнічні взаємини на території Єврорегіону «Верхній Прут»: матеріали Міжнародної наукової конференції*, Чернівці.
- Решетнік А., 2013, Аналіз деяких розбіжностей між нормами національного законодавства на прикладі Закону України «Про засади державної мовної політики», в: *Україна: трансформації європейського вибору в сучасних умовах міжнародного права та державотворення: матеріали міжнародної науково-практичної конференції (28–29 січня 2013 р.)*, Херсон, http://essuir.sumdu.edu.ua/bitstream/123456789/32751/5/Reshetnik_collision%20norms.pdf (10.08.2015).
- Ротар Н., 2010, Тенденції розвитку транскордонної співпраці України та Румунії в контексті євроінтеграційних процесів, <http://www.dc-summit.info/proekty/ukraina-rumunija-moldova/1330-tendencii-rozvitku-transkordonnoi-spivpraci-ukraini-ta-rumunii-1.html> (10.08.2015).
- Сміт Е., 1994, *Національна ідентичність*, перев. П. Тарашук, Київ.
- Фисанов В., 1997, Проблема безопасности в условиях подвижных геополитических точек: случай с Буковиной, в: *Пограничные районы на постсоветском пространстве: нетрадиционные аспекты безопасности: материалы семинара (Черновцы, октябрь 1996 г.)*, Киев.

- Aurescu B., 1998, *Tratatul politic de bază româno-ucrainean și instituția «Euroregiunilor»*, «Drepturile omului», № 4.
- Convenția-cadru pentru protecția minorităților naționale: mecanismul pentru implementare: din materialele seminarului internațional, Chișinău, Komrat, Bălți, 9–11 noiembrie 1999, 2000, Chișinău.
- Damian G., 2011, *Care a fost prima? Româna sau moldoveneasca?*, «Timpul.md», <http://www.timpul.md/articol/care-a-fost-prima-romana-sau-moldoveneasca-25728.html> (10.08.2015).
- Heckmann F., 1992, *Etnische Minderheiten, Volk und Nation: Sociologie inter-etnischer Beziehungen*, Stuttgart.
- Marin M., Mărgărit I., Neagoe V., 2000, *Graiuri românești din Ucraina și Republica Moldova*, в: M. Marin, I. Mărgărit, V. Neagoe, V. Pavel, *Cercetări asupra graiurilor românești de peste hotare*, București.
- Patraș E., 1999, *Minoritățile naționale din Ucraina și Republica Moldova: statutul juridic*, Cernăuți.
- Popescu I., Ungureanu C., 2009, *Românii din Ucraina: între trecut și viitor*, Vol. 1, *Românii din Regiunea Cernăuți: studiu etnodemografic și sociolingvistic*, Oradea.
- Racheru I., 2013, *Românii de lângă noi*, «Revista 22», <http://www.revista22.ro/romnii-de-lnga-noi-30135.html> (10.08.2015).
- Stati V., Grosu V., 2013, *Entonimele «volohi», «moldoveni», «români» și derivatele lor în istorie*, Chișinău.
- Vakulovski A., 2011, *De neamul moldodonilor: spălatul pe creieri la moldoveni*, «Timpul.md», <http://www.timpul.md/articol/de-neamul-moldodonilor--spalatul-pe-creieri-la-moldoveni-25727.html> (10.08.2015).

Serhii Hakman

**Ethnic regions in the Ukrainian-Moldavian-Romanian borderland:
ensuring the rights of minority communities
in interregional cooperation**

Summary

The article deals with ethnic-political processes and effective ethnic policy implementation on the regional level in the Ukrainian-Moldavian-Romanian borderland and the problems of ensuring fundamental rights of minority communities. It investigates the peculiarities of this ethnic region, which differs from other territories in its variety of interrelated ethnic elements, the character and intensiveness of ethnic processes, and as such can be defined as a separate object of state ethno-national policy. Specific proposals to state authorities and NGOs are offered regarding the harmonization of inter-ethnic relations in the border region .

Keywords:

euroregion, ethnic region, inter-ethnic relations, ethnic policy, ethno-national and ethno-regional stereotypes, public administration.

Ключові слова:

єврорегіон, етнічний регіон, міжетнічні зв'язки, етнічна політика, етнонаціональні та етнорегіональні стереотипи, державне управління.

Aleksander Smoliński

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

asm@umk.pl

Chocim – miejsce na styku historii Rumunów, Ukraińców i Polaków

Hotin / Khotyn / Chocim – intersecting point of Romanians', Ukrainians' and Poles' histories

W wielu miejscach współczesnej Europy istnieją regiony, które ze względu na swą złożoną historię oraz wieloetniczny i wieloreligijny, a przez to również multikulturowy charakter, pod względem przynależności politycznej przez wieki były obszarami spornymi, niejednokrotnie stanowiąc tym samym przyczynę krwawych konfliktów zbrojnych. Z drugiej jednak strony takie „kresowe” terytoria pełniły również funkcję swoistych pomostów, dzięki którym następowało pokojowe mieszanie się różnych kultur, języków i tradycji. Nie inaczej było również w przypadku ziem leżących nad Dniestrem, czyli tam, gdzie po unii lubelskiej z 1569 r. przez następne dwa stulecia koronne Podole stykało się z należąca do Mołdawii Bukowiną. Tam też ludność polska mieszała się z „Rusina-mi”, którzy stali się następnie protoplastami dzisiejszych Ukraińców, oraz stykała się z zasiedlającymi Bukowinę Mołdawianami – jednymi z antenatów współczesnych Rumunów. Nie należy też zapominać o Turkach, którzy pomiędzy XVI w. a początkiem XIX w. funkcjonowali w Mołdawii i na Bukowinie w ramach stacjonujących tam wojskowych garnizonów, a także o Żydach, którzy z biegiem czasu poczęli stanowić najliczniejszą część jego populacji.

Dzisiaj jednak mało kto już o tym pamięta. Poza tym wskutek wydarzeń związanych z II wojną światową ten obszar dawnych polskich Kresów Południowo-Wschodnich oraz mołdawskiej, a potem rumuńskiej Bukowiny niemal całkowicie zmienił swój kontekst etniczny i kulturowy oraz przynależność polityczną. Mimo to w kulturze zamieszkujących tam ludzi nadal można odnaleźć elementy świadczące o złożonej historii tej ziemi. Jednocześnie pozostały także materialne ślady różnych ludów, które żyły i pracowały w tym pięknym kraju, oraz różnych organizmów politycznych, jakie nad nimi panowały. Tak też jest w przypadku Chocimia, głównie zaś tamtejszego zamku, nazywanego obecnie fortecą.

Z punktu widzenia polskiej historii oraz politycznych i wojennych dziejów byłej Rzeczypospolitej Obojga Narodów Chocim – wraz ze znajdującymi się tam pozostałościami starej twierdzy – to niezwykle ważne miejsce. Nie mniej istotne jest również jego znaczenie dla historii Rumunii. Podobnie w przypadku współczesnych Ukraińców. Zarówno twierdza, jak i miasto leżą bowiem nad Dniestrem, na jego prawym brzegu, naprzeciw Żwańca, na dawnej granicy Rzeczypospolitej z Imperium Osmańskim¹, którego częścią było lenne wobec niej Hospodarstwo Mołdawskie². Stąd też po turecku nazwa tej miejscowości brzmiała Chutim, po rumuńsku – Hotin, a po rosyjsku zaś – Chotin [*Wielka ilustrowana...* b.r.w.: 85]. Tak samo też brzmi ona obecnie w języku ukraińskim³.

U progu I wojny światowej leżący wtenczas w granicach Cesarstwa Rosyjskiego Chocim liczył 31 tys. mieszkańców, z czego zaledwie około 1,5 tys. Polaków. Większość pozostałej części jego populacji stanowili Żydzi⁴. Wiodła do niego wtedy „bardzo ładna droga wśród typowo podolskiej okolicy”. Już jednak w 1919 r. w tym, jak to stwierdził jeden z ówczesnych autorów, „czysto żydowskim miście”, mieszkało tylko 12 tys. ludzi [zob. Orłowicz 1914: 189; Orłowicz 1919: 165]⁵.

Chocim jest jednym z najstarszych miast współczesnej Ukrainy, gdyż już w XI w. ówczesny książę kijowski Włodzimierz Wielki założył tam jedną ze swych nadgranicznych warowni. Na miejscu dotychczasowej osady⁶ powstała wtedy niewielka drewniana fortyfikacja oraz leżąca w jej pobliżu osada rzemieślnicza i handlowa. Jej rola i znaczenie wzrosły po podboju Rusi Kijowskiej przez Mongołów w 1240 r., gdy znalazła się ona w granicach ruskiego Księstwa Halicko-Włodzimierskiego. Wtenczas z rozkazu księcia Daniły (Daniela) Halickiego w miejsce dotychczasowych drewnianych rozpoczęto bowiem budowę pierwszych umocnień murowanych z kamienia. Ta stosunkowo niewielka murowana

¹ Podróżujący w latach 1670–1672 po Rzeczypospolitej „niemiecki podróżnik i łowca przygód” Ulryk Werdum pod datą 30 VII 1671 r. zanotował: „Płynie ona [Smotrycz – przyp. A.S.] od Wołynia pod miastem, które także zwie się Smotrycz, a o milę poniżej Kamieńca, przy zameczku Żwaniec wpada do Dniestru [...]. W tym miejscu naprzeciw ujścia tej rzeki po stronie mołdawskiej leży miasto Chocim, z turecką załogą, którą cierpi tam gospodar mołdawski” [Werdum 2012: 126–127]. Ponadto zob. także: Dr Antoni J. (J. Rolle) 1880.

² Szerzej zob. choćby: Górską 2004; *Encyklopedia Kresów* 2004; *Dzieje Kresów* 2006; Kolbuszewski 2005.

³ Zob. choćby: Pastuch 2003.

⁴ Liczby mieszkających tam wtenczas Rumunów, jeżeli tacy byli, znane autorowi źródła oraz literatura polska nie podają.

⁵ Liczby Polaków oraz innych mieszkających tam wtenczas narodowości nie podano. Również obecnie Chocim jest stosunkowo niewielkim miastem, gdyż mieszka tam zaledwie 11 700 mieszkańców. Natomiast na początku lat 20. XX w., kiedy miasto należało już do Rumunii, liczyło ono 30 429 mieszkańców – szerzej zob. choćby: Dylewski 2003: 239; Dylewski 2005: 378–379; Dylewski i in. 2007: 407; Bzowski, Strojny, Grossman 2007: 359.

⁶ Jej archeologiczne ślady sięgają VII i VIII w. – obszerniej zob. chociażby: Хотину – 1000 років... 2000; Pastuch 2003.

twierdza zbudowana w latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIII w. znajdowała się na skalistym cyplu leżącym między Dniestrem a głębokim jarem wyżłobionym przez wpadający do niego potok – tam, gdzie obecnie stoi północna baszta zamku chocimskiego. Na południu sięgała zaś obecnego Pałacu Komendanta.

Ten ruski okres dziejów Chocimia trwał jednak tylko do końca XIV w., kiedy to po upadku państwa Halicko-Włodzimierskiego jego obszar stał się obiektem rywalizacji Królestwa Polskiego, Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz Królestwa Węgier. Wkrótce dołączyły do nich także inne państwa, a mianowicie Mołdawia oraz Turcja, która w XVI w. zhołdowała Mołdawię.

Ciekawym epizodem w historii tej fortecy było zajęcie w 1563 r. zamku w Chocimiu przez Kozaków zaporoskich dowodzonych przez sławnego Dymitra Wiśniowieckiego, zwanego Bajdą. Chcieli oni nakłonić hospodara do wspólnej walki z Turcją. Ostatecznie jednak wskutek zdrady Kozacy zostali rozbici, a Bajdę stracono w Carogrodzie, czyli w Konstantynopolu. Po raz kolejny Kozacy pojawiali się ponoć pod Chocimem podczas powstania Chmielnickiego w latach 1650–1653⁷.

Jak już wspomniano, twierdza, której pozostałości dotrwały do naszych czasów, położona jest na prawym – czyli dla Polaków na „multańskim”, a więc tureckim – brzegu Dniestru⁸. Usytuowano ją w niezmiernie ważnym strategicznie miejscu, gdyż strzegła ona znajdującej się tam przeprawy przez Dniestr⁹. Leżąc na polsko-tureckim pograniczu przez stulecia stanowiła klucz do panowania nad lenną wobec Turcji bądź Korony Mołdawią oraz jednocześnie była dogodną bazą wypadową dla wojsk mołdawskich i tureckich na wchodzące w skład Korony Podole. Dlatego też w okresie od XV do XVII w. o leżący tam zamek wielokrotnie toczyły się zaciekle walki pomiędzy wojskami koronnymi i wojskami ówczesnych hospodarów mołdawskich oraz tureckimi. W Rzeczypospolitej istniały też plany jego wzmocnienia, jak choćby ten zaprezentowany w 1635 r. w votum

⁷ Według części literatury, głównie tej starszej, mieli oni nawet jakoby zająć miasto i zamek. O rzeczywistym przebiegu tego konfliktu oraz o związanych z nim wydarzeniach politycznych i militarnych zob. chociażby: Milewski 2007; Ciesielski 2007.

⁸ Tak więc w tych momentach, gdy należąc do Korony stanowiła własność Rzeczypospolitej Obojga Narodów, była ona przyczółkiem położonym na obszarze należącej do Mołdawii Bukowiny, znajdującej się w zależności lennej od Imperium Osmańskiego. Jednak niewielu turystów polskich odwiedzających Chocim zdaje sobie sprawę z tego faktu. Tymczasem chodząc po tych obszernych fortyfikacjach, znajdują się oni na terytorium XVI-, XVII- i XVIII-wiecznej Turcji.

⁹ Istniała tam bowiem możliwość przeprawy w bród przez szeroki w tym miejscu Dniestr. Bród ten znajdował się mniej więcej na wysokości północnej wieży chocimskiego zamku. Dla konnych zapewne był on dostępny jedynie w miesiącach o niskim stanie wód, a więc późną wiosną, latem i być może wczesną jesienią. Piszący te słowa w sierpniu 2005 r. widział kilkunastoletnich chłopców kąpiących się w Dniestrze, którzy stojąc na środku rzeki byli zanurzeni w jej nurtach jedynie nieco powyżej pasa. Następnie, idąc po dnie, bez większych problemów, powrócili na jej zachodni brzeg.

sejmowym przez kasztelana sandomierskiego Mikołaja Spytkę Ligęzę, który między Kamieńcem Podolskim a Chocimem proponował budowę całego kompleksu obronnego na stałe obsadzonego wojskową załogą i nowoczesnie ufortyfikowanego „[...] we trzy wały i przekopy z beluardami niderlandzkim sposobem”. Jego zadaniem miała być zaś ochrona podejść do Kamieńca [Dybaś 1998: 126–127, 131–132]. Poza tym Chocim stanowił również ważny punkt na szlaku handlowym łączącym Rzeczpospolitą Obojga Narodów, głównie zaś Koronę, poprzez Kamieniec Podolski, z Mołdawią i dalej z Turcją oraz z innymi krajami ówczesnego Orientu¹⁰.

Z punktu widzenia dziejów Rzeczypospolitej Obojga Narodów do najważniejszych wydarzeń związanych z jej polityczną i militarną rywalizacją z Imperium Osmańskim doszło w 1621 r., kiedy to po klęsce polskiej pod Cecorą¹¹, we wrześniu tego roku pod murami Chocimia pojawiła się wielka armia sułtana Osmana II, rozpoczynając tym samym kampanię mającą na celu podbój przynajmniej części ziem koronnych Rzeczypospolitej¹². Opór tej agresji stawiały liczące około 25 tys. żołnierzy wojska koronne oraz Wielkiego Księstwa Litewskiego dowodzone przez hetmana wielkiego litewskiego Jana Karola Chodkiewicza.

Dnia 16 sierpnia po ułożonym moście przeszły [Dniestr – A.S.] wszystkie chorągwie i zastały miasto Chocim puste, bo wszyscy mieszkańcy, widząc na jak krwawą zanosi się walkę, opuścili je śpiesznie. Dogodne wybrał miejsce Chodkiewicz na swój obóz dla okopów i dobre na stoczenie bitwy. Z jednej strony otaczały je skaliste Dniestru brzegi z padołami i wzgórkami, z drugiej krzewiny i lasy, pełne dróg krętych i wąwozów zatoczystych, zdatnych do zasadzek. Środkiem ciągnęła się równina, sposobna do zwabienia połańców i starcia się z nimi, nie tak atoli obszerna, aby nieprzyjaciół mógł użyć całej przewagi sił swoich. Tył obozu zasłaniał zamek na wysokiej i przerywanej skale zbudowany, o której krawędzie Dniestr w półkole rozbijał swoje fale. Tu stanął Chodkiewicz z Litwą [...]. Plac pozostały ciągnący się ku Dniestrowi zostawiony [był – przyp. A.S.] stanowisku Rusinowskiego z Lisowczykami i Zaporozcom. Na prawym skrzydle osadził wojska koronne hetman polny [Stanisław – przyp. A.S.] Lubomirski¹³; środek zostawiony dla pułków

¹⁰ Zob. chociażby: Dziubiński 1998.

¹¹ Bitwa, w wyniku której wojska koronne poniosły klęskę, a hetman wielki koronny Stanisław Żółkiewski poniósł śmierć, odbyła się 19 września 1620 r. Hetman zginął podczas panicznego i chaotycznego odwrotu swoich sił w dwa dni później, czyli 21 września – szerzej zob. choćby: Majewski 1970.

¹² Był to jeden z epizodów konfliktu polsko-tureckiego, który miał miejsce w latach 1617–1621 – obszerniej o tych wydarzeniach zob. chociażby: Sikorski (red.) 1965; Fonkowicz, Twardowski 1972; Majewski, Nowak, Teodorczyk 1990.

¹³ W rzeczywistości był on wtenczas jedynie zastępcą hetmana wielkiego litewskiego Jana Karola Chodkiewicza i niejako „namiestnikiem” hetmana polnego koronnego Stanisława Koniecpolskiego, który po klęsce cecorskiej znajdował się w tureckiej niewoli. Jako regimentarz Koniecpolski dowodził wojskami koronnymi.

z królewiczem Władysławem przybyć mających. Po drugim brzegu Dniestru usypany [został – przyp. A.S] wał z przekopem przy moście i osadzony silnie dla utrzymania z Podolem komunikacji. Wszystkie miejsca na przykopach uzbrojone [zostały – A.S.] w gęste czaty i armaty [Chlebowski, Sulimierski, Walewski (red.) 1880: 599]¹⁴.

Zamknięte w tym leżącym na przedpolu zamku chocimskiego i umocnionym obozie siły Rzeczypospolitej Obojga Narodów wspierało około 30 tys. Kozaków zaporoskich, których pod Chocim przyprowadził ataman Piotr Konaszewicz-Sahajdaczny¹⁵.

Miesięczne oblężenie¹⁶ warownego obozu sił polskich i litewskich oraz umocnionego kozackiego taboru przyniosło Turkom liczne straty i pomimo śmierci 24 września 1621 r. sędziwego już wówczas hetmana Chodkiewicza zakończyło się ich niepowodzeniem. Dalszą skuteczną obroną, pomimo strat i chorób, kierował regimentarz i starosta spiski Stanisław Lubomirski. Warto pamiętać, że w obozie znajdował się wtenczas także królewicz Władysław Waza, czyli późniejszy król Władysław IV. Pomimo odwrotu wojsk tureckich spod Chocimia wojska polskie opuściły twierdzę, którą Turcy obsadzili następnie silnym garnizonem wojskowym. Stało się tak na mocy traktatu podpisanego w Chocimiu 9 października tego roku pomiędzy Rzeczpospolitą a Imperium Osmańskim. Układ ten zobowiązywał Polaków do ewakuacji zamku, który mieli przekazać gospodarowi mołdawskiemu, i do odwrotu za Dniestr¹⁷.

Po raz kolejny 30-tysięczne wojska koronne pojawiły się pod tą twierdzą późną jesienią 1673 r. W dniach 10 i 11 listopada tego roku ówczesny hetman wielki koronny, a późniejszy król Jan III Sobieski odniósł świetne zwycięstwo nad siłami Husseina Paszy. Po przeprawieniu się przez Dniestr na „multańską stronę” Polacy uderzyli na zamknięte w warownym obozie nie mniej liczne od polskich wojska tureckie. W dwa dni po tej *victorii* Polakom poddała się także załoga

¹⁴ Szerzej zob. Tretiak 1921; Podhorodecki 1988.

¹⁵ Szerzej o tych faktach, poza częścią wcześniej cytowanej literatury, zob. również: Podhorodecki 1960; Смолий 1998; Kroll, Nagielski, Wagner 2010. Warto tutaj zauważyć, że wydarzenia te oraz udział w nich wojsk kozackich stanowią ważny składnik świadomości historycznej współczesnych Ukraińców, gdyż bitwa ta jest dla nich największym sukcesem oręża „ukraińskiego” w pierwszej połowie XVII w. Kozackie straty wyniosły wówczas około 6,5 tys. ludzi przy 5 tys. poległych oraz zmarłych z ran lub chorób żołnierzy wojsk koronnych i litewskich. Kolejnym takim elementem zbiorowej świadomości Ukraińców zamieszkujących obecnie Chocim i jego okolice jest kultywowanie tradycji antyrumuńskiego powstania z 1919 r.

¹⁶ Trwało ono od 2 do 28 września 1621 r. Według tradycji w chwili jego zakończenia obrońcom pozostała już ponoć zaledwie jedna beczka prochu.

¹⁷ Obszerniej o przebiegu tego oblężenia, oprócz części wcześniej cytowanej literatury, zob. także: Potocki 2003. Pierwotny, pochodzący z 1670 r. tytuł tego dzieła brzmiał: *Transakcja wojny chocimskiej*. Poza tym zob. także: Mnikowska, Walecki (opr.) 2005, gdzie opublikowano źródła dotyczące tego konfliktu, ale pochodzące ze strony tureckiej.

chocimskiego zamku. Jednak Turcy powrócili do niego na stałe, gdy podczas następnych kampanii, wskutek zmiennego szczęścia wojennego, w 1676 r. niegdyśiejsi zwycięzcy z 1673 r. ostatecznie wycofali się za Dniestr – na wschodni jego brzeg. Tak zakończyły się związki chocimskiej twierdzy z polityczną i wojskową historią Rzeczypospolitej Obojga Narodów¹⁸.

Dalsze dzieje Chocimia, choć równie ciekawe, były już jednak nieco mniej burzliwe. W XVII w., gdy zamek ten ostatecznie został zajęty przez wojska tureckie, stał się siedzibą tak zwanej *raji*, czyli rodzajem marchii pozostającej pod zarządem wojskowym. Wydarzenia te zahamowały dalszy rozwój miasta, a po 1672 r. zakończył się okres jego prosperity trwający przez cały XVI i większość XVII w. Podobnie było też w XVIII w. Chocim utracił bowiem wtenczas swoje znaczenie handlowe. Sytuacja taka trwała do 1812 r., kiedy to w wyniku wojny rosyjsko-tureckiej i zawartego wówczas pokoju bukareszteńskiego tereny te znalazły się w składzie Cesarstwa Rosyjskiego¹⁹. Jednak wycofujący się Turcy prawie doszczętnie zniszczyli miasto, które w ramach imperium Romanowych było siedzibą *oblasti* (powiatu) należącego do Guberni Besarabskiej. Spowodowało to systematyczną, choć powolną odbudowę miasta oraz jego pozycji ekonomicznej. W wyniku tego widoczny był stały wzrost liczby ludności²⁰, co spowodowało, że około 1880 r. w Chocimiu mieszkało 19 400 mieszkańców²¹. Znajdowały się tam cztery cerkwie, trzy „fabryki” świec i „fabryka” fajek glinianych, a także stacja pocztowa²² i międzynarodowa stacja telegraficzna. Natomiast tamtejsza parafia rzymskokatolicka, jedyna w całym powiecie, liczyła wtenczas 2138 dusz²³. Jej siedzibą był kościół pod wezwaniem świętego Mikołaja Biskupa zbudowany kosztem parafian w 1863 r.

Ten okres spokojnego rozwoju przerwała najpierw I wojna światowa, a następnie zmiany polityczne w Rosji, jakie nastąpiły w wyniku przewrotu bolszewickiego oraz wojny domowej. Spowodowały one, że w listopadzie 1918 r.

¹⁸ Szerzej zob. chociażby: Pajewski 2010; Wagner 2009. Pamiętać należy, że do Rzeczypospolitej Obojga Narodów warownia ta należała jedynie epizodycznie, a mianowicie w 1538 r., potem przez pewien czas po 1615 r. aż do 1621 r. oraz przez krótki okres, o czym powyżej, po zwycięstwie chocimskim w 1673 r.

¹⁹ Pokój ten zawarto 28 V 1812 r., a kończył on wojnę trwającą w latach 1806–1812. W efekcie tego porozumienia Rosja otrzymała Besarabię, w tym także Chocim i okolice.

²⁰ W 1828 r. mieszkało tam 4,9 tys. osób, w 1840 r. – 10,2 tys., a w 1861 r. już 18 tys. mieszkańców – zob.: Жуков 1964: 123; Комарницький 2001: 42.

²¹ Natomiast według spisu ludności z 1897 r. na terenie Chocimia mieszkało 18.126 mieszkańców, a w 1902 r. ponad 40 tys. – szerzej zob. choćby: Жуков 1964: 123–124; Комарницький 2001: 42–43.

²² Chodzi tutaj o stację poczty konnej służącej niegdyś do przewozu ludzi oraz właściwej poczty. Na stacji takiej dokonywano wymiany koni w pocztowym dyliżansie.

²³ Należy przypuszczać, że najprawdopodobniej samych Polaków.

obszar ten znalazł się w granicach Królestwa Rumunii²⁴, które administrowało nim do czerwca 1940 r. Wtenczas Besarabia i północna część Bukowiny zostały bowiem zajęte przez Robotniczo-Chłopską Armię Czerwoną i włączone w skład Ukraińskiej Socjalistycznej Republiki Sowieckiej, a tym samym do ZSRS.

Wspomniany tutaj wielokrotnie majestatyczny i niezwykle malowniczo położony chocimski zamek powstał zapewne u schyłku XIV w., a więc jeszcze przed upowszechnieniem się w tej części Europy artylerii ogniowej²⁵, która już we wczesnej epoce nowożytnej była w stanie zniszczyć praktycznie każdą przestarzałą wówczas średniowieczną murowaną twierdzą²⁶. Objął on wtedy obszar wcześniejszego ruskiego grodu i podgrodzia, a poziom jego dziedzińca podniesiony został o 10 m. Jednym bokiem – wschodnim – oparty został o skarpe wieszącą nad nurtem Dniestru, stojąc niemal na samym jego brzegu. Swym czołem, czyli zachodnią ścianą, przecina drogę strumieniowi, który w głębokim jarze płynie do Dniestru z zachodu i opływa zamek od zachodu oraz od północy. Wokół zamkowych murów biegnie głęboka sucha fosa, nad którą od południa przerzuciono most, pierwotnie zwodzony. Mur czołowy, czyli ten skierowany w stronę potencjalnego nieprzyjaciela, nie posiada żadnych otworów okiennych, a jedynie zębaty krenelaż na koronie. Po bokach opadają ku zamkowi dość strome i wysokie wzgórza, porośnięte obecnie krzakami i trawą.

Pierwotnie obiekt ten miał zapewne kształt czworoboku z basztami umieszczonymi w narożach. Jego twórcami, być może, byli budowniczowie pochodzący z Korony. Już jednak za rządów hospodara Stefana III Wielkiego²⁷, u schyłku XV w., roz-

²⁴ W 1918 r. pretensje do Chocimia i okolic zgłaszało aż pięć państw, a mianowicie: sowiecka Rosja, Ukraińska Republika Ludowa, efemeryczna Mołdawska Republika Ludowa oraz Królestwo Rumunii, a także upadające Austro-Węgry. Jednak 10 listopada 1918 r. do Chocimia weszły wojska rumuńskie, które przez ówczesnych Ukraińców traktowane były jako wojska okupacyjne. W styczniu 1919 r. spowodowało to nawet wybuch skierowanego przeciwko nim wspomnianego już wcześniej ukraińskiego powstania. Podczas tych wydarzeń chocimski zamek stał się miejscem kaźni wielu Ukraińców. Warto też tutaj dodać, że w okresie tym odrodzona Rzeczpospolita Polska popierała pretensje rumuńskie do tych obszarów [zob. choćby: Stępiak 1998; Klimecki 2007; Walczak 2008], które formalnie częścią tego państwa stały się dopiero w 1920 r. W Królestwie Rumunii Chocim był miastem powiatowym. Natomiast ostateczne urzeczywistnienie niepodległościowych dążeń ukraińskich wraz z włączeniem tego obszaru w skład niezależnej Ukrainy nastąpiło dopiero w 1991 r., po rozpadzie sowieckiego imperium.

²⁵ Według części literatury przedmiotu pierwsze umocnienia murowane powstały tam już w połowie XII w., kiedy to miał tam stać już jakiś pierwszy kamienny zamek. W świetle tego, co napisano powyżej, wydaje się to jednak bardzo mało prawdopodobne.

²⁶ Szerzej o tych kwestiach oraz o ich wpływie na średniowieczną i nowożytną architekturę obronną zob. choćby: Alexandrowicz 1924 Wieliczko-Wielicki 1933; Bogdanowski 1996; Tafiłowski 2007.

²⁷ Panował w latach 1457–1504. Warto też pamiętać, że w 1459 r. władca ten zawarł tam układ z królem polskim Kazimierzem Jagiellończykiem, który obiecał wspierać go w walce o zrzućenie zależności lennej od Turcji.

budowano zamek do postaci, jaką posiada obecnie²⁸. Powstało więc dostosowane do naturalnego ukształtowania terenu założenie zbudowane na planie wieloboku z potężnymi, wysokimi²⁹ oraz grubymi niekiedy nawet na 8 m³⁰ murami obronnymi zwieńczonymi blankami. Ponadto wewnątrz zamku wykopano też głębokie podziemia służące jako magazyny. Jego muratorami mogli być, najprawdopodobniej, miejscowi majstrzy. Ta średniowieczna twierdza zajmowała niemal cały grzbiet cypla, a jej ówczesne walory obronne podnosiła niedostępność miejsca.

Wspomniany już wcześniej mur zachodni, położony od strony jaru, tworzy lekko wybrzuszoną, olbrzymią, ślepą ścianę zwieńczoną krenelażem. Do budowy jego podstawy użyto kamienia, a pozostałą część tej ściany wymurowano z cegły ułożonej w charakterystyczny, dekoracyjny wzór złożony z kwadratów o wątku krzyżowym. Dwa najwyższe pasy na murze i cztery na wystającej z niego Baszcie Komendanckiej upiękuszono ceglanyymi dekoracjami w postaci schodkowych postumentów zakończonych krzyżami. Ten typ zdobnictwa bez wątpienia nawiązuje do rozwiązań stosowanych podczas budowy twierdz i pałaców na obszarze Bizancjum, na co wskazują również wielkość cegieł, typ wypalania i sposób ich kładzenia w wątku muru³¹. Opisany powyżej mur flankują dwie cylindryczne, wystające lekko z niego wieże, a mianowicie wspomniana już wcześniej Baszta Komendancka oraz Baszta Południowo-Zachodnia.

Od strony północnej do murów przylega stojąca na nadbrzeżnej skarpie majestatyczna, czworoboczna wieża (Baszta Północna) – donżon, czyli miejsce ostatecznej obrony. Stanowi ona także swoisty zwornik murów zachodniego i wschodniego. W obrębie tego ostatniego znajduje się też kolejna czworoboczna baszta, jednak smuklejsza od opisanej poprzednio. Jest to Baszta Wschodnia. Przylega ona do budynku koszar znajdującego się po drugiej stronie wschodniego muru – od strony zamkowego dziedzińca. Następną wieżę zbudowano od strony południowej. Jest to dość niska Baszta Bramna³², do której prowadzi zwodzony most przerzucony nad głęboką fosą. Tę część zamku oraz wylot fosy od strony

²⁸ Kolejnym etapem zmian były lata 1540–1544, kiedy to odbudowano obiekty zniszczone podczas polskiego oblężenia z 1538 r., którym kierował hetman wielki koronny Jan Tarnowski. Wojska koronne wysadziły bowiem wtenczas część murów. W ramach tej odbudowy i jednocześnie modernizacji całe założenie rozbudowano w kierunku południowym, wznosząc także nową wieżę bramną.

W XV i XVI w. Chocim był siedzibą gospodarów mołdawskich, co wraz z dogodnym położeniem spowodowało rozkwit miejscowego rzemiosła i handlu. Ponadto w okresie tym odbywały się tam największe w całym Księstwie Mołdawskim jarmarki. Zjeżdżali na nie kupcy z różnych krajów wschodniej i zachodniej Europy, a samo miasto, jak to już wspomniano, było ważnym punktem handlowym na drodze pomiędzy wieloma krajami azjatyckimi i europejskimi – szerzej na ten temat, poza częścią wcześniej cytowanej literatury, zob. choćby: Dziubiński 1998.

²⁹ Niektóre fragmenty murów, jak choćby mur od strony zachodniej, mają 40 m wysokości.

³⁰ Grubość większości murów nie przekracza jednak 5 m.

³¹ Szerzej zob. choćby: Knothe 1968.

³² Zwana też Basztą Wjazdową.

rzeki, czyli od wschodu, dodatkowo chroni wysoki mur z otworami strzelniczymi i przyporami.

Na zamkowym dziedzińcu mieszczą się odbudowane i w ostatnich latach częściowo zrekonstruowane pomieszczenia przeznaczone dla załogi twierdzy oraz kaplica zamkowa i „głęboka na 33 sążnie” kryta gontowym dachem studnia³³. Jednym z najstarszych obiektów jest pochodzący z XV w. oraz przylegający do zachodniego muru i Baszty Komendanckiej budynek mieszkalny zwany Pałacem Komendanta. To dwukondygnacyjna i dwunawowa hala przedzielona filarami, które pierwotnie podtrzymywały arkady. Jednak do naszych czasów nie zachowały się oryginalne sklepienia. Pozostała natomiast gotycka kamieniarka okien, z charakterystycznym laskowaniem części okien znajdujących się na piętrze. Elewacje zewnętrzne Pałacu Komendanta zdobi pasowy ornament wykonany z białej i czerwonej cegły, tworzący układ szachownicy. Obecnie całość przykryta została gontowym, czterospadowym, łamanym dachem, co chroni ją przed dalszymi zniszczeniami.

Po przeciwnej stronie dziedzińca stoi dwukondygnacyjna, późnogotycka, wzniesiona z kamiennych ciosów kaplica zamkowa. Zbudowano ją zapewne u schyłku XV w. pod silnym wpływem ówczesnej architektury polskiej, z uwzględnieniem jednakże motywów lokalnych oraz bałkańskich. Ściany tej budowli wzmocniono przyporami. Duże wykroje arkad galerii przedsionkowej na piętrze, czyli znajdującej się przed wejściem do właściwej kaplicy, ujęte są w skośne gotyckie profilowane ościeża, które w zwieńczeniu posiadają maswerkowe medaliony. W niższej kondygnacji, również gotyckiej, okna mają kształt biforiów ujętych w ostrołuki. Gotycki jest też kamienny portal na piętrze. Wnętrze kaplicy ma kształt trójjprześłowej sali o sklepieniu kolebkowym dzielonym gurtami, czyli łukami jarzmowymi. U szczytu ścian przechodzą one w pęki słuzek. Kaplicę zamyka półkolistą absyda prezbiterialna³⁴.

Od strony dziedzińca do wschodniego obwodowego muru zamkowego przylega także trzykondygnacyjny główny budynek mieszkalny zwany też Koszarami. Jego wnętrze tworzą liczne, różniące się pod względem powierzchni pomieszczenia mieszkalne. Całość przykryta jest stromym gontowym dachem.

Ponadto na zamkowym dziedzińcu stoi również wspomniana już wcześniej i głęboka na 58 m studnia murowana z białego kamienia.

Wokół zamku rozciągają się obszerne i wywierające imponujące wrażenie fortyfikacje bastionowe mające kształt nieregularnego czworoboku. Zbudowali

³³ Poza tym na terenie zamku znajdowały się też „wodociągi z czasów tureckich, dostarczające wody czystej” [Chlebowski, Sulimierski, Walewski 1880: 598].

³⁴ Według niektórych autorów była to: „[...] cerkiew św. Mikołaja, podług podania przez księżniczkę grecką założona, następnie przez Turków na meczet zamieniona, dziś [około 1880 r. – przyp. A.S.] służy za skład efektów [czyli materiałów – przyp. A.S.] wojskowych” [Chlebowski, Sulimierski, Walewski (red.) 1880: 599–600].

je Turcy przy wydatnej pomocy francuskich inżynierów³⁵ w latach 1712–1718, jako element nowoczesnych jak na ówczesne czasy umocnień przystosowanych do obrony przed ogniem artylerii oblężniczej³⁶. W efekcie tego warownia chocimska stała się najpotężniejszą twierdzą turecką leżącą w tej części Europy³⁷. Obecnie składają się na nią dobrze lub niekiedy nawet bardzo dobrze zachowane do naszych czasów bastiony, których jest siedem, oraz prowadzące do wnętrza twierdzy, częściowo zrekonstruowane, trzy bramy, a mianowicie: południowa (Brama Benderska), zachodnia (Brama Jasska) i wschodnia (Brama Dniestrzańska). Pierwotnie bram było pięć. Oprócz tego Turcy wewnątrz fortecy urządzili koszary, łaźnie, różne warsztaty i magazyny oraz zbudowali murowany meczet, którego ruiny znajdują się obecnie naprzeciwko cerkwi.

W XVIII w. twierdza ta kilkakrotnie była szturmowana przez wojska rosyjskie, a w 1739 r. po zwycięstwie nad armią turecką pod leżącymi 2 km na południe od Chocimia Stawczanami została na pewien czas zajęta przez wojska carskie dowodzone przez generał-feldmarszałka hrabiego Burharda Krzysztofa Münnicha³⁸. Po raz kolejny Rosjanie pojawiali się pod Chocimiem w latach 1769–1787. Natomiast w 1788 r. zdobyły go wojska austriackie, które jednak wkrótce miasto oraz twierdzę oddały Turcji.

Poza wspomnianymi powyżej fortyfikacjami na terenie twierdzy, nieopodal zamku po jego południowej stronie znajduje się też skromna, murowana cerkiew Aleksandra Newskiego zbudowana w 1835 r.³⁹ na potrzeby garnizonu rosyjskie-

³⁵ Dobre stosunki pomiędzy Francją a Turcją, jakie istniały w XVII w. oraz na początku wieku następnego, były skutkiem tego, że pierwsze z wymienionych tutaj państw widziało w Imperium Osmańskim potencjalnego przeciwnika dla władających Austrią oraz innymi państwami europejskimi Habsburgów. Stąd też podczas ewentualnego konfliktu Francji z Austrią Turcja mogła okazać się cennym sojusznikiem tej pierwszej.

³⁶ Brak stałej modernizacji i rozbudowy powodował jednak, że dość szybko traciła na realnej wartości obronnej. Poza tym nie mniej istotne znaczenie miały odpowiednia załoga, stan i jakość uzbrojenia artyleryjskiego, a także poziom materiałów wojennych oraz innych zapasów niezbędnych do funkcjonowania każdej twierdzy.

³⁷ Według autorów ukraińskich twierdza chocimska jest jednym z najcenniejszych przykładów budownictwa obronnego okresu pomiędzy XIII a XVIII w., jakie znajdują się na terytorium współczesnej Ukrainy – zob. choćby: Мацюк 1997; Pastuch 2003; Івченко 2008; Івченко 2009; Вечерський 2011.

³⁸ Twierdza skapitulowała w dwa dni po przegranej przez Turków bitwie, w której stracili oni całą wyprowadzoną w pole artylerię oraz obóz. W opanowanym Chocimiu Rosjanie zdobyli dalsze działa oraz zapasy wojenne. Natomiast pokonane wtenczas wojska tureckie wycofały się za Dunaj – szerzej zob. chociażby: Керсновский 1999; Соловьев 2000; Morawski, Szawłowska 2006.

³⁹ Według części literatury ukraińskiej świątynia ta wzniesiona została już w 1832 r. – zob. choćby: Комарницький 2001: 76. Tymczasem w rzeczywistości jej budowa według projektu architekta Stauberta trwała w latach 1830–1835.

go stacjonującego wtenczas w Chocimiu⁴⁰. Status twierdzy utracił on w 1856 r., kiedy to całkowicie stracił militarne znaczenie i został przekazany pod zarząd miejscowym władzom cywilnym. Od tego czasu rozpoczął się okres powolnego niszczenia zamku oraz otaczających go fortyfikacji ziemnych⁴¹.

Warto też tutaj dodać, że z murów zamkowych oraz z otaczających go wzgórz rozciąga się wspaniały widok na potężny i majestatyczny w tym miejscu Dniestr.

Niezwykle bogata historyczna przeszłość tego miejsca, jego niecodzienne walory krajobrazowe oraz pozostałe do naszych dni zabytki w postaci chocimskiej twierdzy spowodowały, że w 2000 r. Rada Ministrów Republiki Ukrainy podjęła decyzję o utworzeniu na tym obszarze Rezerwatu Historyczno-Architektonicznego „Twierdza Chocimska”. Ponadto we wrześniu 2002 r., zgodnie z dekretem ówczesnego Prezydenta Republiki Ukrainy Leonida Kuczmy, Chocim obchodził jubileusz swojego tysiąclecia.

Praktycznym i pozytywnym dla zamku i twierdzy efektem tych decyzji było rozpoczęcie dość intensywnych prac renowacyjnych⁴² polegających na rekonstrukcji części obiektów murowanych i pokryciu ich oraz wszystkich wież gontowymi dachami. Działania te, mimo że niekiedy prowadzone są przy użyciu żelbetonu i budzą pewne wątpliwości, znacznie podniosły walory estetyczne tego obiektu i uchroniły go przed dalszą dewastacją.

Jeszcze kilka lat temu potencjalny turysta miał możliwość zwiedzania twierdzy chocimskiej bez jakichkolwiek ograniczeń. Nie było bowiem żadnych biletów wstępu ani też ustalonego czasu zwiedzania, przy tym nikt jej nie pilnował. Wskutek tego miejsce to odwiedzali nie tylko turyści, lecz także okoliczni „miłośnicy mocno zakrapianych zabaw na świeżym powietrzu”. Jednym z efektów takiej sytuacji był pożar i zniszczenie hełmu Baszty Południowo-Zachodniej. W związku z tym wprowadzono bilety oraz poczęto reglamentować czas zwiedzania zamkowego dziedzińca. Ponadto nie można też już wchodzić na zamkowe mury oraz penetrować różnych jego zakamarków. Na noc twierdza jest zamykana.

⁴⁰ Wydaje się, że wybór dla tej świątyni takiego właśnie patrona nie był kwestią przypadku. Książę Aleksander Jarosław Newski był bowiem nie tylko powszechnie czczonym w Rosji świętym cerkwi prawosławnej, lecz także rosyjskim bohaterem narodowym, pogromcą rycerzy Zakonu Kawalerów Mieczowych w bitwie na jeziorze Czudskim, rozegranej w 1241 r. – zob. Щепбаков 2001. Tak więc postać ta doskonale łączyła w sobie element religijny i patriotyczny, co mogło sprzyjać budowie odpowiedniego *esprit de corps* stacjonującym w twierdzy oddziałom armii carskiej.

⁴¹ Szerzej na temat dziejów oraz budowy i funkcjonowania tej twierdzy, poza częściami wcześniej cytowanej literatury, zob. również: Polak 1997; Мацюк 1997; Maciuk 2008; Polaczek 1999; Pastuch, Wołkow 2003; Tokarski 2001; Adamczyk 2004; Machynia, Marcinek 2005; Hauser 2006. Ponadto zob. również: Majka, Dylikowie 2002, Marcinek 2002; Węglička 2007; Палков 2011; Koper 2011.

⁴² Pierwsze prace restauracyjne i zabezpieczające miały miejsce już w latach 70. XX w.

Kończąc ten krótki opis chocimskiego zamku i twierdzy, należy stwierdzić, że podczas pierwszego z nim kontaktu robi on na oglądającym niesamowite wręcz wrażenie, które pozostawia niezatarty ślad w pamięci. Decydują o tym zarówno walory obronne miejsca, jak i majestatyczność zamku, który dla wchodzącego na teren potureckich fortyfikacji ziemnych powoli wyłania się z otaczających go wzniesień. Poza tym nieodparty urok tego miejsca podnosi przepływający obok szeroki i bystry Dniestr. Warto też pamiętać o związkach tego miejsca z dziejami Rzeczypospolitej Obojga Narodów, której mieszkańcami pomiędzy XVI i XVIII w. byli zarówno Polacy, jak i niegdysiejsi „Rusini”, a dzisiejsi Ukraińcy, a także Wołosi i Mołdawianie, przodkowie późniejszych Rumunów. Natomiast świadomość faktu, że chodząc po Chocimiu, jest się na terenie niegdysiejszej imperialnej Turcji, dodaje dodatkowego uroku wizycie w tym naprawdę niezwykłym i pięknym miejscu. Jest rzeczą oczywistą, że dotyczy to głównie coraz rzadziej zaglądających tam Polaków i znacznie częstszych obecnie gości, mianowicie współczesnych Ukraińców⁴³.

Warto też podkreślić, że wielowiekowe związki, nie tylko militarne⁴⁴, pomiędzy Rzeczpospolitą Obojga Narodów, czyli broniącym cywilizacji europejskiej „przedmurzem chrześcijaństwa”, a Imperium Osmańskim zaowocowały również wieloma elementami, które w polskiej kulturze obecne są praktycznie po dzień dzisiejszy. Kto dziś jednak pamięta, że fascynacja Polaków Orientem to między innymi skutek naszych kontaktów z szesnasto- i siedemnastowieczną Turcją?⁴⁵ Podobnie mało kto zdaje sobie współcześnie sprawę, że cały szereg słów trafił do języka polskiego z języka tureckiego. Tymczasem polski czasownik „siorbać” to zapożyczenie z języka tureckiego, gdzie słowo „ciorba”⁴⁶ oznacza zupę. Podobnych przykładów można by podać więcej. Tak więc patrząc na Chocim, należy zauważać w nim miejsce ponadkulturowe i niemal ponadczasowe, w którym łączy się historia co najmniej czterech współczesnych nacji, mianowicie Rumunów, Polaków, Ukraińców i Turków, choć dla tych ostatnich nazwa ta zapewne dzisiaj nic już nie znaczy i nie budzi żadnych historycznych skojarzeń.

⁴³ Podczas wielokrotnych wizyt w tym miejscu autor nigdy nie napotkał żadnych zorganizowanych grup turystycznych z Rumunii ani też turystów indywidualnych z tego kraju. Natomiast od kilku lat, oczywiście oprócz Polaków, poczynają tam docierać Czesi, Słowacy, a nawet wycieczki z Europy Zachodniej, jak choćby z Austrii czy też Hiszpanii.

⁴⁴ Nie mniej ważne były chociażby wspomniane już wcześniej związki gospodarcze, głównie zaś handlowe.

⁴⁵ Szerzej zob. chociażby: Żygulski jun. 1982; Żygulski jun. 1988; Żygulski jun. 1999; Biedrońska-Słotowa (red.) 1992; Ostrowski, Krasny, Kuczman (red.) 2000; Sieradzka 2003; Ruszkowska-Macur (red.) 2006.

⁴⁶ Wymawiane jako „siorba”. Podobne słowo także oznaczające zupę funkcjonuje również w języku rumuńskim.

Bibliografia

- Adamczyk J. L., 2004, *Fortyfikacje stałe na polskim przedmurzu od połowy XV do końca XVII wieku*, Kielce.
- Alexandrowicz A. W., 1924, *Rozwój historyczny fortyfikacji w zarysie*, Toruń (drugie wydanie: Oświęcim 2010).
- Biedrońska-Słotowa B. (red.), 1992, *Orient w sztuce polskiej: katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Krakowie*, Kraków.
- Bogdanowski J., 1996, *Architektura obronna w krajobrazie Polski: od Biskupina do Westerplatte*, Warszawa – Kraków.
- Bzowski K., Strojny A., Grossman A., 2007, *Ukraina Zachodnia: Tam szum Prutu, Czeremoszu...*, Kraków.
- Chlebowski B., Sulimierski F., Walewski W., 1880, *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1, Warszawa.
- Ciesielski T., 2007, *Od Batochu do Żwańca: wojna na Ukrainie, Podolu i o Moldawię 1652–1653*, Zabrze.
- Dr Antoni J. (J. Rolle), 1880, *Zameczki podolskie na Kresach Multańskich*, t. 3, *Żwaniec, Paniowce, Czarnokozińce, Bar, Mohylów, Szarogród*, Warszawa – Kraków.
- Dybaś B., 1998, *Fortece Rzeczypospolitej: studium z dziejów budowy fortyfikacji stałych w państwie polsko-litewskim w XVII wieku*, Toruń.
- Dylewski A., 2003, *Praktyczny przewodnik: Ukraina*, Bielsko-Biała.
- Dylewski A., 2005, *Przewodnik Pascala: Ukraina*, Bielsko-Biała.
- Dylewski A., Aleksejczuk O., Kardaś P., Kochman A., Strojny A., Tokarski J., 2007, *Praktyczny przewodnik: Ukraina*, Bielsko-Biała.
- Dzieje Kresów*, 2006, Kraków.
- Dziubiński A., 1998, *Na szlakach Orientu: handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*, Wrocław.
- Encyklopedia Kresów*, 2004, Kraków.
- Fonkowicz J., Twardowski T., 1972, *Krwień i bliznę: z dziejów oręża polskiego*, Warszawa.
- Górska A., 2004, *Kresy: przewodnik*, Kraków.
- Hauser Z., 2006, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach na Wołyniu i Podolu*, Warszawa.
- Klimecki M., 2007, *Wojska rumuńskie na Pokuciu wiosną-latem 1919 r.*, „Studia i Materiały do Historii Wojskowości” (Białystok), t. 44.
- Knothe J., 1968, *Sztuka budowania*, Warszawa.
- Kolbuszewski J., 2005, *Kresy* (seria: *A to Polska właśnie*), Wrocław.
- Koper S., 2011, *Ukraina: przewodnik historyczny: tragiczne dzieje, polskie ślady*, Warszawa.
- Kroll P., Nagielski M., Wagner M. (red.), 2010, *Hetmani zaporoscy w służbie króla i Rzeczypospolitej*, Zabrze.
- Machynia M., Marcinek R., 2005, *Kresy: zamki i fortyfikacje*, Kraków.
- Majewski R., 1970, *Cecora: rok 1620*, Warszawa.
- Majewski W., Nowak T. M., Teodorczyk J., 1990, *Polskie tradycje wojskowe*, t. 1, *Tradycje walk obronnych z najazdami Niemców, Krzyżaków, Szwedów, Turków i Tatarów*, Warszawa.
- Majka J., 2002, *Kresy: śladami naszych przodków*, Kraków.
- Marcinek R., 2002, *Polska: Kresy Wschodnie*, fot. S.W. Tarasow, Kraków.
- Maciuk O., 2008, *Zamki i twierdze Ukrainy Zachodniej: podróże historyczne*, Lwów.
- Milewski D., 2007, *Wyprawa na Suczawę 1653*, Zabrze.
- Mnikowska M., Walecki W. (opr.), 2005, *Chocim*Chotin (1621)*, Kraków – Nowy Wiśnicz.
- Morawski W., Szawłowska S., 2006, *Wojny rosyjsko-tureckie od XVII do XX wieku*, Warszawa.
- Orłowicz M., 1914, *Przewodnik po Europie*, t. 1: *Europa Wschodnia i Środkowa (Rosja, Austro-Węgry, Niemcy i Szwajcaria)*, Warszawa – Kraków.

- Orłowicz M., 1919, *Ilustrowany przewodnik po Galicyi, Bukowinie, Spiszu, Orawie i Śląsku Cieszyńskim*, Lwów.
- Ostrowski J. K., Krasny P., Kuczman K., 2000, *Kraj skrzydlatych jeźdźców: sztuka w Polsce 1572–1764: katalog wystawy na Zamku Królewskim w Warszawie*, Warszawa.
- Pajewski J., 2010, *Buńczuk i koncerz: z dziejów wojen polsko-tureckich*, Warszawa.
- Pastuch Ł. L., 2003, *Chocim 1000 lat: przewodnik*, fot. A. Wołkow, Lwów.
- Podhorodecki L., 1960, *Sicz Zaporoska*, Warszawa.
- Podhorodecki L., 1988, *Chocim 1621*, Warszawa.
- Polaczek J., 1999, *Chocim*, Przemysł.
- Polak T., 1997, *Zamki na Kresach*, Warszawa.
- Potocki W., 2003, *Wojna chocimska*, Wrocław (pierwotny, pochodzący z 1670 r. tytuł tego dzieła brzmiał: *Transakcja wojny chocimskiej*).
- Ruszkowska-Macur M., 2006, *Cuda Orientu: katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Gdańsku*, Gdańsk.
- Sieradzka A., 2003, *Tysiąc lat ubiorów w Polsce*, Warszawa.
- Sikorski J. (red.), 1965, *Zarys dziejów wojskowości polskiej do roku 1864*, t. 1, *Do roku 1648*, Warszawa.
- Stępiak W., 1998, *Dyplomacja polska na Bałkanach (1918–1926)*, Warszawa.
- Tafiłowski P., 2007, *Wojny włoskie 1494–1559*, Zabrze.
- Tokarski J., 2001, *Ilustrowany przewodnik po zabytkach kultury na Ukrainie*, t. 2, Warszawa.
- Tretiak J., 1921, *Historia wojny chocimskiej (1621)*, Kraków.
- Wagner M., 2009, *Wojna polsko-turecka w latach 1672–1676*, t. 1–2, Zabrze.
- Walczak H., 2008, *Sojusz z Rumunią w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1931*, Szczecin.
- Werdum U., 2012, *Dziennik podróży 1670–1672. Dziennik wyprawy polowej 1671*, wstęp, oprac. i indeksy D. Milewski, tłum. D. Urbonaitė, Wilanów.
- Węglińska K., 2007, *Na dalekiej Ukrainie: gawędy kresowe*, Warszawa.
- Wieliczko-Wielicki M., 1933, *Rozwój sprzętu artyleryjskiego i metod strzelania artylerii w zarysie ze specjalnym uwzględnieniem rozwoju artylerii polskiej (artyleria niegwintowana)*, Toruń (drugie wydanie: Oświęcim 2014).
- Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, b.r.w., *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. 3, *Cauer Emil – Dewon*, Kraków.
- Żygulski Z. jun., 1982, *Broń w dawnej Polsce na tle uzbrojenia Europy i Bliskiego Wschodu*, Warszawa.
- Żygulski Z. jun., 1988, *Sztuka turecka*, Warszawa.
- Żygulski Z. jun., 1999, *Światła Stambułu*, Warszawa.
- Вечерский В. В., 2011, *Фортеці й замки України*, Київ.
- Жуков В. В., 1964, *Города Бессарабии*, Кишинёв.
- Івченко А., 2008, *Вся Україна: путівник*, Київ.
- Івченко А., 2009, *Україна: Захід: путівник*, Київ.
- Керсновский А. А., 1999, *История Русской Армии*. т. 1, *От Нарвы до Парижа 1700–1814 гг.*, Москва.
- Комарницький С., 2001, *Цитадель на Дністрі: з історії Хотина та Хотинської фортеці*, Чернівці.
- Мащук О., 1997, *Замки і фортеці західної України: мандрівки історичні*, Львів.
- Палков Т., 2011, *Замки України: путеводитель: история и легенды*, Львов.
- Смолій, В. (red.), 1998, *Полководці Війська Запорозького: історичні портрети*, т. 1, Київ.
- Соловьев В. И., 2000, *Генерал-фельдмаршалы России*, Ростов-на-Дону.
- Хотину – 1000 років*, 2000, *Хотину – 1000 років: матеріали Міжнародної Наукової Конференції присвяченої 1000-літтю Хотина*, Чернівці.
- Щербаков, А., 2001, *Ледовое побоище 1242*, illustr. И. Дзысь, Москва.

Hotin / Khotyn / Chocim – intersecting point of Romanians', Ukrainians' and Poles' histories

Summary

Chocim and the remains of an ancient fortress that can still be found there are a crucial place from the perspective of the Polish history and the political and martial past of the former Polish-Lithuanian Commonwealth. The significance of this place is equally great for the history of Romanians. Similarly so in the case of contemporary Ukrainians. Both the fortress and the town are located on the Dniester river – on the right riverside, on the ancient border of the Ottoman Empire and the Commonwealth, which was partly constituted by the Principality of Moldavia (being in feudal allegiance with former Poland). The name of this place has had various versions: Chutim in Turkish, Hotin in Romanian, Khotin in Russian. A version of the latter – Khotyn – is used nowadays in Ukraine.

Today, Chocim is regarded as one of the oldest towns of contemporary Ukraine: a settlement already existed in this place when in the 11th century the prince of Kievan Rus', Vladimir the Great chose it as the site for one of his frontier fortresses. Its importance increased greatly after the Mongols invasion of the Kievan Rus' in 1240, when this fortress became a part of the Kingdom of Galicia-Volhynia.

This so-called "Rus' period" in the history of Chocim lasted until the end of the 14th century, when – after the collapse of the Kingdom of Galicia-Volhynia – this land became the object of rivalry between the Kingdom of Poland, the Grand Duchy of Lithuania and the Kingdom of Hungary. The rivalry was soon joined by other countries, like Moldavia and Turkey, which in the 16th century became the feudal overlord for Moldavia.

The fortress is located on the right riverside, which was referred to in Polish as the "Multan riverside", owing to the fact that formerly this side belonged to Turkey-controlled Moldavia. The fortress was situated in the highly significant ford of the Dniester river. As a fortress on the Polish-Turkish borderland, it was the key to ruling Moldavia and the convenient base camp for Moldavian and Turkish forces wanting to raid Podolia, which in that times belonged to the Crown of the Kingdom of Poland. Moreover, Chocim was an important place on the trade route between Poland and Turkey.

From the point of view of contemporary Poles who take into consideration the perspective of the Polish-Lithuanian Commonwealth, one of the most crucial facts associated with Chocim includes the event in 1621, when in September – after the Polish defeat near Cecora (in the battle in which the Great Hetman of the Polish Crown Stanisław Żółkiewski was killed) – the great army of Sultan Osman II arrived at the Chocim walls to start the conquest of at least a part of the Crown land of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The army of the Commonwealth, which was commanded by the Great Hetman of Lithuania Jan Karol Chodkiewicz, supported by the Zaporozhian Cossacks under the command of the Ataman Piotr Konaszewicz-Sahajdaczny, repelled this aggression. These events and particularly the participation in them of the Cossack army are a very important element of the historical identity of contemporary Ukrainians.

The Turkish siege of the Polish and Lithuanian camps failed. Thus, under the pact that was signed in Chocim on 9 October of that year between the Commonwealth and the Ottoman Empire, Poles evacuated the fortress, passing it to the Principality of Moldavia, and retreated across the Dniester river.

The Crown army arrived at the Chocim fortress again in late autumn of 1673. On 10 and 11 November of that year the then Great Hetman of the Polish Crown (and subsequent king) Jan Sobieski was victorious over the Turkish army. Two days after this victory the Chocim fortress garrison also capitulated. However, in 1676 Poles finally retreated across the Dniester river and Turks came back to the fortress. This was the end of the associations between the Chocim fortress and the political and military history of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

The subsequent history of Chocim was somewhat less tumultuous. In the 17th century the Turkish army occupied the fortress and it remained under military control until 1812, when these territories became a part of the Russian Empire (as the result of the peace treaty after the Russo-Turkish war). The town Chocim was nominated as the seat of a district belonging to the Bessarabia Governorate.

This period of peaceful progress was broken by World War I and next by political changes after the Bolshevik Revolution and the civil war in Russia. As a result of these factors, in 1918 this territory was incorporated into the Kingdom of Romania, which controlled it until June 1940, when the Red Army took Bessarabia and the northern part of Bukovina and annexed them to the Ukrainian Soviet Socialist Republic, and effectively to the USSR. This situation changed in late 1991, after the collapse of the USSR and the appearance of an independent Ukrainian state. Since those days Chocim has been located in Ukraine and its history has been treated as an important part of the past of broadly understood Ukraine.

Keywords:

Chocim, Khotyn, Hotin, fortress, borderland.

Słowa kluczowe:

Chocim, twierdza, pogranicze.



Widok od strony południowej i zachodniej na zamek chocimski.
Częściowo widoczne są Baszty Południowo-Zachodnia, Komendancka oraz
Baszty Bramna i Wschodnia, a także dach kaplicy zamkowej. Stan z sierpnia 2013 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Ogólny widok na zamek oraz na Dniestr.
Stan z sierpnia 2002 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Potęża zachodniej części murów zamku
w Chocimiu wraz z Basztą Komendancką.
Stan z sierpnia 2002 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Północna część zamku. Widoczna Baszta
Północna – donżon, czyli ogromna wieża
refugialna. Stan z sierpnia 2002 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Sposób układania cegieł w zachodnim murze zamkowym. Stan z sierpnia 2013 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Potureckie, XVIII-wieczne fortyfikacje bastionowe znajdujące się od południowej strony zamku. Stan z sierpnia 2013 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Współczesny pomnik atamana i hetmana kozackiego Piotra Konaszewicza-Sahajdaczego stojący na parkingu przed wejściem do chocimskiej twierdzy.
Stan z sierpnia 2013 r.
(fot. Aleksander Smoliński)



Dziedziniec zamkowy. Po prawej stronie widoczne koszary oraz kaplica, a w lewej części dziedzińca studnia, Pałac Komendanta i Baszta Komendanccka. Stan z sierpnia 2013 r.
(fot. Aleksander Smoliński)

Vlad Gafița

Universitatea „Ștefan cel Mare”, Suceava

vladgafita@yahoo.com

Evoluția partidelor românești din Bucovina în primii ani ai secolului al XX-lea

The evolution of Romanian parties from Bukovina in the early years of the 20th century

Primăvara și vara anului 1900 aveau să aducă noi și importante modificări în viața politică și de partid a românilor bucovineni. Astfel, încă din luna aprilie, începuseră să se manifeste primele semne ale disoluției partidului național românesc din Bucovina. Datorită „hăituirii” permanente a fraților Valeriu și Victor Braniște de către autoritățile provinciale, părăsirea Bucovinei de către aceștia devenise iminentă. Ca atare, la 21 aprilie 1900, organul de presă al naționaliștilor radicali („Patria”) își înceta apariția, și ca urmare a demisiei și retragerii finanțării ziarului de către Iancu Flondor, la 16 aprilie [Purici 2004: 259–260]. Gestul „boierului din Storojineț” nu era în nici un caz unul meschin, datorându-se în principal dezagregării partidului, prin ieșirea din formațiunea politică românească a boierilor de nuanță conservatoare, precum și a unei părți a tinerilor politicieni, care își propuseseră îmbunătățirea relațiilor cu guvernatorul și obținerea sprijinului electoral al autorităților. Oportunismul, lipsa de interes pentru apărarea drepturilor naționale și slugărnicia unora dintre colegii de partid l-au dezamăgit profund pe Iancu Flondor, determinându-l să rămână ferm asupra deciziei de a nu se alia cu „pactiștii” și de a ieși temporar din rândurile partidului național. Moralitatea, cinstea și tăria de caracter dovedite până atunci în lupta politică și în conflictul cu președintele ducatului (Friedrich Bourguignon von Baumberg) îl impuseseră deja, alături de George Popovici, ca cel mai respectat lider și purtător de cuvânt al românilor bucovineni [Economu 1994: 41–42].

De aceea, vestea demisiei sale de la conducerea ziarului „Patria” din Cernăuți a produs o vie și reală îngrijorare printre conaționali. Numeroasele scrisori din partea diverselor categorii sociale ale românilor bucovineni vin să ne confirme reputația și notorietatea de care se bucura deja omul politic Iancu Flondor printre alegători, și nu numai. Astfel, într-o scrisoare, din 24 aprilie 1900, un grup de

39 de doamne, printre care le amintim pe Aglaia Siretean, Veronica Siretean, Eufrosina Țurcanu, Eufrosina Zugravu, îl rugau să renunțe la demisia de la conducerea oficiosului Partidului Radical [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*, dos.7: 17.]. La aceeași dată, își exprimau o dorință similară și o serie de gospodari din Băișești. Semnau scrisoarea reprezentanți ai țăranilor ca: Ilarion Siretean, Dimitrie Cărbune și alții [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*: 18,19]. Se cuvine să amintim de asemenea și scrisoarea tinerimii teologice din Cernăuți, semnată de 21 de studenți, care își exprimau la rândul lor regretul pentru părăsirea de către Flondor a gazetei „Patria” [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*: 20]. Într-o epistolă, datată tot la 24 aprilie, Constantin Păiuș, director al unei școli românești din Suceava, îi adresa aceeași rugămintă, numindu-i pe Flondor, alături de G. Popovici, „luceferi ai luptei naționale” [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*: 24]. Părăsirea conducerii ziarului „Patria” nu a reprezentat însă și ieșirea lui Iancu cavalier de Flondor de pe scena publică a ducatului [Sauciuc-Săveanu 1934: 24].

Însă, în condițiile în care, la 14 mai 1900, deputații români bucovineni de orientare conservatoare organizaseră la Cernăuți o adunare prin care aprobau pactul cu guvernul [Cocuz 2003: 279], Iancu Flondor și George Popovici se vor desolidariza de această acțiune, preferând să rămână în expectativă. De la mijlocul lunii mai până la începutul lunii iulie, partidul românilor bucovineni își înceta practic existența, fracțiunile rezultate după sciziune urmând a se constitui în formațiuni politice distincte. Scindarea Partidului Național Radical Român se oficializa însă de abia în vara anului 1900, în lunile iulie – august dezvoltându-se două ramuri: una conservatoare, reprezentată de către Partidul Conservator Român, numit în epocă și „Pactist”, și alta de nuanță naționalistă, adică Partidul Poporal Național Român.

Ruptura politică dintre gruparea conservatoare și cea radicală a fost influențată atât de factori de natură internă, cât și externă. Tratatările politicienilor români conservatori cu președintele țării, Friedrich Bourguignon, au început la sugestia noului prim-ministru de la Viena, Ernest von Koerber. Acesta își propusese să ducă o politică de estompare a conflictelor și tensiunilor naționale din imperiu, și, ca atare, românii bucovineni vor fi și ei încadrați în strategia sa. Determinante însă, au fost cauzele interne, de natură politică și tactică. Dorința conservatorilor români din Bucovina de a-și recâștiga rolul conducător în fruntea partidului național, devenise tot mai puternică, în condițiile în care, ultimii ani ai secolului al XIX-lea stătuseră sub semnul dominației tinerilor radicali, în fruntea cărora se aflau Iancu Flondor și George Popovici. Lipsa disponibilității spre compromis în relațiile cu autoritățile, promovată de cei doi oameni politici, era tot mai greu de acceptat de către boierii conservatori din Partidul Național Român, care își vedeau subminate poziția și privilegiile. Pentru a-și apăra propriile interese, ei propuneau revenirea la o politică conciliatorie față de guvernul provincial, și, desigur, renunțarea la lupta deschisă, promovată de Iancu Flondor, cu Friedrich Bourguignon von Baumberg. De asemenea, conservatorii afirmău că partidul

național nu era pregătit pentru o opoziție antiguvernamentală prea îndelungată [Ceașu, : 343], și că, acesta adusese românilor, în plan național, mai multe dezavantaje, decât avantaje.

Crezând că semnarea pactului va atenua sau chiar va elimina atitudinea anti-românească a lui Bourguignon, boierii conservatori n-au făcut altceva decât să submineze eforturile și realizările elementelor tinere radicale din cadrul mișcării naționale. Izolarea temporară a liderilor Flondor și Popovici, precum și a susținătorilor acestora, le va permite conservatorilor autohtoni din Bucovina să se organizeze mai rapid, la nivel politic, în comparație cu poporalii. Datorită acestui minim avans, dar și a sprijinului guvernamental, ei vor reuși să câștige alegerile din vara lui 1900, în detrimentul naționaliștilor.

Deși, în mod neoficial fracțiunea conservativă s-a separat de P.N.R. în primăvara anului 1900, Partidul Conservator se va constitui într-o formațiune de sine stătătoare, începând cu 1 iulie.

Partidul Conservator Român din Bucovina îl avea ca președinte pe doctorul și marele proprietar, Ioan Volcinski, iar comitetul său de conducere îi cuprindea pe: George Wassilco, Leon Wassilco, Nicolae Mustață, Tigran Pruncul, Tudor Flondor, Florea Lupu, Dimitrie Isopescul. Organul de presă al partidului a fost ziarul „Timpul” din Cernăuți (1 iulie 1900 – 4 ianuarie 1901) [Cocuz 2003: 280], care apărea de trei ori pe săptămână, inițial sub conducerea redactorului și editorului Teodor Andoni, și apoi a lui Erast Levescu [Cocuz, Hulubei 1991: 218]. Baza socială a conservatorilor o alcătuiau proprietarii mari și mijlocii și clerul bogat [Ceașu 2004: 344].

Programul Partidului „Pactist”, editat în primul număr al ziarului „Timpul”, enunța ca obiectiv fundamental ameliorarea „stării bisericii, stării economice, stării cultural-naționale, situației politice a românilor” [„Timpul”, 1900: 3].

În articolul *Programul Nostru*, Partidul Conservator Român din Bucovina propunea, în sprijinul bisericii ortodoxe, măsuri ca: reorganizarea clerului, susținerea congresului bisericesc, toleranță absolută față de celelalte confesiuni. În plan economic, se considera necesară colaborarea românilor cu celelalte naționalități. Ca atare, conservatorii afirmă, în articolul cu caracter programatic din primul număr al „Timpului” (din 1 iulie 1900), că „orice politică națională revendicativă sau expansivă este departe de noi” [„Timpul”, 1900: 3]. Pe tărâm cultural, ei cereau reformarea sistemului școlar, prin înmulțirea instituțiilor de învățământ, retribuirea mai bună a învățătorilor și îmbunătățirea calității procesului didactic. O altă propunere a conservatorilor în privința emancipării culturale viza extinderea și creșterea numerică a sistemului de biblioteci populare și cabinete de lectură, mai ales în localitățile deficitare în acest sens [Cocuz 2003: 283]. Reforma sistemului școlar, ce se impunea datorită unei rate imense de analfabetism (90%) în rândul țărănimii bucovinene, făcea referire doar la ameliorarea situației economice a învățământului, în timp ce latura națională a acestuia era omisă în mod intenționat, pentru a nu-l deranja pe guvernatorul Bourguignon [Gafița 2002–2003: 62].

Pentru a fi obiectivi, trebuie să spunem că oamenii politici de orientare conservatoare nu renunțau la apărarea intereselor românilor bucovineni, însă le-au circumscris protecției guvernului, subordonându-le politicii și intereselor acestuia. Astfel, Partidul Conservator susținea elementul românesc din ducatul Bucovinei ca pe o „necesitate eminentă de stat” [„Timpul”, 1900:5], însă în acord cu deplina toleranță față de celelalte etnii.

O asemenea abordare, credem noi, era una total nerealistă, ținând cont de faptul că, atât în Bucovina, cât și la nivelul întregii Cisleithanii, doar elementul german a beneficiat de un statut privilegiat din partea autorităților austriece. În condițiile în care, dreptul românilor bucovineni de a-și manifesta liber individualitatea politico-națională a fost în permanență știrbit de către guvernământul provincial, mai ales în timpul „conflictului pentru tricolor”, încercarea boierimii conservatoare de a aplană relațiile tensionate cu președintele țării, Bourguignon, nu putea să aibă decât rezultate parțiale și conjuncturale. Baronul Friedrich von Bourguignon îi considera în general pe români, ca pe un element etnic iredentist și subversiv, nescăpând aproape nici o ocazie în a-și manifesta antipatia și disprețul față de aceștia.

În programul lor politic, conservatorii autohtoni se declarau fervenți „patrioți austrieci”, precum și simpatizanți ai acțiunii autorităților în sfera culturii și civilizației occidentale. Declarația de simpatie și dorința de împăcare cu reprezentantul împăratului austriac în Bucovina, afirmate de conservatorii români, erau însă condiționate de asigurarea libertății de dezvoltare a mișcării politico-naționale a românilor bucovineni. Ca atare, politicienii de nuanță conservatoare afirmau în programul formațiunii lor, că:

Numai astfel ne vom putea apropia de cultura din vest, numai atunci Bucovina va putea fi o țară vrednică a Împărăției. Dar și aceasta o cerem numai în interesul statului, căci împiedicarea mișcării libere politice, zădărnicierea organizărilor politice, influențarea alegerilor, etc, sunt potrivite a compromite vaza guvernului în țară, iar noi avem interesul viu, ca vaza guvernului să rămână intactă, căci la un atare guvern vor privi toate popoarele (n.n. naționalitățile, etniile) cu încredere și numai de la un atare guvern putem aștepta împăcarea legală a intereselor colidente [Olaru 1998: 343].

Liderii naționalist-radicali, Iancu Flondor și George Popovici, dezavuasera „pactul”, pe care îl considerau o gravă eroare politică și tactică, neiluzionându-se, precum conservatorii, că Bourguignon își va respecta promisiunile față de români.

Luând decizia înființării unei noi formațiuni politice, ei își propuneau să continue eforturile și activitatea fostului Partid Național Radical. Astfel, în august 1900, se naștea Partidul Poporal Național Radical Român din Bucovina. Inițial, funcția de președinte al acestuia a fost deținută de către George Popovici, însă, după plecarea sa în România, în anul 1901, conducerea va fi preluată de către Iancu Flondor. Dintre membrii marcanți ai partidului îi amintim pe: Nicu Blându,

Constantin Morariu, Nicu Filievici, Eusebie Popovici, Amfilohie Turturean, Dimitrie Gallin, Valerian Halip, Iorgu Toma, George Doroftei, Zaharie Percec etc.

Începând cu septembrie 1900, organul de presă al „poporalilor” va fi în mod oficial, ziarul „Deșteptarea” din Cernăuți. Această gazetă reprezentase aripa tânără a partidului național încă din 1893, manifestându-se ca o alternativă la „Gazeta Bucovinei”. Încă de la începutul existenței ei, „Deșteptarea” a beneficiat și de suportul material al lui Iancu Flondor, chiar dacă nu în aceeași măsură precum ziarul „Patria”.

După încheierea „pactului”, gazeta „Deșteptarea” a fost condusă de către preotul Atanase Gherman, promovând în paginile sale o puternică politică militantă pentru apărarea intereselor românilor bucovineni. Având o atitudine ostilă față de înțelegerea boierimii conservatoare cu guvernatorul Friedrich Bourguignon, ziarul se va impune ca organ de publicitate al Partidului Poporal Național Român. La această publicație au mai colaborat intelectuali ca: M. Teliman, C. Berariu, T. Bocancea [Cocuz, Hulubei 1991: 219] și alții.

Spre deosebire de conservatori, baza socială a „poporalilor naționali” era alcătuită cu precădere din învățători, funcționari, preoți, meseriași și țărani. Structura sa cuprindea un comitet central, prezidat de către Iancu Flondor, precum și comitete districtuale, unde fiecare comună își trimitea reprezentanții. Orice comitet era condus de către un președinte, un vice președinte, un secretar și un casier [„Deșteptarea” 1900: 5]. Organismele de conducere la nivel de district aveau următorul număr de membri: Suceava – 26 de reprezentanți, Storojineț – 40, Rădăuți – 52, Câmpulung Moldovenesc – 60, Gura Humorului – 60.

Cadrul programatic al Partidului Poporal avea în atenție domeniile școlar, bisericesc, administrativ, economic, politic. Caracterul continuatorului Partidului Radical Național în primii ani ai secolului al XX-lea se prezenta ca unul, în esență democratic, având în planul revendicărilor următoarele repere:

1. **în plan bisericesc** – autonomia deplină a bisericii ortodoxe, convocarea și instituirea congresului bisericesc, înzestrat cu toate drepturile, și respectând regulile canonice și legislația statului; întrebuintarea averii bisericii doar în scopuri religioase și pentru înființarea de școli pentru copii români de rit ortodox; conservarea caracterului național, pace confesională în condițiile respectării bisericii strămoșești.
2. **în plan școlar** – învățământ național în limba română în școlile populare, medii, universitare; eliminarea din școli a propagandei politice și a măsurilor de deznaționalizare îndreptate împotriva românilor.
3. **în plan administrativ** – ocuparea funcțiilor administrative doar după criteriul competenței, promovarea românilor în aceste funcții, separarea Bucovinei de influența galițiană, în toate treburile publice, înființarea în ducat a unei Curți de apel și a unei direcții a căilor ferate.
4. **în plan economic** – împrumutarea țăranilor, instituții de credit agricol pentru clasa țărănească, crearea de asociații agricole, instituții de asigurare ale

averii mobile și imobile a țăranilor; regularizarea râurilor din Bucovina, tarife vamale excepționale în comerțul exterior.

5. **în plan politic** – autonomia țării, condiționată de garantarea existenței naționale a românilor, reprezentare proporțională în corpurile legislative, vot universal și direct [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*, dos. 8: 30, 31].

Programul Partidului Poporal Național era în fapt rezultanta concepțiilor politice despre mișcarea de emancipare a românilor bucovineni ale lui Iancu Flondor și George Popovici. Particularitățile programatice ale grupării populare o diferențiază pe aceasta de aripa conservatoare, a cărui program a fost clădit, ținând cont mai ales de noua realitate impusă de împăcarea cu guvernământul provincial. Deși există și unele asemănări ideologice între cele două facțiuni ale fostului Partid Național Român, considerăm că definitorii pentru liniile de conduită politică ale fiecăreia sunt mai degrabă diferențele.

Astfel, atât Partidul Conservator Român, cât și Partidul Poporal Național, urmăreau în genere aceleași domenii de activitate (politic, economic, școlar, bisericesc). De asemenea, abordarea unor elemente constitutive ale domeniilor sau planurilor de activitate prezintă o serie de similitudini.

Ca și conservatorii, poporalii naționali aveau printre revendicări convocarea congresului bisericesc, însă nu accentuau, precum adversarii lor politici, dezvoltarea preponderent materială a clerului, ci chestiunile legate de preservarea caracterului românesc și a autonomiei instituției ecleziastice ortodoxe bucovinene. Deși ambele partide își afirmau acordul în privința toleranței și păcii confesionale, liderii poporalilor nu îl acceptau în mod necondiționat, ci doar prin prisma respectării și de către celelalte confesiuni a drepturilor religioase ale românilor din Bucovina. Iancu Flondor și George Popovici respingeau orice ingerință a oricărei confesiuni în privința dezvoltării neîngrădite a bisericii naționale, propunându-și în același timp și reducerea sau stoparea abuzurilor venite din partea autorităților asupra clerului românesc din Bucovina.

Cu scopul de a acumula capital politic și electoral, conservatorii enunțau în programul lor reformarea sistemului de învățământ, și, mai ales, ameliorarea situației materiale a corpului didactic bucovinean. Dacă programul Partidului Conservator făcea referire în plan revendicativ exclusiv la dezvoltarea școlilor populare (primare), conducătorii Partidului Poporal aveau o viziune mult mai largă, cerând extinderea învățământului românesc pe toate palierele (primar, mediu și universitar). Iancu Flondor, George Popovici și susținătorii lor au pus în prim plan eliminarea oricărui amestec al politicului în școlile românești, cerând încetarea imediată a procesului de deznaționalizare promovat față de români de către autorități, și în special de către organisme de conducere ale învățământului bucovinean.

Pe teren economic, principalele asemănări dintre conservatori și poporali constau în susținerea principiului asociațiunii agricultorilor și a creării unor instituții de credit avantajoase pentru țăranime. Liderii grupării de nuanță conservatoare se

preocupau, printre altele, și de dezvoltarea unei industrii naționale puternice, în colaborare cu alte naționalități, precum evreii și germanii. Structura economică a populației românești din Bucovina, eminentamente agrară, nu a putut fi însă balansată către domeniile secundar (industrial) sau terțiar (servicii). Pentru realizarea unei emancipări economice reale a românilor bucovineni, oamenii politici de factură naționalist poporală propuneau aplicarea împroprietăririi, regularizarea sistemului hidrografic al Bucovinei, precum și dezvoltarea de relații comerciale preferențiale cu Regatul României prin impunerea de tarife excepționale.

Cele mai evidente diferențe între programele celor două partide românești din Bucovina transpar însă din modul de abordare al domeniului politic. În vreme ce politicienii de nuanță conservatoare subordonau, din motive tactice și de conjunctură („pactul” cu Bourguignon) mișcarea de emancipare națională, acțiunii și bunului plac al autorităților guvernamentale, sperând în mod iluzoriu să beneficieze de pe urma acestora, oamenii politici de factură naționalist-poporală, grupați în jurul lui Iancu Flondor și a lui George Popovici au preferat să rămână consecvenți propriilor idei și convingeri. Astfel, liderii naționaliști vor susține în continuare cu tărie prezervarea și întărirea autonomiei provinciale, garantarea existenței naționale a românilor, și proporționalitatea reprezentării autohtonilor în instituțiile ducatului. Nemulțumiți de permanentele abuzuri electorale la care erau expuși românii din Bucovina, dar și de sistemul electoral deficitar, Iancu Flondor și George Popovici își propuneau democratizarea vieții politice prin introducerea sufragiului universal și direct.

Un domeniu pe care conservatorii nu l-au abordat în nici un fel în programul lor, expus în primul număr al ziarului „Timpul” din Cernăuți, la 1 iulie 1900, a fost cel administrativ. Poporalii se ocupau atât de reforma administrativă, cât și de ameliorarea domeniului judiciar. Astfel, erau propuse aplicarea criteriului competenței în ocuparea funcțiilor publice, sprijinirea românilor în privința accesării lor, înlăturarea oricărei influențe galițiene, precum și crearea unei Curți de apel și a unei direcții a căilor ferate, distincte pentru ducatul Bucovinei. Autonomia administrativă în raport cu Galiția trebuia să consolideze noul statut al provinciei, câștigat de români în 1861–1862.

Apariția Partidului Poporal Național pe scena politică a Bucovinei a reprezentat o reacție firească la coagularea elementelor conservatoare, fiind în același timp determinată și de dorința politicienilor naționaliști de a continua activitatea fostului Partid Radical. Acesta reușise pentru câțiva ani (1897–1899) să încline balanța puterii în cadrul P.N.R., impunându-și pentru un timp propriile linii de acțiune în privința dezvoltării mișcării naționale.

Lupta, uneori cu accente destul de dure, promovată de către Iancu Flondor și George Popovici, împotriva abuzurilor guvernatorului Bourguignon, va deveni din ce în ce mai obositoare pentru latifundiarii români conservatori. Pretextând, că un conflict prea îndelungat cu autoritățile, a cărui rezultate au fost considerate mai mult negative decât pozitive pentru românii din Bucovina, nu-și poate do-

vedi eficiența, conservatorii au ales calea împăcării cu guvernatorul, părăsindu-l atât pe Iancu Flondor, cât și pe George Popovici. Totuși, fiind conștienți că era destul de dificil să-și recupereze pozițiile în partid prin forțe proprii sau apelând la sprijinul opiniei publice românești, boierii conservatori au decis să negocieze ieșirea din „starea de beligeranță” cu guvernul provincial, însă, cu prețul ruperii unității partidului național. Neacceptând gestul grupării conduse de către dr. Ioan Volcinschi, liderii tinerilor, G. Popovici și I. Flondor s-au văzut pentru un timp destul de izolați în plan politic.

Strângându-și rândurile și simpatizanții, ei vor pune bazele Partidului Poporal Național Român, care, deși dispunea de un program național generos, nu a fost capabil să-și organizeze foarte rapid și eficient structurile, nereușind să-i concureze cu succes pe conservatori, susținuți de către forțele guvernamentale. De aceea, cu sprijinul lui Bourguignon, și prin alianțe cu armeano-polonii, ei îi vor înfrânge pe poporali în alegerile din vara anului 1900.

Pentru Iancu Flondor, datorită personalității sale puternice, pierderea unei bătălii nu însemna și pierderea războiului. Ca atare, el va declanșa împotriva „bătrânilor” o puternică campanie de presă în paginile ziarului „Deșteptarea”, acuzându-i de părsărire a intereselor propriilor conaționali.

Reacția lui Bourguignon față de Flondor și susținătorii săi, care au refuzat semnarea „pactului”, nu s-a lăsat așteptată, represaliile extinzându-se de la politicieni până la oamenii simpli. Astfel, într-o serie de comune ca: Milișăuți, Mihalcea, Cârlibaba, Opișeni, Gemenea, Banila Moldovenească – școlile românești au fost desființate. Învățătorii autohtoni au fost transferați în mod forțat de la poturile lor, sau au fost obligați să se pensioneze. Și unii clerici – precum arhimandritul Juvenal Ștefanelli – care au dezaprobat pactul, au fost supuși aceluiași tratament abuziv. Nicu Flondor, ales președinte al Societății „Junimea” din Cernăuți, avea să fie demis din serviciul statului, la fel ca și alți tineri oameni politici.

Slăbirea elementului românesc din Bucovina s-a manifestat, între a doua jumătate a anului 1900 și prima parte a anului 1901, și prin fenomene ca invazia masivă de studenți originari din Galiția înscriși la Universitatea din Cernăuți. Sporirea numărului de ruteni și evrei galițieni va reduce tot mai mult posibilitatea ca autohtonii din ducatul bucovinean să acceadă cu ușurință la funcții publice, administrative și politice. Intelectualitatea românească din provincie a fost nevoită să facă față unei concurențe tot mai mari din partea alogenilor, sprijiniți în mod constant de către autorități. Degradarea continuă a situației autohtonilor bucovineni a radicalizat limbajul politic al poporalilor, căpătând uneori accente ultranaționaliste. Acestea se datorau însă și unor proiecte legislative promovate în Dietă de către guvernatorul țării. Ne referim la modificarea legii privitoare la alcătuirea Consiliului Școlar al Bucovinei, promulgate la 28 februarie 1869. Guvernământul provincial a propus schimbări la articolele 34 și 35, prin care, în consiliu creștea ponderea cultului catolic, de la 1 preot la 2 preoți, biserica romano-catolică beneficiind de același număr de membri ca și biserica greco-orientală

(ortodoxă). Noua situație a reprezentării naționalităților și confesiunilor bucovinene nu ținea cont de raporturile numerice și procentuale dintre credincioșii ortodocși, majoritari și cei catolici, minoritari. De asemenea, creșterea numărului reprezentanților învățătorilor, de la 2 la 3, în forul de conducere al învățământului bucovinean ascundea intenții de erodare a elementului românesc; doar unul dintre dascăli putea fi autohton, ceilalți reprezentând interesele alogenilor. Însă, românii pierdeau rolul decizional în Consiliul Școlar al Bucovinei și prin modificărilor de la articolul 35, prin care numirea unei importante părți a consilierilor va depinde direct de autoritățile centrale de la Viena.

Fracționarea și slăbirea taberei românești, orchestrate cu „măiestrie” de către guvernatorul Friederich Bourguignon von Baumberg, au determinat consecințe nefaste și la nivelul reprezentării românilor bucovineni în Parlamentul de la Viena. Drept urmare, izolarea politică a autohtonilor din ducatul Bucovinei s-a manifestat și prin disoluția Clubului parlamentar Român din Reichsrath, care va deveni doar o componentă a clubului bucovinean, metamorfozat în Uniunea Liberă Bucovineană [Olaru: 1998: 344]. Caracterul, și așa destul de eterogen din punct de vedere politic, al grupului parlamentar al românilor bucovineni din Viena, se va adânci și mai mult.

Continuarea și intensificarea acțiunilor antiromânești ale guvernatorului Bourguignon au reprezentat, pentru politicienii conservatori, primele semnale, că au greșit din punct de vedere tactic, semnând „pactul” cu președintele țării. Deși obținuseră cu sprijin guvernamental un semnificativ succes electoral, prin înfrângerea candidatului George Popovici, la Câmpulung Moldovenesc de către candidatul Dimitrie Isopescul (director al Școlii Normale din Cernăuți), politicienii români de nuanță conservatoare decideau, în ianuarie 1901, să încerce o împăcare cu poporalii naționali. Gestul era însă departe de a fi sincer, dorindu-se a fi doar o „lovitură de imagine”. Organizând la 12/25 ianuarie 1901, o întâlnire a tuturor deputaților români din Dietă și Reichsrath, conservatorii i-au invitat, pe lângă noii aderenti (Florea Lupu și Dimitrie Isopescul) și pe tinerii lideri, Iancu Flondor și George Popovici. Invitația a fost declinată de aceștia printr-o scrisoare deschisă, publicată în organul de presă al Partidului Poporal Național Român.

În opinia noastră, motivațiile refuzului s-au circumscris atît unor chestiuni de principiu, cât și unor elemente de natură personală. Conducătorii poporalilor naționali nu puteau accepta să se alăture, nici măcar formal, adversarilor politici, deoarece ar fi însemnat că tacit sunt de acord cu înțelegerea materializată prin „pactul” cu Bourguignon. De asemenea, printr-o eventuală participare la adunarea organizată de conservatori, s-ar fi creat, în ochii opiniei publice românești din ducat, impresia pierderii identității politice a continuatorului Partidului Radical, dar și a renunțării la lupta cu președintele țării. Intransigența și profilul moral ale lui I. Flondor și G. Popovici, nu le permiteau celor doi oameni politici să facă vreun compromis în sensul reaproprierii de conservatori, cel puțin la momentul respectiv. Trebuie însă să luăm în considerare și faptul că, gustul amar al înfrân-

gerii în alegeri, nu se stinsese încă, mai ales dacă ne referim la profesorul George Popovici. Iancu Flondor, nu putea veni la adunare singur, fără partenerul său politic, în condițiile în care acesta pierduse locul de deputat de Câmpulung în fața unui adversar mai slab, dar sprijinit de autorități. Este evident că George Popovici a resimțit eșecul cu o mare frustrare și dezamăgire, după câte făcuse în sprijinul și în favoarea românilor câmpulungeni. Mai mult, activitatea sa în parlamentul imperial nu s-a restrâns doar la apărarea drepturilor conaționalilor din ducatul Bucovinei, ci și a celor din Transilvania. După o activitate parlamentară începută în 1897, Popovici se vedea părăsit de românii bucovineni, iar prestigiul său ca președinte la aripii populare a P.N.R. ieșise destul de știrbit. În aceste condiții, decizia sa de a părăsi Bucovina și a se stabili în România a putut fi luată cu mai mare ușurință. Noua situație creată de G. Popovici a impus desigur și modificări la vârful Partidului Poporal Național. Prin renunțarea [Nistor 1991: 266.] la președinție, locul său va fi luat de către Iancu cavaler de Flondor.

Preluarea conducerii Partidului Poporal Național, în 1901, de către „boierul din Storojineț” a reprezentat, în opinia noastră, un pas firesc, în condițiile în care, aproape în permanență, cei doi lideri tineri au acționat în plan politic în tandem. Din motive subiective, dintre care cel mai important ar fi adversitatea politică din primii ani de după unire, Ion Nistor afirma, că plecarea lui G. Popovici de pe scena publică a Bucovinei a constituit o pierdere pentru mișcarea națională, pe care Iancu Flondor nu a putut s-o suplinească așa cum trebuie. Astfel, după părerea istoricului, dar mai ales a politicianului Nistor

[...] ieșirea lui Gheorghe Popovici din rândurile luptătorilor bucovineni a avut urmări fatale pentru Bucovina. El era singurul om care în vremea aceea ar fi putut stăpâni situația politică, bucurându-se de încrederea tineretului și fiind respectat de bătrâni și de guvern. Iancu Flondor, care i-a urmat la conducerea Partidului Popular Național nu avea nici pregătirea, nici autoritatea și nici prestigiul lui Popovici. Era un tânăr însuflețit de frumoase simțăminte naționale, activ și impulsiv, dar prea strâns legat de tagma boierească din care făcea parte, și prea puțin apropiat de masele compacte ale țărănimii, ale *opincii*, cum se zicea [Nistor 1991: 266].

Afirmațiile lui Ion Nistor despre Iancu Flondor în privința valorii acestuia ca om politic și asupra oportunității alegerii lui ca șef al poporalilor naționali au, din nefericire, o mare doză de subiectivism.

Apartenența lui Flondor la clasa boierească autohtonă a fost doar formală, în condițiile în care el s-a manifestat în cadrele mișcării naționale mai degrabă ca un democrat. Comportamentul său în plan politic l-a apropiat de elitele românești nobiliare, și ca atare, de țelurile și obiectivele acestora.

Acuzația pe care i-o aducea Nistor, conform căreia n-ar fi fost cu adevărat alături de țărâtime, nu stă în picioare, din numeroase considerente. Astfel, în 1896, lua ființă Societatea de citire „Crai nou” din Storojineț, care a beneficiat de un

substanțial suport materia și moral din partea lui Iancu Flondor. Asociația avea ca deziderate „plăcerea cititului cărților și gazetelor, sprijinirea școlarilor din Storojineț” [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*, dos. 6: 1], și utiliza diverse mijloace precum: donații de cărți și manuale școlare în limba română, înzestrarea cabinetului de citire cu lucrări despre agricultură și meșteșuguri, organizarea de concerte, prelegeri, în scopul emancipării cultural-naționale a țăranilor. Adunarea Cooperatorilor Români din Cernăuți îi mulțumea pentru ajutorul financiar acordat, printr-o telegramă datată la 28 iulie 1899 [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*, dos. 5: 322].

Ridicarea din rândul țăranimii a unor elite educate (preoți, învățători) a stat în permanență în atenția lui Iancu Flondor, reprezentând una dintre liniile fundamentale ale concepției sale politico-naționale. El considera, că țăranimea nu era, cel puțin deocamdată, suficient de pregătită să se implice singură în viața politică; exista pericolul transformării ei în masă de manevră, mai ales în timpul campaniilor electorale. Atitudinea lui Iancu Flondor față de cea mai numeroasă clasă socială din Bucovina nu a fost una de desconsiderare, așa cum ar părea la prima vedere. În viziunea sa, țăranii trebuiau mai întâi educați și ridicați la un nivel cultural satisfăcător, și abia după aceea, implicați în viața publică, însă sub îndrumarea clasei intelectuale rurale (învățători, preoți, etc). Liderul naționalist Iancu Flondor își cristalizase concepția, fiind conștient de lipsa de receptivitate și opacitatea față de ideea de educație, manifestate uneori, de pătura țărănească din Bucovina [Gafița 2004: 229]. Sprijinindu-i din punct de vedere material pe studenții și absolvenții de universități proveniți din rândurile țăranimii, Flondor preconiza crearea unei clase politice pregătite să repună în drepturi populația românească a ducatului. De asemenea, intelectualii de la sate doreau un sprijin necondiționat, dar și îndrumare în plan național-politic.

Ideea emancipării țăranimii române din Bucovina o regăsim în toate documentele și programele politice pe care Iancu Flondor le-a realizat sau la care a participat. Prin urmare, atât ideologia, cât și practica sa politică din poziția de lider al mișcării naționale, contrazic flagrant aserțiunile făcute de Ion Nistor privind lipsa de apăsare a boierului Flondor față de „talpa țării”.

Întreaga carieră a liderului naționalist-poporal a fost pusă în slujba propriilor conaționali, acoperind o gamă foarte largă de acțiuni, de la propaganda în presă, activitate petiționară, realizarea și încercarea de a aplica programe politice, până la demersuri de tip parlamentar. Luările sale de poziție în Dieta provincială au produs în epocă un puternic ecou, datorită circumscrierii lor în cadrele luptei naționale, dar și din cauza radicalismului și abordării deosebite a chestiunilor privitoare la drepturile românilor bucovineni.

Discursul din 6 iulie 1901 [*Stenographische...*, 1901: 45], ținut în adunarea legislativă a ducatului, reprezintă un important punct de reper al notorietății lui Flondor în ochii opiniei din publice din Bucovina. Cuvântarea sa a început prin punerea în discuție a unor probleme precum condamnarea regimului abuziv condus de către guvernatorul Bourguignon sau denunțarea „pactului” dintre acesta și

politicienii români de orientare conservatoare. Liderul Partidului Poporal Național îi învinuia pe președintele țării, și pe colaboratorii acestuia, ca au accentuat situația, și așa grea, la care fuseseră aduși autohtonii, în toate domeniile (economic, social, politic, cultural).

Adresându-se deputaților români conservatori, Iancu Flondor îi atenționa asupra lipsei de rezultate a înțelegerii pe care o făcuseră cu atâta ușurință cu guvernatorul:

Astăzi domnii mei, a trecut mai mult decât un an și jumătate și din toate promisiunile câte le-ați primit de la președintele țării, nimic nu s-a împlinit. Dumnezeu n-ați primit nimic, decât cei 2500 florini mizerabili din fondul religios, drept subvenție pentru internatul de copile române. Și știți de ce ați primit acești bani? Pentru că rutenii primiseră încă înainte de aceasta, sume duble. Din toate promisiunile date atunci de guvern, nici una nu s-a realizat. Pe terenul școlar domnește și azi aceeași prigonire contra elementului românilor și pe toate celelalte terene sistemul practicat până atunci de către guvern a rămas intact.

„Boierul din Storojineț” își continua discursul din Dietă, schițând o veritabilă „radiografie” a stării economice, politice și culturale a românilor bucovineni. Astfel, el va evidenția un întreg complex de cauze ce au dus la degradarea și la slaba dezvoltare economică și socială a autohtonilor din ducat.

Iancu cavalier de Flondor considera, că prima cauză a crizei prin care românii din Bucovina trecuseră în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, se datora „obstrucționării relațiilor economice” cu Regatul României. În acest context, el afirma că

[...] primul dezastru l-a suferit țara noastră prin tulburarea relațiilor comercial-politice între statul vecin România și Austria. Țara noastră este situată la cea mai extremă periferie a statului și în multe privinți are un interes netăgăduit – mai ales în privința economică – ca acest contact cu regatul vecin să nu fie întrerupt, cum am zice, printr-un zid chinezesc.

Relațiile comerciale dintre ducatul Bucovinei și România au fost în general destul de strânse, manifestându-se atât prin comerțul intern (românii din Regat făceau negoț în iarmaroacele anuale de la Cernăuți, Rădăuți, Siret, Sadagura, Câmpulung Moldovenesc), cât și prin comerțul de tranzit. După 1886, datorită războiului vamal cauzat de impunerea de către România a tarifului protecționist, relațiile comerciale cu imperiul dualist, și implicit cu Bucovina, s-au deteriorat destul de mult. Numărul negustorilor români cu afaceri în ducat va scădea simțitor, în condițiile în care, comercianții alogeni începuseră practic să domine piața de desfacere bucovineană. Către finele secolului al XIX-lea, existau în Bucovina 10313 negustori alogeni, și doar 444 români de dincolo de granițe. Comerțul a reprezentat un factor important al unității economice în spațiul românesc (între

Bucovina și Moldova, respectiv România); se adaugă desigur și ceilalți factori ai unității (cu excepția celui politic).

Scăderea intensității raporturilor comerciale cu „patria mamă” l-a nemulțumit foarte mult pe Iancu Flondor, deoarece, în viziunea sa, dezvoltarea economică a autohtonilor bucovineni nu se putea realiza decât prin crearea unei contraponderi față de dominația elementului iudaic. O serie de istorici germani, precum Erich Prokopowitsch, considera, că Flondor ar fi avut înclinații către daco-românism [Prokopowitsch 1965: 48], acuzându-l indirect de idei iredentiste și de lipsă de loialitate față de împărat și statul austriac.

Fără a nega în totalitate concepția daco-românistă a lui Iancu Flondor, se cuvine să facem unele precizări și nuanțări. În mod evident, ideea unității culturale și economice a românilor din Bucovina cu cei din România era, nu numai acceptată, ci și susținută de către „boierul din Storojineț”. Relațiile politice și economice dintre România și Austro-Ungaria materializate prin tratate și convenții, au fost în principiu, după 1878, destul de cordiale, în ciuda tensiunilor existente între cele două state. Ca atare, Iancu Flondor nu avea nici un motiv să nu propună intensificarea relațiilor dintre românii bucovineni și „frații” lor. Flondor nu-și ascundea adevăratele simțăminte naționale, și, de aceea, a răspuns extrem de dur atacurilor guvernatorului Bourguignon la adresa tricolorului românesc. Într-un alt discurs din Dietă, ținut la 8 iulie 1901, „boierul din Storojineț” îi dădea următoarea replică reprezentantului împăratului austriac în Bucovina:

Domnule Președinte, te rog să iei cunoștință că, culorile roșu-galben-albastru le privim drept culori naționale române și că e sub demnitatea noastră de a discuta cu dumneata, de o putem dovedi cu fapte istorice sau ba, chiar și în caz că aceste culori ar fi identice cu culorile regatului român [...]. Domnule guvernator, este sub demnitatea mea a discuta cu Domnia Voastră această problemă [...]; numai noi avem de hotărât care sunt culorile noastre naționale [...]. Vă interzic a ne porunci ce culori naționale avem de purtat, aceasta cu atât mai mult, cu cât sub flamura tricoloră s-au luptat românii pentru susținerea tronului austriac, când el trosnea din toate încheieturile sale. Sub acest steag, românii au jertfit tot ce aveau mai scump [...]. Acestea sunt fapte istorice și un funcționar cesar-regal austriac nu are dreptul să interzică folosirea steagului tricolor, fiindcă concluziile ce le-ar putea trage națiunea, n-ar fi tocmai de natură patriotică [A.N.I.C., fond *Teodor Bălan*, dos. 15: 401, 402].

A doua cauză pe care Iancu Flondor o amintea în discursul din 6 iulie 1901, în privința deteriorării stării economice a românilor din Bucovina, era „politica vamală a statului”. Astfel, liderul Partidului Poporal Național afirma următoarele:

Eu cred că prin această politică tarifară, țara a fost aruncată în mizerie permanentă. Desigur, nu exagerez dacă zic: mizeria în Bucovina e permanentă [...]. În fața acestor fapte dureroase însă, guvernul observă o ținută atât de ridicolă,

încât nu poți înțelege alta, decât că scopul guvernului este ruinarea perfectă a Bucovinei [„Deșteptarea” 1901: 6, 7].

În expozeul prezentat în fața camerei legislative provinciale, Flondor descria subminarea de către autorități, atât a marii proprietăți boierești, cât și a proprietății mijlocii și mici țărănești autohtone. Din cauza datoriilor ipotecare, o mare parte dintre marii proprietari români din Bucovina și-au pierdut moșiile în favoarea alozenilor. În acest context, Flondor s-a poziționat alături de reprezentanții clasei sociale din care el însuși făcea parte, deplângându-le decăderea:

Moșiile falnicilor noștri boieri de odinioară au ajuns aproape de-a rândul pe mâini străine, moșioarele țărănești pe aceeași urmă; iar câte au mai rămas, gem sub povara grelelor datorii pe la cei cămătari și zi de zi se tot crâmpoșesc și se împrăstie de nu mai ajung mulțimii și gurilor flămânde [Cocuz 2003: 290].

Iancu Flondor condamna faptul, că mica proprietate țărănească se sufoca sub datorii, susținând totuși că băncile rurale ar fi o soluție relativ viabilă. În legătură cu acestea au existat însă și o serie de probleme ca: lipsa de capital sau a unei organizări centralizate, piedicile impuse de stat etc. Participanții la adunările băncilor populare se aflau în permanență sub amenințarea expulzării în România, iar celor ce convocau întrunirile li se intentau procese sau, sau chiar primeau condamnări. „Boierul din Storojineț” amintește de asemenea cazurile unor comune cu populație majoritar românească, situate la granița cu România. La Tișăuți, Șcheia, Udești, organele administrative au încercat să împiedice înființarea de bănci populare, prin inițierea de atacuri de discreditație și anchetarea preoților și învățătorilor din respectivele localități. Grav e și faptul că motivațiile autorităților erau de natură politică. Atitudinea guvernului în privința sprijinirii creării de bănci populare în mediul rural a avut deseori accente discriminatorii. Acestea, desigur, nu puteau fi trecute cu vederea în discursul din Dietă (din 6 iulie) al liderului poporal:

Pe când guvernul, în comunele rutene – ceea ce nu voiesc de fel să iau în nume de rău – își îndeplinește datoriile sale față de ruteni, trebuie să observ că față de români, nu numai că nu-și îndeplinește datoriile, dar pune toate în mișcare pentru a împiedica înființarea de bănci Raiffesiene [Cocuz 2003: 290].

Din nefericire, sistemul de creditare impus de către băncile populare, nu aducea prea multe avantaje țăranimii bucovinene în general, și celei românești în special. Sătenii care doreau să se împrumute de la o astfel de instituție bancară obțineau un termen de rambursare redus în timp, neprimind credite pe perioade îndelungate, care să poată fi returnate cu ușurință. Asupra gospodăriilor țărănești grevau impozite foarte mari, ce nu le permiteau sătenilor să se împrumute. Mulți dintre țăranii români au preferat să emigreze în România, în Canada sau în Sta-

tele Unite ale Americii. Perspectivile multora dintre ei de a duce o viață decentă, deveniseră, în concepția conducătorului poporalilor naționali, tot mai limitate. „Odată ruinat, bietul țăran n-are decât să apuce calea pribegiei, de sine înțeles că nu cu bucurie în suflet. Cel puțin eu n-aș voi să fiu părtaș la «bucuria» acestor dezmoșteniți”, spunea cu amărăciune Iancu Flondor.

După prezentarea chestiunilor de ordin economic, acesta și-a orientat discursul către domeniile politic și cultural. Răspunzând campaniei de injurii sau invective adresate lui și partidului său, și orchestrate de către guvernatorul Friedrich Bourguignon von Baumberg, Iancu Flondor aducea următoarele argumente:

Partidul nostru poporal național nu e nici radical, nici roșu, nici intolerant, nici intransigent, nici toate câte ar voi cineva să-i zică. Dar el nu va admite nicio dată ca alte națiuni din Bucovina să dejoace elementul român [...]. Românii nu doresc să formeze substratul etnic pentru alte popoare [...]. Principiul nostru programatic cel mai de frunte este toleranța absolută în privința confesională, cât și în cea națională. Ceea ce combatem cu toată hotărârea și unicul lucru care-l împlinim este, că nu admitem ca alte naționalități să se avânte pe contul și pe spinarea noastră. Și aceasta e sigur, că doară noi românii nu voim să fim gunoii cultural pentru alte naționalități [A.N.I.C., fond *Teodor Bălan*, dos.15: 399].

Liderul bucovinean își exprima deschis dezacordul față de politica de deznaționalizare practică cu asiduitate de către autorități împotriva românilor; fie prin germanizare, fie prin rutenizare. Pentru transformarea Bucovinei într-un conglomerat etnic și confesional – considera Flondor – au fost la fel de vinovate, atât autoritățile centrale vieneze, cât și cele locale bucovinene. Politicianul român naționalist condamna de asemenea și metodele de aplicare a acestui proces de modificare a caracterului inițial al provinciei, ce devenise extrem de îngrijorător. Elitele românești de la sate erau în mod constant șicanate sau „hăituite” pentru că încercau să păstreze nealterată ființa națională, și pentru că doreau emanciparea spirituală, culturală, economică și politică, mai ales în rândul claselor de jos. Indignarea omului politic și liderului Flondor se contura în cuvinte astfel:

Loviți sunt preoții noștri, loviți sunt și învățătorii și școlile noastre. Toate plângerile ridicate de membrii clubului român, acum însă sistate, nu știu din ce cauză, toate neajunsurile acestea există și azi, începând de la rutenizarea școlilor noastre, până la calamitățile ce rezultă din împrejurarea, că inspectorul școlar al țării, care nu cunoaște limba țării, inspectează școlile noastre [A.N.I.C., fond *Teodor Bălan*, 399].

După discursurile din Dietă de la începutul lunii iulie a anului 1901, Iancu Flondor va fi perceput de către o mare parte din opinia publică (în special cea românească) ca un adevărat „tribun” al luptei de emancipare a elementului autohton. Intransigența de care a dat dovadă în chestiunile naționale i-au adus aprecie-

rea majorității conaționalilor, dar și respectul unei părți a adversarilor politici (ne referim în special la „pactiști”).

Studentimea română din Graz, precum și cea din Viena, l-au felicitat pentru atitudinea dârză, și în același timp demnă, din adunarea legislativă provincială, dar și pentru campania de presă antiguvernamentală susținută și organizată de el în ziarul „Deșteptarea”. Iancu cavaler de Flondor a primit aprecieri pentru discursurile din Dietă și de la aderenți din teritoriu ai partidului Poporal Național, precum Claudiu Ștefanelli [A.N.I.C., fond *Iancu Flondor*, dos.5: 291, 292.], din Câmpulung Moldovenesc.

După luarea de poziție a lui Iancu Flondor față din adunarea legislativă provincială, reacțiile adversarilor săi politici nu au întârziat să apară. Astfel, guvernatorul Bourguignon afirma, că discursul din Dietă al politicianului român naționalist friza patologicul. Ca atare, Flondor îl va provoca pe președintele ducatului la duel pentru lezarea onoarei; conflictul a fost însă aplanat datorită unei mediații. „Boierul din Storojineț” a fost atacat pentru cuvântarea sa din Cameră și de către unii politicieni români din Bucovina. Florea Lupu (deputat în parlamentul vienez), fost „poporal”, devenit „peste noapte” conservator, avea să declare, după unele discuții cu primul ministru de la Viena (Koerber) [Pintescu 1996: 264], că:

Românii bucovineni trebuie să înțeleagă odată că nu mai au nici un drept a purta tricolorul pentru că nu sunt în stare a dovedi îndreptățirea lui, din contra, orice luptă pentru tricolorul național este o luptă contra morilor de vânt.

Liderul și membrii marcanți ai Partidului Poporal Național îi dădeau în paginile propriului organ de publicitate următoarea replică:

[...] Tricolorul este simbolul unității noastre etnice și culturale, a sentimentului și a drepturilor noastre inalienabile, simbolul principiului fundamental pe a cărui bază purtăm lupta națională pe feluritele sale terene [Cocuz 2003: 293].

În urma unor injurii pe care Florea Lupu i le adresase în ziarul „Bukowiner Post”, din Cernăuți, Iancu Flondor îi va arunca și acestuia, precum lui Bourguignon, mănua duelului. Dovedind lașitate și pretextând, că, datorită poziției sale de judecător și a legislației care interzicea o asemenea practică, Florea Lupu va declina provocarea „boierului din Storojineț”. Mai târziu, cei doi politicieni se vor împăca, cel puțin în mod formal.

Moartea lui Dimitrie Isopescul, ce tocmai fusese ales în deputat de Câmpulung în Parlamentul de la Viena, îi va oferi o nouă șansă lui Bourguignon pentru a interveni în lupta electorală și, pentru a lovi în poporali și liderul lor.

În mai 1901, Iancu Flondor îi propunea lui George Popovici să candideze din nou pentru mandatul de deputat imperial din partea districtului Câmpulung, însă acesta l-a refuzat datorită viitoarei căsătorii și deciziei de a rămâne definitiv în Regatul României. Astfel, Partidul Poporal Național Român din Bucovina se vede pus în situația de a nu prezenta un candidat propriu la alegerile parțiale.

Deși în presa bucovineană, în special cea de limbă germană, s-au vehiculat mai multe nume de candidați guvernamentali, precum cele ale dr. Ștefanowicz, dr. Michael Kipper, dr. Iosif Rott, etc, președintele țării va da o lovitură de imagine, desemnându-l drept candidat chiar pe fratele lui Iancu, Tudor cavaler de Flondor. Acesta făcea parte însă din tabăra conservatorilor, nebeneficiind de sprijinul conducătorului poporalilor naționali. Prin numirea lui Tudor Flondor pentru mandatul de deputat în curia a V-a (Câmpulung), Friedrich Bourguignon a încercat să inducă ideea, că împăcarea cu poporalii se produsese deja, fapt neconfirmat de către conducătorul acestora. Mai mult, Iancu Flondor, călcându-și pe suflet, și punând mai presus interesele mișcării naționale decât pe cele ale propriei familii, a respins candidatura fratelui său, recomandându-le membrilor și aderenților Partidului Poporal să se abțină și să absenteze la alegerile din districtul Câmpulung Moldovenesc [„Deșteptarea”, 1901: 3].

Exprimând poziția comitetului de conducere al propriului partid, Flondor și-a motivat atitudinea față de participarea la alegeri a fratelui său, astfel:

Partidul Poporal Național nu are încredere în persoana d-lui Tudor cavaler de Flondor, atât pentru al său indiferentism național și lipsă de independență, cât și cu privire la programul său, care reprezintă numai o încurcătură de cuvinte, fără ca să reeasă oarecare principii politice curate și înălțătoare pentru poporul nostru. Fiind de la alegerile trecute, încă proaspete în memorie, mijloacele cu care se împiedică în țara noastră libera manifestare a voinței și nevoind noi a expune din nou poporul presiunii unor elemente ce cultivă numai corupția, Partidul Popooral Național vă recomandă, de astă dată, până la deplina clarificare a situațiunii în toate comunele, abținere [n.n. abținere de la vot] absolută. Nu mergeți de astă dată la alegere... [„Deșteptarea”, 1901: 6].

Începând cu toamna anului 1901, pe scena politică a Bucovinei va apărea un personaj, a cărui activitate politică va fi una dintre cele mai controversate, în plan istoriografic. Ne referim la Aurel cavaler de Onciul. De profesie avocat, el a deținut în primii ani ai secolului al XX-lea funcția de director general al Societății de asigurări a Moraviei, cu sediul la Brno (Brünn).

Auerl Onciul va încerca să intre în rândurile Partidul Poporal Național, însă Iancu Flondor l-a respins, bănuindu-l de duplicitate, datorită legăturilor pe care acesta le avea cu gruparea conservatoare, cu Bourguignon și cu Florea Lupu. Într-o scrisoare către Iancu Flondor, din 1 octombrie 1901, Onciul îi propunea să se împace cu „pactiștii”, susținând relaxarea relațiilor dintre cele două foste aripi ale P.N.R. prin prisma unor așa-zise similitudini programatice dintre ele. Dovedind o destul de mare abilitate politică, el își începea epistola către conducătorul poporalilor naționali, citându-l pe un membru important (a cărui identitate nu o dezvăluie) al P.P.N.R din Bucovina (n.n. foarte posibil chiar Florea Lupu, aflat în conflict cu Iancu Flondor), care îl acuza pe „boierul din Storojineț” de starea precară a partidului, dar și de lipsă de sinceritate în privința candidaturii fratelui

său, Tudor. Aurel Onciul încerca astfel să-l convingă pe Flondor, că autoritatea lui în propriul partid scăzuse, și că se impunea „prețiosul” său ajutor. Pentru a înțelege adevăratele intenții ale avocatului și directorului de bancă român din Brno (Moravia) în privința demersului său de a negocia împăcarea dintre conservatori și poporali, credem, că redarea celei mai mari părți a epistolei sale către Flondor, ar fi nu numai necesară, dar și binevenită. Conform propriilor spuse, persoana acoperită de vâlul anonimatului, membră a Partidului Poporal, îl sfătuisese să-și depună și el candidatura pentru funcția de deputat în Reichsrath:

Dacă ai intenția serioasă să candidezi, atunci nu te adresa grupului tânăr. Prin retragerea mea, el se descompune absolut, și vei vedea că nu va mai însemna nimic. Flondor nu va fi dispus a te sprijini, căci el e pentru Tudor. Adresează-te bătrânilor sau mai bine direct guvernului. Altuia nu i-aș da sfatul acesta, pentru că altul ar cădea în robia guvernamentală. Dar la tine e altceva. Tu vei deveni imediat din protejat, cel independent și dictator. Vei sili, ales fiind de guvern, să-ți respecte independența. De aceea e mijlocul nepericulos. Ai curajul și-l fă. Vei salva, deși sub alt drapel, ceea ce eu nu mai pot, și Flondor nu este în stare. Te voi sprijini în decursul alegerii, agitând la amicii mei, în jurnalele din România și Transilvania, în „Post” [n.n. adică în ziarul cernăuțean „Bukowiner Post”] și în „Rundschau” și poate chiar și în „Deșteptarea”. Dacă nu ai curajul să procedezi astfel sau ai scrupule, nu întreprinde mai bine nimic. Partidul nostru este ruinat și demoralizat pin intrigi și ambiții personale etc”. Adresându-se direct lui Flondor, Aurel Onciul îi scria că: „Astfel mi-a spus una dintre cele mai marcante persoane ale partidului poporal. N-am urmat sfatul ei. Chiar situația disperată [n.n. determinată de înfrângerea în alegeri în fața conservatorilor români, sprijiniți de către guvernator] a partidului poporal m-a silit să intru, în contra intereselor mele particulare, în luptă, și să sar în ajutorul amicilor mei. Drept aceea, mi-am anunțat candidatura mea la partidul poporal și numai la el. Adevărat că am scris și vechiului meu amic Ilarion Onciul, cât și cunoscuților mei, baron Mustața și dr. Volcinschi, rugându-i să mă sprijinească, împiedicând ca bătrânii să-mi facă opoziție din princip; cât știu însă, domnii aceștia nu sunt identici cu dirigența partidului moderat, care se află în mâinile arhimandritului Călinescu. Cu Călinescu n-am schimbat nici o literă, și drept aceea, nu poate fi vorba de o candidatură oficială la partidul moderat, precum mi-o impuți tu. Eu am apelat numai la amicii mei personali, deși de altă convingere, și anume din temeiuri binecuvântate. Ca să ți le pot expune, permite-mi a abate ceva, și a-ți desfășura vederile mele asupra referințelor bucovinene, întrucât se referă ele la Români. Precum știi, deputații generațiunii mai vechi desconsiderau momentul național și făceau politică conservativă. Din contra, noi tinerii, conform evoluțiunii generale din Austria, am accentuat momentul național și am pretins, ca Românii bucovineni să se constituie pe bază națională. Diferența aceasta a provocat prima luptă între

bătrâni și tineri și a avut efectul, că bătrânii au părăsit punctul lor de vedere, și că Românii bucovineni, adoptând vederea tinerilor, și-au întemeiat politica lor pe baze naționale, înființând cluburi române în Dietă și în Cameră [n.n. în Parlamentul de la Viena]. De atunci încolo, asupra bazei politicii, adică asupra scopurilor ce constituie programul, nu există nici o diferență între bătrâni și tineri, ambele părți tinzând la dezvoltarea Românilor bucovineni pe bază națională. Drept aceea, și manifestările lor programatice coincid, întrucât chiar textul lor este identic. Căci între programul dezvoltat de George Popovici [n.n. împreună cu Iancu Flondor], și între acela la care aderă bătrânii, nu poți afla o diferență, nici chiar cu ocheaua, precum vei fi constatat însu-ți, dacă ai citit cu atenție diferitele declarații. Nu pot vedea deci abisul care-l afli tu între bătrâni și tineri. Partide ce au același program, adică tind la scopuri identice, nu numai că nu se exclud, ci din contra [...]. O diferență există numai relativ la mijloacele întrebuintate spre realizarea programului ideatic. Bătrânii așteaptă totul de la guvern, noi, cei tineri, de la popor. Ei vor reforma și edificarea din creștet, noi din talpă. Experiența arată, că o evoluțiune națională sănătoasă, este posibilă numai, izvorând din popor, purcezând deci din talpă. Este o iluziune, de a aștepta succese naționale de la grația unui guvern, care, ca cel austriac, [...] își vede chemarea tocmai în combaterea aspirațiunilor naționale” [Olaru 2002: 168].

Referindu-se la situația mai bună a naționalităților din celelalte provincii ale monarhiei, în privința intervenționismului mai redus al guvernelor locale, dar și în ceea ce privește gradul mai mare de autonomie, Aurel Onciul opina, că:

La noi lipsește o contrabalantă a puterii guvernamentale, deoarece sistemul actual al deputaților numiți de guvern exclude existența unei adevărate reprezentări a poporului. Din cauza aceasta hipertrofiază interesele statului în dauna celor naționale. Încercările făcute de deputații individuali, *non facit saltus* – ci urmează numai treptat [Olaru 2002: 168].

Continuându-și argumentația, Onciul îl avertiza pe Flondor, că schimbarea sistemului electoral se poate realiza, nu prin abținerea de la vot, ci prin cooperarea ambelor partide politice românești. Conștient de imposibilitatea de a evolua în plan politic în cadrul Partidului Poporal Național, Aurel Onciul îl anunța pe „boierul din Storojineț”, că va edita o publicație proprie „care să propage ideea unei consolidări politice și economice a Românilor bucovineni din propria lor forță”. Cu alte cuvinte, îl avertiza pe șeful Partidului Poporal, că îi va face concurență.

Începând cu anul 1902, Onciul va începe să-și țină promisiunea, înființând ziarul „Privitorul”, ca un an mai târziu să inițieze un nou curent și partid politic românesc în Bucovina, și anume cel „democrat”. Publicația patronată de către Aurel cavalier de Onciul va deveni, pe lângă organ de presă de partid, și o ade-

vărată tribună a injuriilor și calomniilor la adresa lui Iancu Flondor. Ca urmare a faptului că nu primise acceptul de la acesta de a candida pe listele poporalilor – care oricum nu și-au desemnat nici un candidat la alegerile parțiale din toamna anului 1901 – Aurel Onciul va publica sub pseudonimul de A. Vrânceanu, o serie întreagă de articole calomnioase, menită să păteze reputația lui Iancu Flondor. Astfel, într-un articol intitulat *Megalomania*, a fost acreditată ideea, că, deși în public critica candidatura fratelui său Tudor, Ioan Flondor s-ar fi ocupat cu manevre de culise (în Dietă și în rândul conservatorilor), prin care îl susținea pe acesta pentru a fi ales în curia a V-a, districtul Câmpulung Moldovenesc. De asemenea, traseul politic al lui Flondor (din 1897 până în 1901) era caracterizat ca fiind doar „Productul unei megalomanii ridicule” [„Privitorul”, 1902:8]. Gazeta „Privitorul” îl mai acuza pe Iancu Flondor de oportunism politic, prin însușirea programelor de reforme și democratizare ale societății bucovinene de la Aurel Onciul (1894), Florea Lupu (1895), și George Popovici (1896). Pe lângă discreditare, ziarul „democraților” își propunea minimalizarea, dacă nu chiar negarea meritelor de netăgăduit ale liderului naționalist, în construirea mișcării de emancipare politice a românilor bucovineni, începând cu ultimele decenii ale secolului al XIX-lea.

Prestigiul liderului poporalilor se consolidase nu numai în interiorul ducatului Bucovinei, ci și în afara lui, în Regatul României. Într-o scrisoare către „boierul din Storojineț”, Sever Zotta afirma, că inclusiv la București, „numele Flondor e acum aici pe buzele tuturor”. Așadar, era foarte greu să pătezi reputația omului cu atâtea merite în mișcarea de emancipare a românilor din Bucovina, doar printr-o campanie de presă plină de calomnii, minciuni și injurii. Aurel Onciul nu va precupeți însă nici un efort în denigrarea adversarilor politici.

Anii 1902–1903 vor aduce în sfera vieții politice a Bucovinei o serie de modificări, mai ales în privința regroupărilor în plan partinic, atât printre autohtoni, cât și printre alogeni (ruteni, evrei, armeano-poloni).

Astfel, în tabăra ucraineană se contura o dizidență condusă de către Nicolae Vasilco, care făcuse parte inițial din grupul conservator de nuanță moscofilă. Facțiunea condusă de el se va situa, începând cu primii ani ai secolului al XX-lea pe poziții contrare atât față de bătrâni, cât și față de grupul politic al „rutenilor tineri” de nuanță poporală și de orientare austrofilă. Vasilco va intra în conflict cu liderul ucrainean Ștefan Smal-Stocki, alegând să colaboreze cu politicianul român Aurel Onciul și cu cel evreu Beno Straucher. De aceea, politicienii ruteni vor încerca să-i izoleze pe scena publică, atât pe el, cât și gruparea sa liberal democrată. Nicolae Vasilco (deși român de origine) va duce alături de aliații săi, o luptă îndârjită, în Dietă și în presă, împotriva propriilor conaționali.

În 1902, ca urmare a dezvoltării unei conștiințe naționale proprii, o parte a evreilor din Bucovina (mica burghezie și proletariatul israelit) se va desprinde din grupul politic liberal progresist german, formând în jurul dr. Beno Straucher, Partidul Popular Evreiesc. Formațiunea politică de nuanță naționalistă urma desigur modelele partidelor altor etnii precum românii sau ucrainenii. Facțiunea

condusă de Straucher relua și amplifica revendicări mai vechi, precum: recunoașterea evreilor de către stat nu numai în plan confesional, ci și național, reducerea procesului de asimilare a israeliților în masa germanilor, recunoașterea idișului ca limbă națională, egalitate în drepturi cu celelalte etnii, precum și participarea la alegeri în curii separat de germani. Autoritățile austriece nu le-au acordat dreptul de a se înscrie în scrutinurile electorale în curii distincte, însă prin legislația economică le-a oferit un cadru propice de dezvoltare și evoluție.

În tabăra politică a românilor bucovineni, și așa foarte fragmentată, se vor produce, începând cu anul 1902, unele regroupări și noi cursuri evolutive. Germenii împăcării dintre conservatori și poporali vor începe să dea roade, în condițiile în care rezultatele acordului dintre „pactiști” și guvernatorul Friedrich Bourguignon von Baumberg erau extrem de reduse.

Reapariția Partidului Național Român din Bucovina a fost influențată de o serie de factori de o mai mică sau mai mare importanță. Fără a avea decât un rol de catalizator, nașterea și dezvoltarea unui nou curent politic (țărănist-democrat) în jurul lui Aurel Onciul, i-a determinat pe liderii conservatori și poporali să înceapă negocierile în vederea restaurării unui singur partid național. Însă, cei mai importanți factori în apropierea grupărilor poporală și conservatoare, considerăm că au fost deciziile de împăcare ale liderilor Iancu Flondor și respectiv Ioan Volcinschi, precum și dezavuarea de către boierii bătrâni a înțelegerii cu președintele ducatu-lui. I. Volcinschi, reales ca deputat dietal după ce renunțase temporar la funcție, nu va mai manifesta aceeași atitudine oscilantă cu privire la ameliorarea relațiilor cu poporalii. Moderația cu care aceștia trataseră candidatura și reconfirmarea sa în Dietă a contribuit desigur la aplanarea contradicțiilor dintre cele două forțe politice românești din Bucovina.

De asemenea, Iancu Flondor își declara disponibilitatea de a reveni în adunarea legislativă provincială, afirmând, că o eventuală cooperare condiționată cu conservatorii nu era exclusă. Condițiile conducătorului Partidului Poporal se înscriau pe aceleași coordonate ale anulării „pactului” cu Bourguignon și păstrării individualității programatice a celor două grupuri politice românești.

În atari condiții, la 17 ianuarie 1902, Flondor făcea un prim pas spre reconciliere, participând alături de alți membri ai partidului său la o ședință a Comitetului Executiv al Partidului Conservator Român din Bucovina. După o serie de discuții, dirigenta conservatorilor decidea să renunțe la „pact” în mod oficial.

La 20 iunie 1902, delegați din ambele formațiuni politice se întruneau într-o ședință comună, ratificând un acord de cooperare, condiționat însă de păstrarea individualității politice a fiecărui partid. Unitatea partinică a românilor bucovineni se refăcea în mod formal prin intermediul unei platforme comune programatice și de acțiune. P.N.R. avea ca organism de conducere comun un comitet alcătuit din câte cinci delegați reprezentativi poporali și respectiv conservatori, coordonat de trei politicieni ce dețineau funcțiile de președinte, vicepreședinte și secretar. Înțelegera dintre Partidul Poporal și Partidul Conservator a fost semnată și acceptată

în mod oficial de către ambele părți la data de 3 iulie 1902, impunând următoarea componență: Eudoxiu (Doxuță) Hurmuzachi – președinte, Ioan Volcinski – vice președinte, Ilarie Onciul – secretar; cei 5 delegați poporali erau : Iancu Flondor, Vasile Găină, Artemie Beraru, Nicu Blându, Eudoxiu Hurmuzachi, iar cei 5 delegați conservatori – Nicu Balmoș, Ilarie Onciul, Ioan Volcinski, Modest Grigorcea, Nicolae Mustață.

Deputații români din Dietă și Parlamentul Imperial își propuneau refacerea Clubului Parlamentar Român și renunțarea la eterogenul Club Bucovinean. Odată realizat acest obiectiv, lua naștere Comisia parlamentară a Clubului Român dietal, alcătuită din I. Flondor, N. Mustață și I. Volcinski. Pentru punerea în practică a unor deziderate precum: ameliorarea situației țăranimii autohtone, crearea de bănci rurale, dezvoltarea rețelei de școli românești, P.N.R. din Bucovina s-a aliat în adunarea legislativă provincială cu grupul parlamentar armeano-polon, refuzând să colaboreze însă cu rutenii. Alianța românilor cu armeano-polonii la nivelul Dietei mai fusese practică, cu un oarecare succes, și în ultimul deceniu al secolului al XIX-lea, fiind reînnoită apoi în anii 1901, 1902.

Reapariția, chiar și formală, a Partidului Național Român, a provocat o vie satisfacție în rândul electoratului autohton. Organul de presă al poporalilor („Deșteptarea”) publica mai multe telegrame și scrisori ale românilor din districtele Rădăuți și Siret, care salutau constituirea dirigenței comune a partidelor românești unite.

Au existat și voci, precum cea a lui Florea Lupu, cumnatul lui Aurel Onciul, care s-au opus unificării facțiunilor conservatoare și poporală a P.N.R. F. Lupu aparținea la momentul reconstrucției partidului național, grupului conservator, pe listele căruia fusese ales deputat în Camera Imperială. El „cochetase” înainte și cu Partidul Național Radical Român, însă, după excluderea din tabăra politică a marii boierimii autohtone, va trece cu toate „armele” în rândurile Partidului Democrat, înființat și prezidat de către Aurel Onciul. Credem, că la sugestia cumnatului său, Florea Lupu și-a provocat propria excludere din Partidul Conservator, publicând o broșură numită *Cătră poporul țăranesc român. Un apel la învățătorime*, unde ataca foarte dur întreaga elită nobiliară românească. Încercând să inducă ideea, că documentul exprima opinia generală a intelectualității românești de la sate, el a redactat următorul text:

Nu „Românii” au stăpânit puterea țării prin zeci de ani, ci boierii, care, după cum le prierște pungii lor, se țin și de Români, au stăpânit și stăpânesc și în ziua de azi, dar nu precum o spun gazetele românești, pentru a fericii țara și a îmbogăți țăranimea, ci pentru a hrăni pungile lor (...). Școalele sătești îs uitate de puternicii zilei [...], pentru aceste școale, boierimea și lingăii lor nu-și bat capul.

Sinceritatea apelului poate fi pusă sub semnul întrebării, de vreme ce autorul acestuia aparținea el însuși clasei boierești, atât în mod formal, cât și ca mental sau atitudine față de țăranime. Broșura realizată de către dr. Florea Lupu avea printre obiective, nu doar discreditarea boierilor, ci și crearea unei rupturi irecon-

ciliabile între ei și sătenii români din Bucovina. Așa zisul protest al învățătorilor nu făcea referire doar la boierimea de nuanță conservatoare, ci și la cea de orientare poporală. Era atacat desigur, deși indirect, fostul și actualul adversar politic, Iancu Flondor. În cazul acestuia, cel puțin, acuzația de indiferentism față de elitele intelectuale și politice autohtone de la sate, nu stă în picioare. Activitatea politică și acțiunile anterioare de sprijinire a preoților și învățătorilor români, au reprezentat o constantă a carierei „boierului din Storojineț”. Broșura lui Florea Lupu nu a reușit să slăbească, cel puțin la nivelul anului 1902, legăturile cadrelor didactice și clericilor români cu Iancu Flondor. Nimeni însă nu bănuia că *Apelul către învățătorime* era doar un prim pas în planul de discreditare a liderului poporal național. Elitele intelectuale și politice românești din mediul rural al Bucovinei încă se raportau la Flondor ca la ultimul „for”, unde își puteau rezolva problemele sau alina suferințele. În acest sens, stau mărturie, numeroasele scrisori primite de către liderul mișcării de emancipare de la conaționalii din teritoriu. Pentru exemplificare, vom reda câteva mostre de corespondență din toamna anului 1902.

La 14 septembrie, învățătorul A. Cozarchievi, din localitatea Pârteștii de Jos, îi cerea lui Iancu Cavaler de Flondor să-l susțină pe preotul Constantin Mercheș, din aceeași comună, deoarece împotriva acestuia se ridicaseră parohul și un grup de săteni, cerând Consistoriului să-l mute în alt sat. Preotul aflat în conflict cu superiorul său pusese bazele cabinetului de lectură „Unirea”, din comună și a filialei Băncii Raiffaissen, contribuind astfel la emanciparea cultural-națională și la sprijinirea materială a țăranimii din Pârteștii de Jos. Învățătorul A. Cozarchievi îi mai comunica lui Iancu Flondor, că însuși episcopul Vladimir de Repta s-a deplasat în localitate, ascultând plângerile ambelor tabere.

La prima vedere, cazul părea a fi unul destul de banal și de des întâlnit în Bucovina. Litigiile dintre preoții aceleiași parohii reprezentau o situație obișnuită în cadrul relațional al vieții bisericii grec-orientale (ortodoxe) din Bucovina. În realitate însă, conflictul în care era implicat preotul român Mercheș avea și alte conotații decât cele religioase, și anume de natură economică și politico-naționale. La 16 septembrie 1902, el îi trimitea personal o scrisoare lui Flondor, explicându-i mai în amănunt faptele și evenimentele în centrul cărora se afla. O delegație formată din trei gospodari a înaintat episcopului ortodox Repta o petiție semnată de 200 de săteni din Pârteștii de Jos, prin care solicita, ca preotul C. Mercheș să rămână în sat. Șeful Consistoriului i-a primit delegația destul de bine, chemându-i apoi pe preoții ortodocși aflați în litigiu să se împace. Parohul din Pârteștii de Jos a refuzat împăcarea cu adversarul său, fapt ce a impus deplasarea episcopului în localitate, unde a rămas în zile de 13 și 14 septembrie 1902, încercând să stingă scandalul. Vornicul satului, împreună cu câțiva evrei, i-au cerut lui Vladimir de Repta alungarea din sat a clericului Mercheș, însă chiriarhul nu s-a lăsat intimidat de grupul de presiune, ordonându-le celor doi preoți să ajungă la un consens. Deși obligat de episcop să-l accepte la biserica din localitate, parohul, din nou, nu s-a supus. Repta a declarat nevinovăția preotului Mercheș, determinându-l pe

paroh să recunoască măcar faptul, că neînțelegerile dintre ei nu erau de natură religioasă sau dogmatică, ci politică.

Constantin Mercheș îl lămură pe Iancu Flondor, că, datorită susținerii sale de către majoritatea locuitorilor comunei, câțiva afaceriști evrei și unii români se temeau de fapt de pierderea unor mandate de electori la viitorul scrutin, dar și de eventuala deconspirare a afacerilor necurate ale celui mai înstărit personaj din Pârteștii de Jos, evreul Chaim Rosenstreich. Preotul îi mai explica „boierului din Storojineț”, ca alungarea sa din comună a fost promovată de oamenii de afaceri evrei și de unii conaționali, ce doreau eliminarea concurenței cooperativei românești pe care o prezida. Preotul Mercheș va mai apela la ajutorul lui Flondor și șapte ani mai târziu, în 1909.

Pe cât îi stătea în puteri, liderul poporalilor naționali încerca să rezolve cât mai multe dintre cererile românilor bucovineni. Astfel, într-o altă scrisoare, datată în noiembrie 1902, a comitetului bisericesc din comuna Broscăuții Noi, i se aduceau vii mulțumiri pentru intervenția sa în privința aducerii unui preot român în localitate. La 16 noiembrie, Flondor era informat de către același comitet bisericesc, că, deși Consistoriul aprobasese formal o subvenție de 800 florini pentru construirea casei parohiale din comună, au apărut o serie de greutăți financiare. Bazându-se pe subvenția nematerializată în practică, comitetul a contractat împrumuturi cu dobânzi mari, ajungând în imposibilitate de plată. În consecință, biserica și sătenii din Broscăuți îl rugau pe Iancu Flondor să le acorde sprijin financiar. De asemenea, îl informau, că școala din localitate fusese aproape complet rutenizată, și, drept urmare, vicarul Dimitrie Popovici împreună cu un grup de săteni îi cereau să intervină la forurile superioare în vederea aducerii unui învățător, care să le predea copiilor limba română.

Reacția conducerii comune a grupărilor poporală și conservatoare din cadrul Partidului Național Român față de opoziția lui Florea Lupu în legătură cu fuziunea acestora a fost promptă și fără echivoc. Deputatul în Parlamentul Imperial, dr. Lupu, va fi exclus din formațiunea marilor proprietari români, deoarece deviasese în mod evident către stânga eșichierului politic provincial, prin promovarea luptei de clasă între românii bucovineni. Pendularea sa către curentul democrat a lui Aurel Onciul, credem că s-a produs în mod intenționat și voluntar, deoarece F. Lupu știa foarte bine ce consecințe va avea de suportat pentru acțiunile întreprinse împotriva grupării în care era înscris. Demersul politicianului ex radical, conservator și viitor democrat s-a înscris desigur într-un plan prestabilit împreună cu cumnatul său (A. Onciul). Democrații, conduși de acesta din urmă vizau crearea, întreținerea și accentuarea unei stări de tensiune, urmate eventual de un conflict deschis între învățători și boierimea românească din ducat. Starea materială precară a intelectualității rurale putea deveni un teren fertil, unde adepții lui Onciul și Lupu să sădească „semințele vrajbei”. Orientarea luptei politice dinspre latura națională către cea socială a fost una dintre modalitățile predilecte de acțiune și propagandă politică ale țărănist-democraților români. Liderii partidului românesc unificat au intuit, chiar dacă nu în totalitate, mașinațiunile acestora, încercând demascarea lui Florea Lupu și Aurel Onciul.

Astfel, organul de presă al poporalilor români (ziarul „Deșteptarea” din Cernăuți) descria foarte plastic numeroasele și permanentele transformări în plan politic ale lui F. Lupu, în nr. 69 din 5/18 septembrie 1902:

Metempsihoza politică a dr. Florea Lupu e de celebritate [...]. Trei ani au fost destui pentru ca principiile politice ale acestui domn să se întrupeze de trei ori în trei felurite chipuri: din „radical” să se facă „conservator” și apoi „democrat cosmopolit” [...]. Acum, conservatorii cărora cu doi ani înainte le făcuse declarații de amor politic, cu ei împreună, membrii partidului poporal au devenit „clica boierească” și dr. Lupu și-a descoperit, „marele său democratism”: „Boierii sunt netrebniți”, „preoții nemernici”, X un speculant, Y un om de nimic, deci creăm un partid nou, un partid al țării unitar democrat [...].

Dirigența partidelor românești unite redacta la rândul ei un apel către învățătorii din Bucovina, în care erau expuse de fapt o serie de ipoteze asupra adevăraților autori și resorturi ce au determinat desfășurarea la Rădăuți a unui congres al dascălilor români, la 20 iulie 1902. În documentul redactat de către liderii conservatori și poporali ai P.N.R., denumit *Apel către onorata învățătorime din Bucovina*, se cereau o serie de lămuriri asupra așa-zisului protest al învățătorilor, publicat de către Florea Lupu. Atât conducătorii poporali, cât și cei conservatori, își exprimau îndoiala asupra veridicității și reprezentativității mișcării de protest a învățătorilor autohtoni din districtul Rădăuți. Fără a-i numi în mod explicit pe inspiratorii acesteia, liderii și membrii marcanți ai partidului național știau că în spatele afacerii se află de fapt democrații lui Onciul și Lupu, inducând de asemenea ideea, că apelul nu reprezenta adevăratele simțăminte ale învățătorilor, ci ideile și atitudinea adversarilor politici de nuanță țărănist democrată. Totuși se impunea un răspuns oficial din partea cadrelor didactice, mai ales a celor din arealul districtului Rădăuți. Dezmințirea acestora s-a produs la timp, conturând faptul, că

[...] apelul amintit stă chiar în contradicție clară cu o decisiune a Societății Învățătorilor districtului Rădăuți, prin care învățătorii acestui district au declarat că nu pot consimți cu tonul întrebuintat în „Freie Lehrerzeitung” [...].

Deși reacția unei părți a intelectualității rurale autohtone din Bucovina, se înscrisa pe coordonatele disocierii de curentul democrat, la nivelul anului 1902, în următorii ani, atitudinea și poziția acesteia se vor modifica în mod fundamental. Fenomenul va fi puternic influențat de scăderea dramatică a popularității grupului poporal, în principal datorită scandalului în care fusese implicat Iancu Flondor.

Rolul fondatorului partidului și mișcării democrate (A. Onciul) în slăbirea coeziunii, și așa precară, dintre elitele nobiliare și nenobiliare românești din ducatul Bucovinei, intrase deja în domeniul evidenței. În octombrie 1902, șeful democraților își adăuga la arsenalul instrumentelor de luptă politică, o nouă publicație, și anume „Voința poporului”. Ca și „Privitorul”, aceasta era tot o gazetă de scandal, menită, printre altele, să-i discrediteze pe boieri în fața celorlalți români. Erijân-

du-se în apărătorul intereselor maselor țărănești, Aurel Onciul dorea afirmarea printre autohtoni a unor idei precum lupta de clasă sau separarea ireconciliabilă între marii proprietari români și lucrătorii agricoli. Liderul Partidului Țărănesc Democrat Român din Bucovina nu era în nici un caz deschizător de drumuri, așa cum el ar fi dorit să se creadă, în privința implementării în provincie a principiilor și ideologiilor de stânga. Încă din august 1896, exista în ducat un Partid Social Democrat, organizat un an mai târziu pe secții naționale (română, ucraineană, evreiască, poloneză). Primul ziar de nuanță socialistă din Bucovina fusese „Volkpre-sse” („Gazeta poporului”), apărut la Cernăuți, în 1897. În secolul al XX-lea, P.S.D. din Bucovina va fi reformat și restructurat de către George Grigorovici, alături de Iacob Pistiner, Traian Dan, Tatiana Grigorovici și Rudolf Gaidosch, funcționând între anii 1906–1918; formațiunea de centru-stânga își propunea ca principiu de bază apărarea intereselor muncitorimii bucovinene, indiferent de naționalitate.

Putem lesne remarca asemănări între modul de organizare a social-democrațiilor bucovinene și cel al uniunii multietnice de orientare țărănist democrată, numită Freissinniger Verband (Tovărășia Țărănească Progresistă). Obiectivele aliaților de orientare democrată (români, ruteni, evrei, germani) se centrau nu pe apărarea intereselor proletariatului bucovinean, ci mai degrabă pe erodarea dominației în instituțiile ducatului a marilor proprietari funciari; membrii „tovărășiei” încercau să-și atingă scopul prin promovarea unor proiecte legislative cu caracter populist precum: introducerea votului universal, creșterea salariilor învățătorilor, desființarea domeniilor, diminuarea numărului de mandate al boierimii în Dietă, înființarea unei Bănci a Țării [Olaru 1995: 277].

Aurel Onciul a înțeles foarte bine, că realizarea obiectivelor sale putea deveni mult mai facilă, dacă reușea să murdărească imaginea lui Iancu Flondor, văzut ca principal obstacol în calea ambițiilor și ascensiunii carierei sale politice. Uzitând de un duplicitar discurs politicianist, liderul democrat acredita ideea, conform căreia, orientarea progresistă și apartenența lui Flondor la partidele radical și popular român fuseseră doar formale, conjuncturale și de fațadă.

Descriind coordonatele vieții publice din Bucovina, dr. Aurel von Onciul afirma, că până la 1892, politica românilor bucovineni a fost monopolizată de un grup restrâns de familii boierești precum: Hurmuzachi, Vasilco, Sturza, Petrino ș.a., care au făcut prea puțin în interesul propriilor conaționali. Încadrându-l greșit și în mod intenționat pe Iancu Flondor în curentul conservator, acesta n-ar fi fost, după opinia lui Onciul, decât un *cal troian*, menit să paralizeze acțiunile taberei tinerilor cu vederi democratice.

Dominația marilor proprietari autohtoni asupra mișcării naționale, până la 1892, nu poate fi negată, și nici pasivismul boierilor bătrâni în apărarea drepturilor, intereselor și identității naționale a masei românilor bucovineni. Nerecunoașterea nici unui aport pozitiv al clasei nobiliare autohtone în emanciparea culturală și politică a propriilor conaționali, reprezintă o abordare incorectă și inexactă. Suntem obligați în demersul nostru să ținem cont de faptul, că elitele românești din Bucovi-

na care au inițiat și accentuat procesul de emancipare, începând cu a doua jumătate a veacului al XIX-lea, erau, în covârșitoarea lor majoritate, de factură nobiliară. De abia în ultimele decenii ale secolului amintit va apărea o elită nenobiliară mai substanțială în plan cantitativ și calitativ, cu vederi progresist-democratice.

Contextul politic indus de Viena, după 1861–1862, i-a obligat și pe boierii români bucovineni să se afilieze partidelor și curentelor ideologice din capitala imperiului (centralist și federalist). Faptul, că pe majoritatea oamenilor politici autohtoni din Bucovina îi regăsim în tabăra autonomist-federalistă, a reprezentat, în opinia noastră, un punct de plecare semnificativ în apariția unor societăți, și apoi a unor partide în sens modern, care, mai mult sau mai puțin, mai bine sau mai prost, au reprezentat totuși interesele și aspirațiile conaționalilor. Înființarea destul de tardivă a unui partid propriu al românilor bucovineni (1892 – P.N.R. – „Concordia”), tipologia și apartenența liderilor și membrilor marcanți la clase elitiste, au imprimat vieții politice și partinice a autohtonilor din ducat anumite caracteristici ca: instabilitate, fracționism, conservatorism, rezistență față de noile elite nenobiliare.

Multe dintre tinerele vlăstare boierești, în pofida educației de tip german de la Cernăuți și Viena, și în ciuda politicii de deznaționalizare sau a încercărilor statului austriac de a imprima provinciei o identitate falsă (*homo bucovinensis*), au înțeles totuși necesitatea prezervării identitarismului național românesc, prin emancipare culturală și politică. Contribuția elitelor nobiliare autohtone, fie ele, de nuanță conservatoare, sau progresistă, în inițierea societăților culturale (de la cabinete de lectură, până la societățile academice și științifice) a fost, cel puțin la început, fundamentală. De asemenea, dezvoltarea unei rețele de școli cu predare în limba română s-ar fi produs mult mai greu, fără sprijinul material și moral a unei importante părți a boierimii. Acești pași, făcuți de clasa nobiliară mai întâi, au reprezentat fundamentul nașterii unei categorii tot mai numeroase de intelectuali și oameni politici proveniți din lumea satelor. Nu trebuie să uităm de asemenea că, Partidul Național Român de nuanță radicală (1897–1900) s-a născut datorită înțelegerii dintre exponenții cei mai semnificativi ai tinerilor boieri (I. Flondor) și ai noilor elite nenobiliare (G. Popovici). Prin urmare, tabăra politicianilor tineri, ce luptau pentru reformarea, democratizarea și orientarea către mase a partitismului românesc din Bucovina, cuprindea nu doar învățători, preoți, profesori, juriști, ci și mari proprietari cu vederi progresiste ca: I. Flondor, I. Onciul, I. Lupul, George Vasilco, etc. Aurel Onciul îl acuza pe „boierul din Storojineț” de nesinceritate în privința simpatiei și atașamentului său față de intelectualii sau politicienii tineri care nu aparțineau tagmei boierești, și, în mod paradoxal, de atitudine filo-austriacă și antiromânism. Pentru a-și susține țesătura de calomnii, injurii și minciuni, dr. A. Onciul îi făcea lui Flondor un portret moral fals, nemeritat și nedrept:

Crescut în tradițiuni feudale, Dl. Iancu Flondor în tot decursul tinereților sale s-a plămădit din alt aluat, decât plebea ce-l înconjură. Chiar ca student universitar, deci într-o etate, în care fiecare om este accesibil prin idealuri și prin

consequență pentru tendințe democratice, el a rămas pătruns de boieria sa. Așa cu ocasiunea unui banchet, dezlegându-i vinul limba, mi-a împărtășit, că din toți colegii săi din comitetul balului Român eu i-aș fi cel mai simpatic pentru că sunt „nobil și ofițer la husari”. Din motive aristocratice analoge, el s-a opus cooptării D-lui Diaconovici, editorul revistei române, în comitetul numit, pretinzând, că acesta este demagog, răzvrătit și antiaustriac. Pară că de neînsemnate trăsăturile acestea, ele totuși sunt caracteristice pentru firea D-lui Iancu Flondor [„Privitorul” 1903: 1].

Liderul democraților îi reproșa lui Iancu Flondor că, între anii 1892–1897, n-a făcut nimic să sprijine mișcarea de emancipare național-politică a românilor bucovineni, lăsându-i pe alții să facă toate eforturile, ca apoi doar să vină să cu-leagă roadele.

Abia în 1897, când curentul tânăr începu să aibă sorți de reușită, admițându-se candidatura domnului George Popovici, el deodată a descoperit inima sa democratică și s-a afiliat – cam cu silă – acestuia, însoțindu-l ca chibiț la adunările conchimate de el și sorindu-se acolo în razele popularității lui [...] George Popovici [„Privitorul” 1903: 1].

„Boierul din Storojineț” mai era acuzat și de cameleonism și inconsecvență politică: „Metamorfoza aceasta cameleonică bate cu mult recordul atât de remarcant al principelui Alois Lichtenstein, care, în decursul unei singure campanii electorale, s-a transformat din clerical smerit în creștin social turbat”. Compararea lui Flondor cu Lichtenstein trebuia să inducă în rândul opiniei publice bucovinene ideea că șeful poporalilor adoptase nu numai o atitudine antiliberală, ci și una cu accente atisemite, la fel ca și politicianul austriac catolic devenit social-creștin.

Pentru a reda lipsa de constanță a lui Iancu Flondor în planul ideilor și acțiunilor politice, A. Onciul arăta că, dacă în 1899 acesta susținea ideea introducerii în ducat a sufragiului universal, trei ani mai târziu, în 1902, a susținut amânarea discutării în Dietă a problemei. „Fiecare acțiune a D-lui Flondor e în doi peri”. Refuzul liderului poporal-național de a accepta proiectul democraților de reformă a legii electorale, nu s-a datorat orgoliului sau mândriei personale, ci faptului, că modificările ar fi adus grave prejudicii autohtonilor bucovineni.

Relațiile dintre I. Flondor și A. Onciul au avut un caracter oscilant pe toată durata primelor două decenii ale secolului al XX-lea. Ele au cunoscut sușuri și coborâșuri, momente mai bune sau mai proaste, perioade de liniște sau de conflict. Interacțiunile dintre cei doi oameni politici, ce reprezentau sau se erijau în purtători de cuvânt ai românilor bucovineni, nu pot fi scoase din complicatul context al vieții publice provinciale, și nici analizate fără a ne referi la concepțiile lor ideologice.

În vara anului 1900, conservatorii români din Bucovina revin pe scena politică, creându-și propria formațiune, numită Partidul Conservator Român din Bu-

covina. Acesta a fost un instrument de manevră al guvernatorului Bourguignon, cu ajutorul căruia a subminat mișcarea națională a românilor. Partidul Național Radical Român își schimbă denumirea în același an, în Partidul Poporal Național Român. Liderul acestuia, Iancu Flondor a avut importantul merit de a-i scoate pe conservatori de sub influența nefastă a guvernatorului Bourguignon, și de a reface temporar Partidul Național Român între anii 1902–1904.

Bibliografie

Arhive

Arhivele Naționale Istorice Centrale (A.N.I.C.), fond *Iancu Flondor*.
A.N.I.C., fond *Teodor Bălan*.

Presă

„Deșteptarea”, Cernăuți, VIII, nr. 40, 18 octombrie 1900.
„Patria”, Cernăuți, 1900.
„Privitorul”, Brünn-Viena, tom I, 15 noiembrie 1902.
„Timpul”, Cernăuți, I, nr. 1, 1 iulie 1900.

Lucrări generale și speciale

Ceaușu M.-S., 2004, *Parlamentarism, partide și elită politică în Bucovina Habsburgică (1848–1918): contribuții la istoria parlamentarismului în spațiul central-est european*, Iași.
Cocuz I., 2003, *Partidele politice românești din Bucovina (1862–1914)*, Suceava.
Cocuz I., Hulubei M., 1991, *Presă românească din Bucovina (1809–1944)*, Bacău.
Economu R., 1994, *George Popovici (T. Robeanu)*, „Glasul Bucovinei”, nr. 2.
Gafița V., 2002–2003, *Aspecte ale activității politice a lui Iancu Flondor (a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea)*, „Codrul Cosminului”, serie nouă, nr. 8–9 (18–19).
Gafița V., 2004, *Considerații privind atitudinea lui Iancu Flondor față de clasele sociale din Bucovina (sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea)*, „Codrul Cosminului”, seria nouă, nr. 10 (20).
Nistor I., 1991, *Istoria Bucovinei*, București.
Olaru M., 1998, *Iancu Flondor și mișcarea națională a românilor din Bucovina*, „Analele Bucovinei”, nr. 2.
Olaru M., 2002, *Mișcarea națională a românilor din Bucovina*, Rădăuți.
Pintescu F., 1996, *Viața politică românească în Bucovina: loialism, autonomism sau iredentism? (1909–1914)*, „Codrul Cosminului”, seria nouă, nr. 10 (20).
Prokopowitsch E., 1965, *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus*, Graz – Köln.
Purici Ș., 2004, *Iancu Flondor (1865–1924): o viață în slujba dreptății*, „Codrul Cosminului”, serie nouă, nr. 10 (20).
Sauciuc-Săveanu T., 1934, *Ideea națională a Partidului Român din Bucovina de sub președinția lui Iancu Flondor și Unirea Bucovinei (Conferință ținută la Societatea academică studențească „Junimea” în ziua de 28 octombrie 1934 în sala Armoniei din Cernăuți)*, Cernăuți.
Stenographische Protokolle des Bukowinaer Landtages, 1901, IX. Wahlperiode, 3. Session, VIII. Sitzung vom 6 Juli 1901.

Vlad Gafița

The evolution of Romanian parties from Bukovina in the early years of the 20th century

Summary

The wide social foundation of the Romanian Radical National Party in Bukovina gives us the right to assert that it was not a simple political faction of the previously active “Concordia” Society, but its legitimate successor. The new party comprised active and progressive elements of the Romanians in Bukovina, such as: young boyars, intellectuals, members of the middle class in towns, priests, peasants etc. The leadership was held either by intellectuals originating from the masses, such as George Popovici, or by open-minded autochthonous boyars, such as Iancu, knight of Flondor. The contribution of the latter one to the crystallization and evolution of the national movement of the Romanians in Bukovina in the mid-19th and 20th centuries is the object of our analysis.

The program of the Romanian Radical National Party does not show fundamental differences compared to that of “Concordia”, but for those of nuance and intensity in the political action. The radicalization of the national fight was to be accompanied by the rejection of any compromise in relations with the provincial and imperial authorities. The main desiderata expressed in the party’s program, drafted up by Iancu Flondor, George Popovici and Valeriu Braniste, were to develop the national consciousness and to emancipate the Romanians in Bukovina.

The programmatic elements covered the economic, political and church fields. In the economic field, the Romanian radicals in Bukovina had in view to support the native people by: crediting the agriculture, fostering free association in the agricultural area and supporting industrial-type activities among the Romanians. In the political field, the party’s objectives were closely related to keeping and developing the autonomy of the province and to annulling any form of dependence from Galicia. In the church field, they aimed to win the full autonomy of the Orthodox Church in Bukovina

Keywords:

Romanian National Party, Bukovina, *Homo Bucovinensis*, Romanian Conservative Party, Romanian elite, gentry.

Cuvinte cheie:

Partidul Național Român, Bucovina, *Homo Bucovinensis*, Partidul Conservator Român, elite românești, elite nobiliare.

George Ostafi

Muzeul Bucovinei, Suceava

george.ostafi@gmx.de

Societăți academice studențești de la Universitatea Franz Joseph Cernăuți

Student organizations in Franz Joseph University of Chernivtsi

Premisele înființării

Universitatea Francisco-Josephină cernăuțeană a fost o binefacere pe care Viena a făcut-o bucovinenilor, a doua ca importanță după autonomia provincială, în cadrul *Herzogtum*-ului. Cadou prin care, împăratul Franz Joseph, apreciind-i viteza de emancipare, performanța economică, capacitatea de asumare a responsabilităților în cadrul Monarhiei Dunărene, propunea Ducatului Bucovina marele „Deal”, josephinismul, pe pământul cel mai mic al imperiului, chiar sub ochii Țarului și ai Sultanului, împăienjeniți încă de cataracta absolutismului. Bucovinei i se propunea, mai mult decât statul german ca matrix operativ – funcțional, statul cultural german în respirația sa epistemologică. Așadar, limba germană ca vehicul și valorile iluministe ca etalon.

Chiar din 1775 împăratul Josif al II-lea, interesat în exploatarea performantă a bogatei dar economic înapoiatei provincii, demarează imigrația pe criterii etnico – profesionale. Vor veni familii germane din Banat, Schwaben, Pfalz, Franken, Hessen, Zips, Boemia, Baden, care, conform unui plan foarte riguros întocmit, vor constitui un factor important al modernizării provinciei. În coloniile lor rurale și în orașe, meseriașii, negustorii, funcționarii, militarii, furnizorii armatei, medicii și profesorii vor forma burghezia locală. Acestora li se alătură evrei galițieni, ruteni, maghiari și lipoveni [Ostafi 1995: 45; Ostafi-Ost 1997–1998: 217].

Deși limba germană este oficială în Bucovina, româna, limba majoritarilor, este recunoscută și folosită, atât în timpul administrației militare, cât și ulterior în redactarea bilingvă a comunicatelor oficiale. Cunoașterea limbii române este criteriu decisiv în cadrul selectării profesorilor sași din Transilvania care urmau să predea în școlile *triviale, principale și normale* înființate în 1784, întreținute din

Fondul Bisericesc și în care nu s-a forțat procesul de germanizare [Prokopowitsch 1961: 273]. Generalul Gabriel von Spleny, guvernatorul militar al Bucovinei în perioada 1774–1778 scria că: „simțul național în Bucovina trebuie cruțat și dezvoltat. Locuitorii trebuie să vadă că naționalitatea lor nu este periclitată în Austria. Numai în chipul acesta se poate câștiga iubirea lor pentru imperiu” [Purici 1995: 23].

După 1848 elitele bucovinene pun frecvent problema înființării unei universități, sau cel puțin a unor facultăți românești la Cernăuți. Prima oară, în Dieta Bucovinei, este oficial menționată cererea înființării unei academii juridice în ședința din 25 septembrie 1868. În 1869 studenții din Viena cer înființarea la universitatea vieneză a unei catedre de limba română. În acel timp se vorbea în Imperiul habsburgic foarte mult despre universitățile naționalităților, parlamentul austriac era asaltat de solicitări de înființare a altora noi la Lubljana, Olmütz, Triest. După 1867, fuseseră polonizate universitățile din Cracovia și Lemberg și înființată în 1872 Universitatea maghiară de la Cluj. Din 1870 a fost maghiarizată și Academia de Drept din Sibiu cu limba de predare germană. Cehii din Boemia revendicau împărțirea Universității din Praga în două instituții separate, cu limbile de predare germană și, respectiv, cehă. Slovenii și italienii cereau înființarea unor universități în limba maternă. În aceste condiții tinerii germani și germanofoni, românii și ucrainenii, erau nevoiți să-și continue studiile la universitățile din Viena și Praga. La 23 noiembrie 1872 deputatul român Constantin Tomasciuc a înaintat în ședința Dietei Bucovinei propunerea înființării unei universități la Cernăuți. Constantin Tomasciuc a cerut și în ședința parlamentului din Viena în decembrie 1874 înființarea unei universități în capitala Bucovinei [Wagner 1975b: 27]. Din 1864 existau universități la Iași și București, desigur românești. Acestea n-au trezit interesul studenților bucovineni.

În același timp, Societatea Literară Română, înființată la 1 aprilie 1866, printre alții și de către Titu Maiorescu, între cei 19 membri fondatori (doar 7 din vechiul Regat), are 2 bucovineni: Alexandru Hurmuzaki și Ambrosiu Dimitrovici – înlocuit apoi de Ioan Sbiera. Această instituție culturală supremă a Regatului României făcea mari eforturi de a oferi studenților români din provinciile aparținând celor două imperii vecine, Rus și Habsburgic, plus aromânilor din Balcani, burse de studiu și poziții în sistemul academic românesc. Societatea Literară devine la 30 martie 1879 Academia Română [Enciclopedia Română 2014].

După mai multe dezbateri parlamentul austriac a hotărât la 20 martie 1875 înființarea unei universități germane în capitala Bucovinei. Au fost câteva argumente convingătoare pentru deschiderea unei universități la Cernăuți. După constituirea statului dualist austro-ungar crescuse necesitatea unei universități pentru minoritatea germană din estul monarhiei bicefale, iar Cernăuțiul era locul cel mai potrivit pentru o astfel de instituție, cu atât mai mult că după ridicarea Episcopiei Bucovinei la rangul de Mitropolie, capitala Bucovinei devenise centrul Bisericii ortodoxe din Austria. De asemenea, faptul că Cernăuțiul

dispunea deja de o bibliotecă provincială importantă și că preconizata Facultate de Teologie putea fi finanțată din veniturile Fondului Bisericesc, a contat foarte mult. A existat și un important motiv de ordin propagandistic, prilejuit de apropierea jubileului de 100 de ani de stăpânire austriacă în Bucovina.

Înființarea unei universități germane la Cernăuți a fost susținută de toate etniile și confesiunile din Bucovina. Dieta Bucovinei a propus cu această ocazie să se constituie un comitet provincial reprezentativ, care să se ocupe de pregătirea festivităților pentru sărbătorirea jubileului de 100 de ani de stăpânire austriacă și de înființare a universității. Inaugurarea festivă a Universității germane la Cernăuți a avut loc în ziua de 4 octombrie 1875, chiar de ziua de naștere a împăratului Franz Josef I, fiind numită oficial „Alma Mater Francisco-Josephina”. Aceasta era a cincea universitate germană din Austria (atunci mai ființau patru universități cu limba de predare germană, la Viena, Praga, Graz și Innsbruck). Prin înființarea acestei instituții superioare de învățământ la Cernăuți se urmărea în primul rând propagarea limbii germane și a cuceririlor științei în această parte a imperiului. Primul rector al Universității din Cernăuți a fost numit românul Constantin Tomasciuc [Ungureanu 2003: 223].

Universitatea Cernăuți, bastion estic al germanității

Apărută ca urmare a ofensivei germanității, Universitatea Cernăuțeană se afla în extremitatea estică a Mitteleuropa, poziționată diametral opus recent înființatei universități din Strassburg (1872), operă a Cancelarului de Fier. Bismark, artizan al Reichului German, și al extinderii acestuia, promotor al pangermanismului, saluta, privind retrospectiv, politica de expansiune a Mariei Tereza spre est și sud-est: „Hut ab vor diese Frau, denn sie hat die Geltung der deutschen Sprache bis vor die Tore Constantinopels getragen”. (Jos pălăria în fața acestei femei care a dus importanța limbii germane până la porțile Constantinopolului) [von Skrehunetz-Hillebrand 1975: 338].

La inaugurarea Universității din Cernăuți este prezent, la recomandarea personală a lui Bismark, rectorul Universității din Strassburg, Gustav von Schmoller, pentru a marca „simetria” celor două universități în ofensiva germanismului pe continent. Ce făcea Universitatea Kaiser Wilhelm din Strassburg în coasta Franței, urma să facă și Universitatea Franz Josef din Cernăuți, sub nasul Țarului. Ziaristul Karl Emil Franzos, format în școlile cernăuțene, corespondent al mai multor cotidiane prestigioase din capitalele germane Berlin și Viena, prezent la inaugurarea ambelor universități, aduce un omagiu Bucovinei și Josephinismului: „doar în Bucovina s-a împlinit ceea ce a imaginat cândva cu atâta căldură și pentru care a lucrat amarnic marele Josef: un stat bazat pe educație comună, nu un stat național german, ci un stat cultural german” [Hoișie Corbea 1998: 23].

Trebuie menționat că învățământul superior în Bucovina, a existat, pe tărâm bisericesc, și înainte de 1875. La 4 octombrie 1827 episcopul Isaia Baloșescu (1823–1834) a reușit să deschidă la Cernăuți cursurile unui institut teologic, cu patru ani de studii, în care se primeau numai absolvenți de liceu. Acest institut era continuatorul vechii „Școli cliricești” de la Mănăstirea Sfântul Ilie de lângă Suceava (fondată în 1786), mutată de episcopul Daniil Vlahovici (1789–1822) la Cernăuți unde a funcționat, având cursuri de trei ani, cu câte zece burse pentru fiecare clasă, între anii 1789–1817.

În cadrul Institutului Teologic Cernăuți, cursurile se predau în limbile română, germană și latină. Peste câteva luni s-a deschis și un internat (numit „seminar clerical”) pentru 50 de bursieri, ambele fiind întreținute de Fondul religiosar [Ostafi 1994: 398]. Profesorii erau recrutați dintre teologii care studiaseră la institutele romano-catolice din Viena și Lemberg. Institutul fondat de episcopul Isaia a funcționat până în 1875, pregătind numeroși preoți pentru parohiile din Bucovina. Tot în anul 1875 s-a inaugurat noua Universitate din Cernăuți, care avea în cadrul ei și o facultate de teologie. Cursurile noii facultăți se făceau în limbile germană și română. La Facultatea de teologie din Cernăuți au desfășurat o activitate didactică deosebită profesori teologi de mare prestigiu, cu studii de specializare la facultățile de teologie romano-catolice sau protestante din Viena, Bonn, München sau ortodoxe din Grecia și Rusia [Țăbârnă 2009]. Facultatea de teologie ortodoxă de la Cernăuți era singura de acest fel din Monarhia Austro-Ungară. „Drăguțul de Împărat” (formulă populară prin care românii își numeau Kaiserul din Viena) își lustruia din nou statuia. Imperiul condus de el, începea să devină și un „Dorado religios” [Klieber 2010: 196].

La 22 septembrie 1875, Senatul Universității Francisco-Josephine era deja constituit. Rector magnificus: Dr. Tomaszczuk, Prorector: Theolog.-Prof. Eusebius Popowicz; la Facultatea de Teologie: Decan: Theolog.-Prof. Mitrofanowicz, Prodecan: Theolog.-Prof. Onczul, Senator: Theolog.-Prof. Komoroschan; la Facultatea Juridică: Decan: Prof. Dr. Schuller-Libloy, Prodecan: Prof. Dr. Kleinwächter, Senator: Prof. Dr. Baron Cannstein; la Facultatea de Filosofie: Decan: Prof. Dr. Wrobel, Prodecan: Prof. Dr. v. Zieglauer, Senator: Prof. Dr. Kaluzniacki.

„Czernowitzer Zeitung”, citat de Von Ritter, prezintă, pe zile, desfășurarea evenimentelor.

În zilele premergătoare inaugurării universității, au sosit foarte multe mesaje de felicitare adresate oficialităților bucovinene și senatului universității, de la Viena și din toate provinciile austriece, de la universitățile din imperiu și de peste hotare. Foarte multe mesaje au fost aduse personal de reprezentanți de vază ai acestora [Von Ritter 1975: 41].

La 3 octombrie, când sărbătoarea „seculară” a debutat, fiecare casă din Cernăuți era pavoazăată cu ghirlande, steaguri și lampioane. Excelența sa ministru al Instrucțiunii publice din Austria Dr. von Stremayer tocmai sosit, a fost invitat, împreună cu alți 600 de oaspeți de înaltă ținută la un dineu de gală oferit de către primarul Cernăuțiului, Dr. Ambrosus von Rechtenberg.

Pe 4 octombrie, este dezvelit Monumentul Austria din Piața Austria, simultan cu inaugurarea Universității în clădirea Pedagogiumului. Aici toți delegații sosiți din cele mai îndepărtate colțuri ale Europei au luat loc în Aula ascultând discursul inaugural al ministrului Stremayer, al Landespraesidentului, (prefectul) Bucovinei, Lehmayr, al rectorului Constantin Tomaszczuk, al Landeshauptmannului, (președintele Dietei Bucovinei), von Kochanowsky, al primarului Cernăuțiului, al altor înalți oficiali ai gazdelor prezenți. Mai apoi și-au citit propriile cuvântări de salut. Pe seară, toată suflarea studențească, studenți tineri și bătrâni, membri ai Corpurilor, Burschenschafturilor, Landmannschafturilor și Verbindungurilor-Asociațiilor studențești au oferit înalților oaspeți prezenți la inaugurare un marș cu torțe impresionant. În fruntea coloanei mărșăluia muzica, urmau apoi Burschen – Flăcăii, în ținută de gală, cu săbii și tunuri. A fost o apariție neobișnuită, chipurile puternice, tinerești, costumele strălucitoare, chipurile și banderolele multicolore iluminate de făclii, au emoționat publicul. Corpurile și-au scos steagurile. Coloana a străbătut orașul în zăngănitul săbiilor al pintenilor, în scrâșnetul blacheurilor și în unduirea galoanelor, oprindu-se în poziție de dreptți în fața Casei Țării. Acolo o delegație a intrat spre a-și aduce omagiul oficialilor care tocmai inauguraseră universitatea. Aceștia au salutat printr-un scurt cuvânt de mulțumire, de la balcon, pe membrii societăților studențești participanți la marș. Acțiunea a fost coordonată de către Wiener Landmannschaft Bukowina, societate vieneză formată în principal din studenți bucovineni [Von Ritter 1975: 67].

Pe 5 octombrie, ca tânăr oraș universitar Cernăuțiul a văzut prima ieșire Studențească, de care ar fi fost mândru și un oraș cu vechi tradiții universitare [Von Ritter 1975: 68]. Era un convoi de 100 de calești, majoritatea echipaje private, printre acestea și atelaje duble, cu câte patru cai, în fiecare stând câte doi studenți îmbrăcați în costum de gală, și care se deplasa dinspre Ulița Transilvaniei, prin Ringplatz către Universitate, prin culoarul îngust lăsat de mulțimea aflată pe trotuare și prin uralele și fluturările de batiste pe care le primeau de la ferestre și balcoane. În Aula, studenții au fost salutați de către rectorul Dr. Tomaszczuk, printr-un cuvânt cald despre idealurile tinereții și despre rolul pe care studențimea trebuia să-l joace în dezvoltarea universității nou născute la Cernăuți. După încheierea discursului rectorului convoiul studențesc a pornit înapoi spre oraș. Ziua s-a încheiat cu un Commers festiv.

În Hala de festivități improvizată cu ocazia evenimentelor din oraș, ca extindere vechiului „Circus”, prin înlăturarea pereților despărțitori și construirea unei cupole sprijinită pe coloane. Exista o tribună pentru alocuțiuni, o fosă de orchestră, loje și luminoare. Peste tot erau ghirlande și crengi proaspete de brad, blazoanele și stemele statului și ale ordinelor studențești, steaguri, lampadare și candelabre aprinse. La 3 mese lungi, în poziție centrală stăteau studenții în costumațiile de gală ale corpurilor și burschenschafturilor, iar profesorii, majoritatea dintre ei membri ai acelorași societăți se aflau printre ei. În hală erau prezenți toți cei 600 de invitați veniți din afara Cernăuțiului, pe o estradă specială stând

oaspeții cei mai de văză. Commersul a fost condus de către Richard Strele von Bärwangen, membru în „Athesia Corps” Innsbruck. Acesta s-a desfășurat conform regulilor stricte ale organizațiilor academice, cu comenzi în latină, discursuri laudative, proceduri (Salamander) și cântece specifice. Gaudeamus Igitur a fost intonat de mai multe ori. S-a băut și s-a toastat îndelung, printre vorbitori aflându-se și Dr. Grünhut de la Societatea de lectură a studenților germani din Viena, Dr. Goldbaum de la Neue Freie Presse, membru în Societățile de lectură din Viena și Praga, Dr. Hiller de la Universitatea din Heidelberg. Reprezentanți ai societăților studențești din Jena și Berlin au oficiat în cinstea gazdelor nenumărate Salamandre.

Principalul discurs al Commersului, a fost rostit de către Eduard Reiss, viitor viceprimar (1894–1905) și primar (1905–1912) proteic al Cernăuților, coleg de clasă al lui Eminescu ca gimnazist cernăuțean, prezent la inaugurarea universității Francisco-Josephine, ca membru al Landmannschaftului Bukowina din Viena [Lang 2011: 249–256].

În ziua de 6 octombrie, în cursul dimineții, marea majoritate a oaspeților, printre aceștia reprezentanții universităților germane și austriece, au făcut, conduși de rectorul Constantin Tomaszczuk o excursie la Horecea. La întoarcere au luat prânzul împreună la „Schwarzen Adler”, și către orele 3 ale după amiezii au fost conduși într-un convoi de calești elegant pavoazate către Gara Centrală. Aici, prefectul și președintele Dietei Bucovinei, membri ai comitetului de organizare, rectorul și membrii marcanți ai corpului profesoral au înmănat medalii de argint bătute cu această ocazie tuturor oaspeților străini, și-au luat rămas bun de la aceștia, petrecându-i cu plăcerile ridicate și cu urale la tren [Von Ritter 1975: 74].

Viața studențească spectaculos demarată în Goldenoktoberul cernăuțean al anului 1875, prin prezența în Cernăuți a străvechilor societăți academice, a continuat la fel de efervescentă, strălucitoare și riguroasă până la desființarea Universității Francisco-Josephine.

După cum relatează Rudolf Wagner în aceeași Alma Mater Francisco-Josephina tipărită în 1975, special pentru zilele festive din octombrie, la tipografia Rudolf Eckhart din Cernăuți a apărut în cursul anului 1875 o cărticică de cântece „de sărbătoare și Commers”, cu titlul „Vivat, Crescat, Floreat Universitas Cernoviciensis”, din inițiativa și pe cheltuiala „Comitetului organizator festiv al studenților bătrâni”. Cartea conținea trei poezii și unsprezece cântece, dintre care unul în latinește, altul în greacă și trei cântece prezente în toate culegerile de cântece pentru Commers – chefuri la berărie. Cântecele din această carte puteau fi auzite mai apoi la diferite evenimente studențești, la Hala de Festivități, la Gartensaloul hotelului Weiss, la Cafe Wien, etc [Wagner 1975a: 316].

Evoluția societăților studențești din Cernăuți, pe care o prezentăm în continuare, este parte integrantă a dezvoltării societăților studențești germane din întreaga Europă.

Societăți academice din Cernăuți. Societăți transnaționale și Corpsuri

La 17 octombrie 1875, sub îndrumarea Activilor de la Corpsul academic „Athesia” din Innsbruck, conduși de către Richard Strele Ritter din Bärwangen, este fondat **Corpsul Academic Austria**, național indiferent – asociație fără restricții etnice, având culorile negru-auriu-negru, chipie albe, lozinca: „Furchtlos und treu”, (neînfricat și devotat). Ca orice Corps, practica Mensura, adică lua parte la duel. Avea ca rezervor de „Fuchs”, (vulpoi), o frăție pennală, (a gimnaziștilor) cu același nume [Wagner 1991: 256].

Cu sprijinul rectorului Tomaszczuk însuși, la 26 octombrie 1875, ia ființă asociația **Sala de lectură academică, Lesesaal** – „Lesalle”, în limbajul comun al studenților. Avea culorile auriu-negru-auriu, lozinca ei era: „Für Kaiser und Reich! – Für Wahrheit und Wissen” (Pentru Kaiser și Reich! – Pentru Adevăr și știință!). Era o asociație fără restricții etnice și naționale față de membrii săi și practica Mensura.

La 15 mai 1876, apare al doilea Corps la Cernăuți, **Gothia**, care, spre deosebire de **Austria**, a avut permisiunea să activeze și după 1918, în România Mare, până în 1930. Diconul ei: „Einer für alle! – Alle für einen!” (Toți pentru unu, unul pentru toți), culorile: verde-alb-auriu, purtau „Stürmer”, chipie de atac, verzi. Practicau Mensura și aveau ca furnizor de membri, Fuchs, o frăție penală cu același nume [Wagner 1991: 256].

Ultimul dintre cele trei Corpsuri care au activat la Cernăuți, **Alemannnia**, se înființează la 13 Mai 1877. Acesta există și acum, ca Philisterverband, membră a Köseiner Verband din 1922. Culorile sunt negru-albastru-auriu, chipiu albastru, diconul: „Dem Freund die Hand – dem Feind die Stirn” (prietenului mâna – dușmanului fruntea) [Wagner 1991: 256]. Avea ca furnizor de commilitoni, viitori Fuchs, frăția penală „Aria”, devenită ulterior, „Amelungia” [Wagner 1991: 249].

Cele trei corpsuri erau membre ale Conventului de la Melk, dizolvat în 1891. Finalul celui de al doilea război mondial le regăsește, după mult zbucium, interdicții, reînființări efemere și deznădejde, dirijate prin KSCV, Köseiner Senioren Konvents Verbandt, prezente parțial în Alemannia Viena și Frankonia Brno (Brünn) [Wagner 1991: 257].

Tot ca societate „transnațională”, a fost creată, la 1 mai 1885 **Societatea Farmaceuților** (care urmau un curs de patru semestre la Facultatea de Filosofie, suspendat după unele surse în 1907, după altele în 1918), Hygieia, după numele zeiței grecești a sănătății. Avea culorile: roșu-auriu-verde [Lang 2006; Beck 1963: 165–180].

Societățile studențești deja trecute, cronologic, în revistă, au o trăsătură comună, fiind deschise tuturor studenților, indiferent de naționalitate și religie. Erau cumva oficiale și inaugurale și aveau statutele străbătute de același spirit tolerant, în literă, ca și cel al universității proaspăt născute. Într-un Corps sau Burschen-

schaft însă, urmau să reziste numai cei puternici și care, fără discuții, stăpâneau limba germană.

În continuare vom grupa societățile studențești cernăuțene după criteriile de constituire, naționale sau ideologice. Societățile studențești întemeiate pe criterii etnice/naționale, care îi sprijineau pe membrii lor să își păstreze și să își dezvolte specificul național, români, ruteni, poloni, (punându-i astfel deseori și în conflict) creau o legătură continuă, mai strânsă, un dialog cu baza societății, urbană sau rurală a provinciei. Își trimiteau studenții pe uliță, ajutându-i astfel să fie viitori Beamteri mai buni, mai conectați la realitățile nu întotdeauna idilice ale monarhiei chesaro – crăiești. Dacă la universitatea bucovineană ar fi activat doar Corpuri, Burschenschafturi Deutschnationale, și Katholische Verbindungen, între Cernăuți și Heidelberg practic nu ar fi existat nici o diferență. Societățile negermane cu policromia și polifonia lor schimbă situația.

La fel în rigoare, diferită în ton, nemărginită în empatie: Universitatea Francisco- Josephină Cernăuți.

Societățile național-germane

Arminia, Societate Academică tip Frăție, Burschenschaft, cu duelul acceptat, cu participare la Mensură, constituită la 10 Iulie 1877, mai întâi ca un „Club al Studenților Germani” din inițiativa lui Karl Alois Hoffmann, Chestor al Universității Francisco- Josephine, și mai apoi de către Max Hönig, membru fondator al frăției cu același nume din Ölmütz, Moravia. Acesta va desfășura o muncă asiduă pentru dezvoltarea Societății, aducând nume prestigioase ale Arminiei din Germania la sărbătorile Arminiei bucovinene, scriind lauda la aniversarea a 25 de ani de existență a societății cernăuțene, și, mai ales, fiind cel care compară pentru prima oară universitatea de pe Prut cu Heidelbergul, punând în scenă la Cernăuți o piesă patriotică „antigalică”. În piesă, rolul Cernăuțiului la porțile nemărginirii slave este asemuit Heidelbergului ca bastion german în fața expansiunii Imperiului Francez [Wagner 1991: 319]. Culorile societății erau: negru-roșu-auriu, chipiile roșii, în 1958 reappare la Viena ca Altes Herren Verband, motto: „In deutscher Hand die blanke Wehr” - Für’s Vaterland und Burschenehr!” (în mâna germană stă sabia scoasă – pentru patrie și onoarea frăției!) – Asociația seniorilor, în 1960 se reînființează la Salzburg și în 1972 la Linz. Actualmente există Arminia Cernowitz zu Linz, în cadrul DBÖ, – Deutsche Burschenschaften Österreich, Frățiile Germane din Austria.

La 13 iulie 2003: reintră în Deutsche Burschenschaft (DB) Frăția Germană (din R.F.G.), de Ziua Frățiilor, organizată la Eisenach (Akad. Burschenschaft Arminia Czernowitz zu Linz, 2014).

Teutonia, Frăție academică, având duelul permis, cu participarea la Mensură, care între 5 decembrie 1903 și 1940 a fost reprezentată de culorile: negru-ro-

șu-auriu pe fundal negru. Sloganul era „Einig und stark, deutsch bis ins Mark” (solidar și puternic, german până în măduvă), deviză instituită de Felix Dahn, uniforma având basc negru. Născută din Arminia, ai cărei membri doreau să aibă o anume independență față de Corps, în principal pentru o mai mare libertate de participare la Mensur, după 1945 fuzionează cu Primislavia Berlin, având ca simbol grafic „B!”, simbolul frățiilor. Tot atunci, mulți Seniori (Philistini), care la începutul secolului plecaseră din Arminia spre fondarea Teutoniei, se înscriu în Arminia Linz, revenind astfel, cumva, la vechea Frăție. După desființarea Primislaviei Berlin, în mod automat, a fost afiliată, în cadrul DB – Frăția Germană (din R.F.G.), societății Thuringia.

La 31 ianuarie, 1881, se înființează societatea pan-catolică **Unitas**. Membrii acestei societăți erau romano-catolicii, greco-catolicii și armenii catolici. Ei purtau chipiuri verzi, aveau banderole alb-negre-aurii și au fost activi de la 31 Ianuarie 1891 până în anul 1906. Sloganul lor era: „Pro fide et Patria!” (pentru credință și patrie).

Din această societate a provenit **Frankonia**. Aceasta era o societate romano-catolică germană. A fost creată la 27 octombrie 1906 și a ființat până în 1939, cu banderola colorată în alb-negru-auriu, și chipiuri albastre. În perioada 1919–1939, a activat ca Societate neduelistă, în cadrul BDAR – Bund Deutscher Akademiker Rumäniens (Federația Studenților germani din România). A fost reactivată în 1951 la Erlangen, în cadrul CV – Cartellverband, Uniunea Catolică Germană. Istoria ei a fost publicată de către Joseph Klepsch la Viena în 1955 [Wagner 1991: 257].

În mai 1913 ia ființă **Germania**, uniunea studențească catolică germană cu banderolă colorată roz-verde deschis-auriu și chipie brune. Destin necunoscut [Lang 2006].

Societăți academice românești

Arboroasa a fost prima societate românească studențească din Cernăuți. A fost înființată de Theodor Ștefanelli la 31 ianuarie 1891. Din 54 de studenți români existenți la Cernăuți, 44 s-au înscris în Arboroasa. Societatea avea culorile: albastru-auriu-roșu, chipiu roșu și ca stemă brodat numele Arboroasa. A activat între 1875 și 1877, fiind practicantă a Mensurii.

După dizolvarea Arboroasei, la 20 noiembrie 1878, Dimitrie Onciul a fondat **Junimea**, Societate Academică, având același program și aceași membri ca și Arboroasa, culorile: roșu-galben-albastru. A activat până în 1940, având din 1904 o publicație proprie. „Junimea Literară” și desfășurând o amplă activitate teatrală, mai ales după 1908 [Tofan 1990–1991–1992: 314]. Semnul distinctiv era panglica tricoloră, purtată la piept. Societatea nu practica duelul, avea steag propriu, iar gradele erau, Fuchs, bădiță și bădiță emeritat. Avea cel mai mare număr de membri, unii devenind profesori universitari (Ion Nistor, Vasile Grecu, T. Ștefanelli) [Trebici 1992].

Din Junimea, se desprinde, la 23 august 1880 Frăția **Bucovina**, fondată de către Ștefan Cocinschi. Bucovina era o societate militantă, având culorile: albastru-auriu-roșu, chipie roșii, participare la Mensură. Deviza ei era: „În unire și-n frăție vom trăi până-n mormânt”. Scopul societății era perfecționarea reciprocă pe teren literar, cultivarea corpului prin exerciții gimnastice, promovarea intereselor academice. Bucovina era cea mai integrată Frăție, identică celor germane. Funcționa ca un corps și era prezentă la mensurile comune ale studențimii cernăuțene. „Buchezi” erau cei mai bătaioși și orgolioși studenți români [Jumară 2005: 72]. În perioadele 1884–1888 și 1897–1902 a avut activitatea întreruptă.

La 23 noiembrie 1884 studenții de la Facultatea de Teologie, sprijiniți de mitropolitul Morariu Andrieș, și-au creat Asociația academico-teologică pentru literatură, retorică și muzică religioasă, intitulată **Academia ortodoxă**. Avea două secțiuni, una literar-retorică și una muzicală, culorile: albastru-auriu-roșu, simbolul grafic brodat: „Academia ortodoxă”, nu participa la Mensură și imnul era un text religios pus pe o melodie a lui Isidor Vorobchieș. A funcționat până în 1940 [Tofan 1990–1991–1992: 322].

La 21 mai 1905, Liviu Marian constituie, rupând o parte a Junimii, Societatea Academică **Dacia**, având culorile: albastru-auriu-roșu, simbolul grafic brodat „Dacia” și practicând Mensura. Majoritatea membrilor acestei societăți proveneau din familii de țărani și a ființat până în 1940. Sediul central al societății era la Gimnaziul Greco-ortodox din Suceava și sprijinea emanciparea țăranimii române din Bucovina, în special din satele mixte româno-rutene. Dacia a sprijinit noul curent democratic reprezentat de Aurel Onciu și Florea Lupu [Ungureanu 2003: 229].

Spre sfârșitul anului 1909 unii membri ai societății Bucovina se desprind și formează o altă societate militantă, **Moldova**. Aceasta avea culorile: albastru-auriu-roșu, chipiuri albastre, Stürmer, și lua parte la Mensură. A funcționat până în 1940 [Wagner 1975a: 318]. „Motivul pentru care au fost înființate aceste societăți (Bucovina și Moldova, n.n.) a fost că unor tineri studenți români le plăceau, datorită vârstei lor, uniforme și viața din cadrul întrunirilor studenților de alte naționalități organizate după sistemul din Heidelberg și se înscriau în acestea, în special în societatea „Alemania”, care primea studenți de orice naționalitate și în care domnea un spirit cosmopolit austriac” [Tarangul 1963: 56–58].

Societăți academice ucrainene

La 20 octombrie 1875, Klemens Hankiewicz, supleant la catedra de limbă și literatură ucraineană, înființează Societatea Academică **Soiuz**, duelistă, având culorile: albastru-auriu-albastru. Aceasta va fi interzisă în anul 1922.

La 22 noiembrie 1900, se naște societatea academică **Moloda Ukraina**, care va funcționa doi ani. Membrii ei, împreună cu nemulțumiții plecați din „Soiuz”, întemeiază la 27 octombrie 1902, societatea **Sici**, având culorile albastru-auriu-

albastru. Din ea făceau parte membri marcanți ai culturii ucrainene. A fost desființată în 1923.

La 10 mai 1910, a luat ființă, după model german, Societatea Academică **Zaporoje**, având culorile roșu-alb-auriu, chipiu roșu și deviza: „Luptând vom învinge!”. Are societăți ale seniorilor la München și Viena. S-a reînființat după 1990 și la Cernăuți [Wagner 1975a: 321].

Societatea **Bukowina** s-a desprins din Zaporoje în 1927. Membrii ei purtau chipie albastre și culorile albastru-roșu-verde.

A mai existat și Societatea Academică (Burschenschaft) **Ciornomore**, între 1913 și 1940, formată din membrii desprinși din „Zaporoje”, având culorile: albastru-auriu-albastru și chipie albastre, ca ale celebrului hatman Mazepa. Avea motto-ul: „Onoare – Ucraina – Frăție!”. În prezent funcționează ca frăție a seniorilor la New York [Wagner 1975a: 321].

Studentii ucraineni, luptau pentru propria identitate între „frații slavi”, adică între polonezii galițieni și rușii stepei răsăritene. Asupra membrilor societăților academice ucrainene se făceau presiuni ideologice din două direcții, cea narodnică, a „rutenilor aspri” și cea moscofilă, fidelă limbii slave bisericești (care evita folosirea limbii populare) [Nowosiwskij, Kolotylo 1975: 203].

Moscofilii nu trebuie confundați cu rusofilii. Moscofilentum a fost o mișcare politică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, în Galiția, Bucovina și în Ucraina carpatică, susținută parțial de Rusia Țaristă, dar care a prestat servicii tuturor (polonezilor, românilor, etc.). Moscoviții se serveau de o limbă stranie – jazezcie – un amestec de cuvinte vechi slave, ucrainene, rusești și poloneze. În Bucovina această limbă a fost promovată de G.J. Kupczanko, editorul ziarului „Bukowina Zorja” [Nowosiwskij, Kolotylo 1975: 203].

S. Smal-Stoțki, A. Vasilko, E. Piguleak, T. Levițki, A. Matik și F. Kalitowski, deputați aleși în Dieta Bucovinei, erau lideri ai narodnicilor. Moscofilii erau conduși de M. Dragomanov și I. Romancik. fiind panslaviști și moderați, iar narodniciștii, radicali și naționaliști. Societățile studenților ucraineni au reușit să își facă simțită prezența în viața universității cernăuțene și să iradieze cultură națională în satele locuite de etnici ucraineni. Din Societatea Soiuz, moscofilă, în decembrie 1900 se desprinde societatea „Molodea Ukraina”, radicală și narodnicistă. Societățile Zaporoje și Ciornomore erau dominate de moscofilii. Din Zaporoje s-a desprins aripa narodnicistă Bucovina, la 1927 [Добржанський 1999: 380].

Societăți academice poloneze

Ognisko – Vatra, societate catolică, neluând parte la Mensură, activă din 1875 până în 1940, având culorile roșu-alb-roșu. În această societate era prezentă toată intelectualitatea polonă a Cernăuților, care, la îndemnul și cu participarea preo-

ților, a devenit un simbol pentru păstrarea ființei naționale a polonilor în Cernăuți. Până în 1884 a fost unită cu Societatea Academică de Lectură [Wagner 1975a: 319]. După anul 1936 Ognisko a adoptat toate elementele corporatiste și membrii ei au început, pe lângă eșarfe, monograme, stemă și insigne, să poarte și șepci.

Societatea a colaborat cu multe organizații academice poloneze din toată monarhia, cu „Ognisko” din Viena și Graz, cu societăți academice de lectură din Universitatea din Lvov sau de la academia de minerit din Löben. În anul 1909 număra 117 de membri. Se poate alcătui o listă de cel puțin 71 de personalități care au activat în Ognisko Cernăuți. Nu există informații despre evoluția ulterioară a societății [Wróblewski 2010c].

Frăția – corps **Lechia**, fondată în 1910, avea culorile: alb-albastru-roșu, chipiuri albastre, și sloganul: „Przez miłość do jedności, przez jedność do wolności”/”Prin iubire la unitate, prin unitate la libertate”. Era organizată ca un corps, practica Mensura. A fost constituită din studenți plecați de la societatea catolică Ognisko și de la corpsurile Alemanian și Gothia. Lechia a activat pentru integrarea studenților polonezi, consolidarea spiritului polonez în Bucovina și colaborarea culturală polono-romană. A fost membră a Uniunii Societăților Poloneze din România. A colaborat cu mai multe organizații poloneze din Bucovina precum și cu corpsurile românești Bucovina și Moldova cu societatea multinațională Gothia austriacă.

Corporația s-a bucurat de o mare apreciere în societate. La jubileul de 25 de ani de la înființarea Lechiei, în ziua de 3 februarie 1935, au participat reprezentanții autorităților românești, autoritățile universitare și reprezentanții multor organizații din Polonia. Se poate alcătui o listă de 56 de personalități marcante, foste membre ale societății Lechia [Wróblewski 2010a]. Activiștii Lechiei au colaborat strâns cu toate organizațiile poloneze din Cernăuți și toată Bucovina, organizând și sprijinind activități educaționale, culturale și politice. În anul 1935, după un conflict cu autoritățile universitare, Lechia și-a schimbat numele în Societatea Studențească Sportivă Lechia [Tomaszewski 2009: 401–405]. De asemenea și societățile sportive „Polonia” și „Gwiazda” erau constituite covârșitor din membrii Lechiei. Și-a încetat definitiv activitatea după intrarea trupelor sovietice în Bucovina, în anul 1940.

Societățile Ognisko și Lechia au avut același sediu, Dom Polski – Casa Polonă, Cernăuți. Din anul 1901 foarte mulți studenți polonezi au activat în corporația academică “Unitas”, frăție germană cu reguli stricte.

Între anii 1880–1890, din 5297 de studenți ai Universității din Cernăuți 9,94% au fost polonezi, iar între anii 1890–1900 din 7.037 de studenți, polonezii reprezentau 9,6% [Wróblewski 2010b].

Societăți academice studențești evreiești

Hasmonea fondată la 14 iulie 1891, avea culorile: roșu-violet-verde, chipiu violet și practica Mensura. A fost creată pentru a ridica conștiința națională evreiască, pregătirea corporală și spirituală a membrilor, prin organizarea de exerciții de scrimă, seri de lectură, conferințe și dezbateri, adunări itinerante, cultivarea limbii și literaturii ebraice. Era o societate sionistă luptând pentru crearea statului Israel. Desființată la Cernăuți în 1936, a renăscut în Israel în 1950 [Gold 1958: 113].

La 24 octombrie 1897 ia ființă **Zephira**, societate academică național-evreiască. Practică Mensura, având culorile albastru-auriu-albastru. Este desființată în 1936 și reînființată în Israel din 1950 [Wagner 1991: 260].

Pe 21 martie 1900 se înființează societatea academică tehnică național-evreiască **Hebronia**, având culorile verde-roșu-auriu, cu șapcă verde. Practica Mensura și lupta pentru coeziunea studenților evrei, pentru dezvoltarea sentimentului lor național. Înființată ca societate a bacalaureaților cernăuțeni din Viena care doreau să urmeze cursurile politehnice, din 1904 se mută la Cernăuți. Avea sloganul: „Cu cuvântul și fapta, pentru onoarea iudaismului!” și urma preceptele sioniste ale lui Herzl, „Înainte de a ne întoarce pe pământul evreiesc, să ne întoarcem la iudaism”. Este desființată în 1936 și la sfârșitul deceniului patru al secolului trecut se reînființează în Israel [Mosberg 1958: 121].

În luna noiembrie a anului 1900 ia ființă societatea academică național-evreiască **Humanitas**: avea culorile auriu-verde-auriu, practica Mensura și duelul. S-a desființat în 1903, membrii trecând la asociațiile Hebronia și Emunah, biblioteca rămânând la Hebronia [Mosberg 1958: 120].

La 3 iunie 1903 ia ființă societatea academică național-evreiască Emunah, având culorile: auriu-violet-auriu. Practica Mensura și avea motto-ul: „Pentru Iudaism și știință!” Se desființează în 1936 și re apare în 1950 în Israel [Dupler 1963].

Asociația academică evreiască **Cultura Evreiască**, a luat ființă în anul 1910, sub influența asociației cu același nume de la Viena nefiind o asociație studențească în adevăratul sens al cuvântului, membrii ei renunțând la majoritatea ornamentelor, costumației și armamentului pe care celelalte le etalau cu atâta mândrie. Avea culorile: albastru-alb-roșu. [Dupler 1963].

La 27 februarie ia naștere societatea academică național-evreiască **Hatikwah** – Speranța, care va funcționa până în 1918. Avea culorile violet-verde-auriu și practica Mensura [Schmeltzer 1958a: 94].

La 23 octombrie 1918 apare Societatea academică național-evreiască **Heatid**, practicantă a duelului, având culorile verde-argintiu-negru, chipie albe (din 1925). Este dezvoltarea Societății „Școala Medie” care aparținea gimnaziștilor cernăuțeni refugiați la Viena în 1916 în timpul primului război mondial. La întoarcerea din refugiu aceștia fondează societatea academică. Din 1950 reactivată în Israel [Brandmarker 1958: 125].

Societatea Corală Academică Hasamir, prima din Cernăuți și din întreaga lume, a luat ființă din inițiativa câtorva studenți în anul 1907. În 1908 dă primul spectacol la inaugurarea „Casei Evreiești”, prezentând cel mai mare cor bărbătesc alcătuit din membri ai societăților studențești cernăuțene. În 1911 avea în componență 100 de bărbați și 60 de femei și interpreta cântece populare și psalmi. În 1912 împreună cu celelalte societăți academice evreiești organizează primul bal al evreimii din Cernăuți, la care este invitată protipendada provinciei și a orașului. Evenimentul este un succes și devine anual. Societatea corală începe turneele în Bucovina și Galiția, participând cu două spectacole în 1913 la Viena la al XI-lea Congres Sionist. Dispare o dată cu începerea celui de al doilea război mondial [Rubel 1963].

În Cernăuți au existat mai multe societăți studențești, societăți al elevilor gimnaziști -pennalele, asociații socio-profesionale și sportive. Menționăm câteva asociații studențești despre care nu am găsit din păcate decât prea puține date.

Pentru că erau sursa din care se alimentau societățile studențești, merită amintite și societățile gimnaziștilor, frățiile și corpurile pennale. De altfel, la marile manifestații, la baluri, serate, la momentele festive și la defilări, gimnaziștii erau la fel de prezenți, dând și ei farmec, culoare, dramatism, acestor momente.

Amintiri ale contemporanilor

Relatările despre viața studențească cernăuțeană, nu omit niciodată să pomească societățile studențești, frății sau corpuri, pentru farmecul uniformelor și activităților lor. Iată cum și le amintește fostul student Vladimir Trebici, student la Cernăuți în perioada interbelică:

Odată cu înființarea Universității din Cernăuți, au apărut și societățile studențești. În principiu, ele erau organizate pe naționalități. Toate aveau semne distinctive, steaguri etc. Clasificarea cea mai importantă era după criteriul practicării duelului studențesc și al respectării unor regulamente studențești, numite „comment”-uri: societăți studențești care practicau „mensura” – duelul studențesc – numite „bătăușe” („schlagende”) și cele care nu practicau acest sistem („nicht schlagende”). Primele erau organizate după sistemul următor: în fruntea lor se găsea seniorul (președintele), ajutat de consenior (maestru de scrimă), vulpanul („Fuchs Major”), care se ocupa de educația tinerilor membri („fucși” sau vulpoi). Lucrările de secretariat erau asigurate de subsenior. După vechime, primul grad era cel de „fuchs”, al doilea era de „fârtate” („Bursche”), după terminarea universității deveneau „Fârtate inactiv”, iar mai târziu, erau „filistrat” căpătând titlul de „domn bătrân” („alter Herr”). Toți membrii unei asemenea societăți purtau șapca respectivă, de forma „Teller”, sau „Stürmer”, iar pe piept, panglica cu culorile naționale. La festivități, era obligatorie ținuta

mare („in vollem Wicks”: o tunică specială („Flaus”), pantaloni albi, cizme și sabia („rapirul corfrat”). Cele mai importante manifestări erau „comers-urile” de deschidere a anului universitar, cu un ritual riguros. Se intonau cântece studențești printre care *Gaudeamus igitur*, *Pe-al nostru steag*, *Trei culori* cunoscut pe lume și altele. Pentru a deveni „fărtate” (*Bursche*), un fucs trebuia să bată „mensura” regulamentară și să dea un examen. Cu câtă mândrie purtau studenții cicatricile primite la mensuri! Adăugați cursurile de dans obligatorii, balurile organizate în Cernăuți dar și în alte orașe din Bucovina, excursiile în împrejurimi, diferite alte manifestări. Viața studențească, succint evocată mai sus, se desfășura astfel și pe vremea aceea și de aceea trebuie cunoscută pentru a înțelege ceea ce urmează [Trebici 1992].

Cu toată diversitatea lor, fiecare societate studențească română cultiva dragostea de neam și de țară, atașamentul pentru societatea respectivă, solidaritatea dintre membrii ei de-a lungul întregii vieți, respectul pentru persoanele vârstnice, politețea, buna cuviință în societate. Respectul pentru femei, curtenia și cavalerismul față de ele erau cultivate la ședințele de –

educație la cursul de dans, în alte manifestări, începând cu chestiuni elementare cum ar fi: invitația la dans, sărutatul mâinii mamei și fiicei, însoțirea acasă, ocrotirea femeii în cazul în care era ofensată etc. Societatea studențească continua, într-un fel, educația din familie și din școală... de aceea ea aplica și sancțiuni ce mergeau până la excluderea din societate cu formula „șasat cum infamia”. O asemenea pedeapsă se aplică în cazuri deosebite: nerespectarea codului de onoare, însușirea banilor societății, neachitarea la timp a datoriilor contractate, ofense aduse femeilor. Societățile dueliste mai aplicau „mensura de pedeapsă”, când cel mai bun mânuitor al rapirului era pus să pedepsească pe cel vinovat. Cei care erau excluși „cum infamia” rămâneau stigmatizați pe toată viața, era un fel de „moarte civilă” [Trebici 1992].

Majoritatea societăților studențești românești erau adăpostite în Palatul Național din Piața Unirii (fostă „Ringplatz”), proprietatea Societății pentru cultura și literatura română în Bucovina. În sala festivă a Palatului a avut loc istorica ședință din 27 octombrie 1918, sub președinția lui Iancu cavaler de Flondor, care a proclamat autonomia Bucovinei, în virtutea dreptului de autodeterminare. În aceeași sală societatea muzicală „Armonia” dădea concerte; ea era folosită și pentru cursurile de dans organizate de societățile studențești, pentru serate și neuitatele baluri studențești, evenimente epocale în viața fiecărui student.

O particularitate a acelor timpuri se cere precizată. Între societățile studențești naționale se stabileau relații pe baza unui protocol precis. Societățile românești recunoșteau și aveau, relații cu societățile germane și cele poloneze... întrunirile academice române „Bucovina” și „Moldova” aveau relații de scrimă cu „Allemania”, „Teutonia” și „Arminia”, de asemenea cu „Lehia”. În schimb, nici o socie-

tate românească nu întreținea legături cu societățile ucrainene și evreiești. O situație particulară pentru a cărei înțelegere ar fi necesar un studiu [Trebici 1992].

Erast Tarangul, secretar al Facultății de Drept a Universității Cernăuțene, relatează în „Amintirile” sale: Societățile studențești germane, poloneze, ucrainene și evreiești au fost organizate și activau după modelul corporațiilor studențești germane (Burschenschaften). Membrii lor purtau la ceremonii uniforme cu brandenburguri, chipie, cizme de lac și săbii numite „rapire”, cu o lamă îngustă de un centimetru și o gardă mare sferică ce acoperea aproape $\frac{3}{4}$ din mânerul sabiei. Aceste societăți erau numite „Întruniri” potrivit tradiției vechilor cavaleri feudali, studenții din aceste societăți practicau duelul, cereau și ofereau satisfacție pe calea armelor pentru orice vătămare a onoarei. Fiecare membru era ținut ca cel puțin o dată pe semestru sau pe an să „bată o menzură”, adică să se bată în duel în mod amical cu un „comiliton”, cu un coleg dintr-o altă societate studențească indicat de conducerea societății. La menzură gâtul, ochii, tâmpilele, pieptul și mâna dreaptă purtau scuturi, așa că numai fața era expusă loviturilor de rapir. Menzura era considerată ca un joc de arme, un act de curaj între doi prieteni. La sediile societăților studenții membri se exersau zilnic în vederea menzurilor și a duelurilor. Săptămânal sau bilunar membrii fiecărei societăți se întruneau seara într-o cameră separată a unui restaurant, unde așezați la o masă lungă, la comanda „prezidiului” de la un capăt al mesei și a „contrariului” de la celălalt capăt beau bere, cântau cântece studențești și naționale și țineau discursuri hazlii cu mai mult sau mai puțin duh. Aceste întruniri se numeau „Kneipe” [Tarangul 1963: 56–58]. Mai aflăm de la Tarangul că două dintre societățile studențești românești era organizate după modelul celor germane: Bucovina (1880) și Moldova (1910), având uniforme, menzură obligatorie, practicând „cârciuma” și fiind guvernate de o disciplină severă.

Uniforma pe care o purtau numai la ceremonii se alcătua din chipiu, veston cu brandenburguri, pantaloni albi, cizme de lac și rapir cu garda îmbrăcată în tricolorul românesc. Membrii întrunirii „Bucovina” purtau chipiu și veston roșu, iar cei din societatea „Moldova”, chipiu și veston albastru. Insignele de fiecare zi erau chipiul și panglică tricolor pe piept, cu albastru în sus și fără nici o inscripție. Menzurile obligatorii se băteau între un membru al societății „Bucovina” și unul al societății „Moldova”. Studenții înscriși în aceste societăți se numeau „vulpoi” după denumirea germană „Fuchs” dată noilor membri ai societăților germane. Îndrumătorul vulpilor era „vulpanul”, un membru mai vechi, ales pe un an, care la ceremonii, când îmbrăca uniforma, purta în jurul chipiului o coadă de vulpe. După un semestru, dacă a bătut cel puțin o menzură, în urma unui examen de istoria românilor și istoria și statutele societății, vulpoi deveneau „Fîrtați” (Burschen). La terminarea studiilor universitare fîrtații erau trecuți pe lista „Domnilor bătrâni” (Alte Herren). Conducătorul societății era „Seniorul”, iar adjunctul său „Conseniorul”, amândoi aleși de

adunarea fărtașilor pe termen de un an dintre fărtași. Numărul acestor societăți a fost mic. El a variat între cinci și doisprezece membri [Tarangul 1963: 56–58].

Aflăm tot de aici că Partenie Siretean, student bucovinean care a luat parte ca voluntar la Războiul de Independență din 1877, era membru al Societății „Întru-nirea Academică Română Bucovina” [Tarangul 1963: 69–70].

Ori la bal, ori la spital

Ignorând folclorul urban răutăcios și trilingv, cu fața brăzdată uneori de urmele duelurilor, cu multă vitamina C și reparatoriile tablete de magneziu luate „a doua zi de dimineață”, studenții cernăuțeni, rămăneau niște eleganți, prezențabili și râvniți parteneri ai balurilor care se succedau lăudabil de des în capitala Bucovinei.

Două alternative antrenante avea comilitonul pentru petrecerea timpului liber: la menzură și „Kneipe”, în scrâșnet de săbii și pe talazuri de bere, sau în societatea doamnelor, la bal și serate. Pe granița subțire dintre tandrețe și violență, el profita din plin de ambele oferte, era „civis academicus”.

Pregătirii pentru viața de societate mondenă i se acorda o deosebită atenție.

Foștii membri ai societății păstrau o strânsă legătură cu societatea în care au activat ca studenți. Ei participau la ședințele societății cu vot consultativ, îndrumau activitatea ei, luau parte la diferite manifestații ale societății cu pamblica pe piept (Comers, bal, serate, etc.) și se interesau de aproape de educarea și îndrumarea membrilor activi studenți. Fiecare membru student nou intrat în societate primea pe un membru emeritat ca „bădiță”, care avea grijă de educarea și îndrumarea în viață a studentului [Tarangul 1963: 68].

Pentru generații întregi, aceste reguli, principii și maniere, valori dobândite din Fârtate în Fărtași, de la Fuchsmajor și Biervater, au fost la fel de importante ca știința acumulată la cursuri. Comilitonii plecau mai departe în viață aplicând și împărtășind aceste precepte elevilor sau enoriașilor lor, în familie și societate, ridicând astfel, pas cu pas, nivelul de civilizație al concetățenilor. O sărbătoare, o masă festivă, un bal sau o reuniune de lectură decurgeau elegant și vesel când toți participanții respectau regulile bunei educații. Manierele nu se predau la Universitate, dar se mențineau și se lustruiau în cadrul ei. Desigur, studenții veneau cu o încărcătură de bună cuviință și bună creștere de acasă, iar noțiuni mondene aveau încă din gimnaziile urmate.

„Îndrumătorul nu se limita la a face cunoscute fucșilor doar reglementările interne și istoricul acesteia, așa numita „școală a vieții” era tot atribuțiunea sa.” Orest Tofan consemnează:

Ne-a învățat totul: că oriunde ai intra, trebuie să te prezinți celor de față; că nu trebuie să vorbești decât atunci când ești sigur că ai ceva de spus; că trebuie să fii întotdeauna curat îmbrăcat, cu pantalonii călcați, cu încălțăminte curată, în ziua aceea văxuită, cu cămașa curată, călcată, cu cravata frumos înnodată, cu unghiile curate, etc., etc. Ne-a învățat cum să ne comportăm în prezența celui alt sex – la aceste îndrumări asistau și fete și băieți, ne învăța cum să ne comportăm pe stradă, la serate; cum se angajează o fată [la seratele dansante n.n.]; cum ceri voie mamei sau soțului – când angajezi o persoană însoțită, etc. Făceam chiar exerciții practice [Jumară 2005: 228].

Împrejurările în care studenții aveau ocazia să aplice cunoștințele căpătate erau relativ frecvente. Cursurile de dans, cu Tanti Anca, făceau parte de asemenea din pregătirea pentru viața socială a tinerilor studenți:

Fiecare societate își avea ziua ei de curs de dans, o dată sau de două ori pe săptămână, ..., la fiecare două săptămâni se făcea o seară prelungită, care era de obicei sâmbătă seara și dansul ținea de la orele 18 la orele 21 și chiar 22. Tanti Anca ne învăța – pe studenți și studente – ținuta, mersul grațios, cum se angajează, cum se dansează, cum se conversează; pe scurt, era o adevărată școală de comportare socială. Seratele dansante erau bune prilejuri de a face noi cunoștințe, de a crea legături de prietenie între membrii diferitelor societăți studențești.

Uneori prelungitele se făceau în comun pentru toate societățile studențești și atunci era și mai interesant. La Tanti Anca ne întâlneam cu buchejii, adică cu cei de la întrunirile academice Bucovina și Moldova, cu studenții poloneji de la Lehia, Ognisko, cu cei germani de la Arminia și Teutonia... Prin Tanti Anca multe prietenii s-au legat între studenții diferitelor societăți studențești, care s-au transformat apoi și în căsătorii [Jumară 2005: 130].

Ideea scriitoarei Anna Pawlitschek, căsătoriile mixte, soluție pentru înfrățirea naționalităților bucovinene, se aplica deja la Tanti Anca: spre altar în pași de polka [Hoișie Corbea, 1998: 32].

Renumite erau balurile date de către societățile studențești, care se invitau reciproc la acestea și care creaseră o competiție a seratelor dansante. Acolo se întâlneau și socializau studenții și protipendada, tinerii înfiripau relații și toate naționalitățile Bucovinei se armonizau. Junimea de exemplu își ținea marile baluri, de „Lăsata Secului – Carnavalul”, „Comersul începutului de an academic” sau „Seara de Sfântul Nicolae”, în Sala Casei Germane, cea mai încăpătoare din Cernăuți.

Ținuta era de rigoare, domnii frac cu decorații, ofițerii în mare ținută, doamnele în toaletă de seară, cu rochii lungi. Așezați în loje, participanții se tratau cu vin și bere, cu aperitive, țineau discursuri și se adresau saluturi și complimente, se intonau cântece vesele și patriotice, se dansa. La serata din 6 noiembrie

doamnele și domnișoarele primeau daruri de la Sfântul Nicolae, alături de care venea și un drăcușor care făcea glume și observații ironice [Tarangul 1963: 62–63].

Austria ade!

În Cernăuți se trăia. În Cernăuți se muncea. În Cernăuți se câștiga și se cheltuia. Acolo unde toate acestea există, se poate naște și înflori cultura.

Industriașii angrenau sume, energii umane și materii prime substanțiale pentru profitul lor, pentru „Brutoindustrialprodukt”, pentru societate. Capitaliștii se îmbogățeau și se estindeau, muncitorii și toți conexii câștigau și consumau, primăria și statul încasa impozite. Astfel iluminarea stradală, canalizarea și stația de epurare erau funcționale, apa potabilă filtrată, gardianul public riguros și omniprezent, fanfara din parc animată și asistența medicală permanentă. Această stare de fapt fiind starea de normalitate, ea permitea protipendadei (și studențimii, pe lângă ea) să se lase alintată de câte un bal și să petreacă.

Specialiștii în istoria minorităților etnice din sud-estul Europei consideră că Bucovina a constituit un caz frapant (în sensul bun al cuvântului) de colaborare pașnică interetnică. Hans Prelitsch pune în circulație în 1956 expresia *homo bucovinensis*, care-l desemna pe individul tolerant, loial atât Bucovinei cât și Casei de Habsburg, care vorbea, pe lângă limba sa maternă, cel puțin o limbă a comunităților interetnice din Bucovina (Grigorovici, 1996, 261–280). Cămin pentru vecinii greu încercați de istorie, Cernăuțiul a fost al patrului centru universitar, împreună cu Wrocław, Dorpat și Riga, unde, în perioada împărțiri Poloniei, au activat corporații academice poloneze [Wróblewski 2010a].

Datorită colaborării interetnice pașnice, Bucovina a fost deseori numită de istorici „Elveția Orientului” sau „Tirolul din sud-estul Europei”, considerându-se chiar că „modelul” bucovinean reprezintă un model de integrare europeană avant la lettre. Reprezentativ în acest sens este compozitorul de cântece patriotice românești Ciprian Golembiowski (Porumbescu), care își redactează jurnalul intim și corespondența personală în limba germană, prin vinele lui curgând sânge polonez.

Războiul mondial tulbură rău și definitiv liniștea și ordinea Kronlandului bucovinean și a orașului de pe Prut.

Universitatea este cvasiparalizată, profesori și studenți fiind plecați pe la casele lor sau refugiați la Viena [von Skrehunetz-Hillebrand 1975: 342–345]. Destinul societăților este și el răvășit și estompat. Unele există și se manifestă, altele s-au pulverizat, au plecat spre capitala imperiului sau își pregătesc afilierea sau fuziunea cu alte societăți din vestul german. Războiul mondial nu a dus la dispariția societăților studențești de la universitatea cernăuțeană. Ele, mai puține și mai firave, poate, vor continua să existe până la interzicerea lor de către Carol al II-lea, în anul 1938 [Ostafi 1993: 259].

Unirea Bucovinei cu România (28 noiembrie 1918) a fost o victorie. A fost șansa românilor bucovineni ca în momentul dezmembrării Imperiului Austro-ungar, să nu fie înghițiți și dizolvați (ca mică enclavă romanică) de tumultoasa maree slavă. A fost șansa a se regăsi în propria țară, între (mai mult sau mai puțin sigure, dar totuși existente) hotare, în fața expansiunii bolșevice ce urma să se reverse curând spre centrul și sudul Europei.

Unirea Bucovinei cu România a fost un dar pentru Regat, care primea: un sistem administrativ european de stat, operativ și onest, o populație instruită, disciplinată și manierată, un aport urban și tehnic semnificativ, plus o universitate. Totul la cheie, gresat și funcțional. Cât timp vor dura aceste binefaceri? Cât timp mașinăria fabricată de austrieci va mai funcționa? Diferența dintre Mitteleuropa și Balcani era uriașă. Aceste două sisteme urmau să se manifeste în contradictoriu în Bucovina, Ardeal, și Banat câteva decenii bune încă, până când Balcanul se va dovedi învingător.

Cernăuțiul universitar după 1919

În 1919 Universitatea din Cernăuți este transformată, prin Decretul – lege nr. 4091 (publicat în „Monitorul Oficial”, nr.126/26 septembrie 1919) în universitate românească. Începe procesul de românizare al universității, proces dificil, de durată și care a implicat și anumite pierderi de notorietate și prestigiu (deși campusul și dotările didactice se dezvoltă consistent și rapid). În primul an procesul de învățământ s-a desfășurat în limbile germană și română, studenților din anii II, III și IV, acceptându-li-se să audieze cursurile și să dea examen în limba germană. Majoritatea profesorilor germani pleacă în vest. În Universitatea „Națională” au mai rămas câțiva profesori germani care au acceptat depunerea jurământului de credință față de statul român și folosirea limbii române în procesul de învățământ.

La 24 octombrie 1920 se inaugurează, în prezența Regelui Ferdinand și a Reginei Maria, Universitatea Ferdinand I Cernăuți. Ea va fi inaugurată și în mai 1933, ca Universitatea Carol al II-lea, (Universitatea Carolină), Cernăuți, în prezența Regelui Carol al II-lea și a Marelui Voevod de Alba Iulia, Mihai. Universitatea românească va dezvolta și va extinde dotările existente, săli de curs, laboratoare, campusul, dispensarul, biblioteca și arhiva. Va achiziționa terenuri, tehnică nouă și își va tripla numărul disciplinelor predate. În același timp va încuraja accesul la studiu al românilor. O scurtă privire asupra modificării structurii etnice a studențimii este edificatoare.

În 1919 s-au înscris la cursuri 217 români, adică 21%, 83 germani, adică 8%, 152 ucraineni, adică 14.6%, 55 polonezi, adică 5,3%, 525 evrei, adică 50,5% și 8 de alte naționalități, adică 0,8%. Pare spectaculoasă modificarea datelor statistice din 1938/1939: 1568 români, reprezentând 80% din total, 85 ger-

mani, reprezentând 4,3%, 74 ucraineni, reprezentând 3,7%, 29 polonezi, reprezentând 1,5%, 173 evrei, reprezentând 8,9% și 35 de studenți de alte naționalități, reprezentând 1,8% [Jumară 2005: 128].

Societățile academice își vor desfășura neîngrădit activitățile specifice în continuare, în armonie și bună înțelegere, la Berărie și Mensură, la baluri și serate prelungite. Înainte de a decreta interzicerea societăților studențești, Carol al II-lea le invitase, la 24 ianuarie 1937, în „Marea Falangă a Străjerilor”. Societățile studențești cernăuțene, de toate etniile, au privit cu interes această ofertă. Escaladarea violențelor Mișcării Legionare, duce la închiderea temporară a Universității Caroline și forțează societățile studențești să intre în clandestinitate, unde vor rămâne până la intrarea sovieticilor în Cernăuți, în 1940, când dispar. Deși legionarii fuseseră prezenți și activi, mai mult propagandistic, doar în câteva din organizațiile studențești bucovinene, acestea au fost interzise și stigmatizate în corpore [Tarangul 1963: 73–75]. Odată cu apa din scaldătoare era aruncat și copilul. Așa trebuia să se întâmple pentru ca dictatura carlistă să se întroneze.

Următorul nume propriu pe care îl va purta universitatea din Cernăuți, începând cu 1989, ca universitate „Națională”, va fi al lui Yuriy Fedkovych, folclorist ucrainean, militant pentru independența și autonomia ucrainenilor. Între 1945 și 1989 s-a numit „Universitate de Stat a Uniunii Sovietice”, din 1983 până în 1989, cu mențiunea: „de Rang Superior”.

În studiul de față am încercat să trec în revistă, pe scurt, viața corporatistă de la Universitatea Franciso-Josephină din Cernăuți. Aceasta s-a născut instantaneu și a dispărut aproape brusc, existența ei fiind dependentă de democrație, toleranță și academism. Când a trebuit să apară, forțe reunite din străvechi centre universitare europene au sărit să o moșească, profesorii universității proaspăt create, veniți și ei de peste tot din imperiu, au pus umărul la construcția societăților studențești, după modelul celor existente în vest, din care, ca „seniori”, sau „Alte Herren”, făceau parte. Materialul din care au fost create corporațiile studențești era furnizat de gimnaziștii Cernăuțiului, deja organizați în Pennăle, sau din tinerii galițieni, moldoveni, ardeleni sau de oriunde din Monarhia Dunăreană, sosiți în capitala Bucovinei la studii. Fiecare și-a găsit locul într-o societate studențească, organizându-se după afinitățile și plăcerile sale.

Harta centrelor universitare în care au fost înființate corporații studențești, indică Cernăuțiul ca singur și ultim bastion pe întreg arealul estic și sud-estic european. Perioada avută în vedere este consistentă (1786–2000). Valorile iluministe, umaniste și democratice, împreună cu rigoarea germană și spiritul viu, receptiv și tolerant, al Bucovinei, *genius loci*, au creat toate condițiile dezvoltării unei instituții academice redutabile în Monarhia Dunăreană, care a generat la rândul ei o viață academică sincronă vestului european. Cernăuțiul a reușit să „ardă etape” consistente ale istoriei moderne, ajungând din urmă și chiar depășind în faimă și performanță centre universitare cu vechi tradiții și mari pretenții regionale.

Este de înțeles că și acum există un mare interes pentru activitatea corporatistă a studenților din Alma Mater Francisco-Josephină Cernăuți, pentru tradițiile europene ale Kronlandului Bucovina. Lucrarea noastră se dorește o pledoarie pentru cunoașterea și promovarea acestora.

Bibliografie

- Beck E., 1963, *Bukowina: Land zwischen Orient und Okzident*, Freilassing.
- Brandmarker S., 1958, *History of the J.N.A.V. „Heatid” in Czernowitz*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 1, Tel Aviv.
- Dupler A., 1963, *The academic association „Jewish Culture” in Czernowitz*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 2, Tel Aviv.
- Hoișie Corbea A., 1998, *Paul Celan și „meridianul” său*, Iași.
- Gold H. (ed.), 1958, *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, Tel Aviv.
- Grigorovici R., 1996, *Das Modell Bukowina*, „Analele Bucovinei”, nr. 2.
- Jumără D., 2005, *Societățile Culturale Academice Românești din Bucovina în perioada interbelică*, Iași.
- Klieber R., 2010, *Jüdische, christliche, muslimische Lebenswelten der Donaumonarchie 1848–1918*, Wien.
- Lang R., 2011, *Die Wiener Landmannschaft Bukowina – Wurzel des Czernowitzer Korporationslebens*, „Einst und Jetzt”, Vol. 56.
- Mosberg J., 1958, *History of the J.N.A.V. „Hebronia” in Czernowitz*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 1, Tel Aviv.
- Nowosiwskij I.M., Kolotylo B., 1975, *Die Ukrainistik an der Universität Czernowitz*, în: R. Wagner (ed.), *Alma Mater Francisco-Josephina: Die deutschsprachige Nationalitäten: Universität in Czernowitz: Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München.
- Ostafi G., 1993, *Erast Tarangul Memorialist*, „Suceava. Anuarul Muzeului Bucovinei”, vol. 20.
- Ostafi G., 1994, *Un document referitor la seminarul ortodox cernăuțean*, „Suceava. Anuarul Muzeului Bucovinei”, vol. 21.
- Ostafi G., 1995, *Sprawy etniczne i gospodarcze na Bukowinie*, în: K. Feleszko, J. Molas, W. Strutyński (ed.), *Bukowina blaski i cienie „Europy w miniaturze”*, Warszawa.
- Ostafi-Ost G., 1997–1998, *Etnic și economic în Bucovina*, „Suceava. Anuarul Muzeului Bucovinei”, vol. 24–25.
- Prokopowitsch, E., 1961, *Die Entwicklung des Schulwesens in der Bukowina*, în: F. Land (ed.), *Buchenland 150 Jahre Deutschum in der Bukowina*, „Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerkes” vol. 16, München.
- Purici Ș., 1995, *Un moment din istoricul luptei românilor din orașul Siret pentru învățămintul național*, „Glasul Bucovinei”, nr. 2.
- Rubel H., 1963, *The Choral Society “Hasamir” in Czernowitz*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 2, Tel Aviv.
- Schmeltzer L. A., 1958a, *History of the Jews in the Bukowina (1914–1919)*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 1, Tel Aviv.
- Schmeltzer L. A., 1958b, *The history of Zionism in Bukowina*, în: H. Gold (ed.), *Geschichte der Juden in der Bukowina*, trad. J. Silverbush, vol. 1, Tel Aviv.
- Schubert K., 2008, *Die Geschichte des Österreichisches Judentums*, Wien – Köln – Weimar.
- Tarangul E., *Amintiri*, Muzeul din Suceava, Biblioteca, Inv. Nr. 663, Manuscris Olograf.

- Tofan O., 1990–1991–1992, *Societățile academice din Bucovina, 1875–1938: scurtă privire istorică*, „Suceava. Anuarul Muzeului Bucovinei”, vol. 17–18–19.
- Tomaszewski P., 2009, *Polska Akademicka Korporacja „Lechia” w Czerniowcach 1910–1940*, în: S. Iachimovschi, E. Wieruszewska-Calistru (ed.), *Polska i Rumunia – od historycznego sąsiedztwa do europejskiego partnerstwa*, Suceava.
- Trebici V., 1992, *Însemnări din memorie*, https://www.researchgate.net/publication/302904152_Vladimir_Trebici_Insemnari_din_memorie_Notes_from_Memory_1992 (10.05.2014).
- Țăbărnă Cezar, 2009, *Istoria creștinismului (MCCCLXII): înființarea învățământului teologic superior în Țara Românească (II)*, „Lumina”, 9 noiembrie.
- Ungureanu C., 2003, *Bucovina în perioada stăpânirii austriece 1774–1918*, Chișinău.
- Von Ritter, 1975, *Die Gründungs-Feier der Czernowitzer Universität*, în: R. Wagner (ed.), *Alma Mater Francisco-Josephina: Die deutschsprachige Nationalitäten: Universität in Czernowitz: Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München.
- von Skrehunetz-Hillebrand B., 1975, *Universitätschronik aus der Kellerperspektive*, în: R. Wagner (ed.), *Alma Mater Francisco-Josephina: Die deutschsprachige Nationalitäten: Universität in Czernowitz: Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München.
- Wagner R., 1975a, *Vivat, Crescat, Floreat Universitas Czernoviciensis!*, în: R. Wagner (ed.), *Alma Mater Francisco-Josephina: Die deutschsprachige Nationalitäten: Universität in Czernowitz: Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München.
- Wagner R., 1975b, *Vorgeschichte*, în: R. Wagner (ed.), *Alma Mater Francisco-Josephina: Die deutschsprachige Nationalitäten: Universität in Czernowitz: Festschrift zum 100. Jahrestag ihrer Eröffnung 1875*, München.
- Wagner R., 1991, *Vom Moldauwappen zum Doppeladler*, Augsburg.
- Wróblewski B. P., 2010a, *Czerniowce*, în: *Archiwum Korporacyjnej*, <http://www.archiwumkorporacyjnej.pl/index.php/muzeum-korporacyjnej/czerniowce/> (14.12.2013).
- Wróblewski B. P., 2010b, *Korporacja Akademików Polskich „Lechia”*, în: *Archiwum Korporacyjnej*, <http://www.archiwumkorporacyjnej.pl/index.php/muzeum-korporacyjnej/czerniowce/k-lechia/> (25.12.2013).
- Wróblewski B. P., 2010c, *Towarzystwo akademików polskich „Ognisko” w Czerniowcach*, în: *Archiwum Korporacyjnej*, <http://www.archiwumkorporacyjnej.pl/index.php/muzeum-korporacyjnej/czerniowce/k-ognisko/> (7.12.2013).

Добрянський О., 1999, *Національний рух українців Буковини другої половини ХІХ – початку ХХ ст.*, Чернівці.

Surse pe suport electronic:

- Akad. Burschenschaft Arminia Czernowitz zu Linz, Quercus-Markommania, Lessingstrasse 26, 4020 Linz, <http://arminia1.jimdo.com/wer-sind-wir/bundesgeschichte/> (10.05.2014).
- Die studentischen Korporationen der Bukowina, Traditionsverband „Katholische Czernowitzer Pennäler”, <https://sites.google.com/site/czernowitzcorp/Home/die-verbindungen> (10.05.2014).

Student organizations in Franz Joseph University of Chernivtsi

Summary

On 4 October 1875, on the anniversary of its patron the Francisco Josephina Alma Mater of Chernivtsi was festively inaugurated. Between 1875 and 1918, the university functioned with three faculties: Theology, Law, Philosophy.

From the beginning the Chernivtsi university imposed its paradigm in the European university setting, as a German (Deutschthum) avantgarde in the East, in a “duchy belonging to the emperor”, on the eastern outside of Central Europe, in the most cosmopolite city, intellectually speaking, of the Danubian Dynasty. It was at the same time able not to destroy the multicultural character derived from the ethnic and confessional diversity of its students. Chernivtsi, a vessel for its own trends and artistic visions, but also an instant receiver of progressive ideas, or ones that were just “in vogue” worldwide, was printing and disseminating up-to-date information in all its five official languages. A climate of social harmony, prosperity and hope, which the economical growth of Chernivtsi and Bukovina was generating, was prolific for the university as well.

Student organizations quickly arose. Some, imported from famous German university centers, which brought with them the mystery of old chivalrous orders and congregations, were rigorously organized, specifically and sumptuously equipped, professionally and rhythmically trained. Synchronized with the ones in Vienna, Prague or Heidelberg, the well-known Student Societies, symbols of German standards in the East, are active even today in Austria or Federal Republic of Germany, and keep in their name their “place of birth”, Chernivtsi. At the same time ethnic, “national” associations that signaled and preserved the language, tradition and history were founded, educational and leisure associations were created, wide access groups or exclusive clubs were formed, in the loosest sense and in the most useful way for every student movement in the “campus”.

The associations were usually formed in a language and/or ethnic setting. The student societies were unique and original and at the same time they clearly manifested their belonging to the University of Chernivtsi, to the motherland Bukovina, to Austria, and professed loyalty to and faith in the Emperor.

The creation, and recreation, the combining or splitting of these associations, continuously and effervescently proved their broad development, free of bias of ideologies, of pecuniary conditioning, or any fractious orders of the empire.

In our short analysis we will observe, highlight and compare the evolution of the Chernivtsi student life structure in the complex and, towards the end, abrupt period between 1875 and 1940/1945. From the Belle Epoque to dictatorship.

The Chernivtsi University formed characters – and great professionals. Many of them were scholars that rebuilt the post-war society. The lucky ones in Western Europe and America. A few, especially the ones that graduated from the Science Faculty, surviving in the East as well – the East that should have exemplarily punished the professional created in “bourgeois”, “pan-German” schools. In each incarnation of the University of Chernivtsi – Francisco-Josephina, Carol I, Ferdinand I or Carol II, as the high ranking school

was renamed in the tumultuous passing of times – one can clearly sense from the first moment, along with the erudition gathered in the class, seminar and exam rooms, a certain style, a manner and a distinction which former students derived from having belonged to an academic, cultural, sportive or paramilitary association.

Therefore we will try to look at the University of Chernivtsi through the perspective of the part that the student associations played in the creation of the color and perfume that gave the Bukovinian Heidelberg its name.

Keywords:

Chernivtsi University, Bukovina, student organizations, identity, intellectuals.

Cuvinte cheie:

Universitatea Cernăuți, Bucovina, organizații studențești, identitate, intelectualitate.

4.

**INNI WŚRÓD SWOICH:
TRADYCJE STARE I NOWE**

**AT HOME AMONG OTHERS:
TRADITIONS OLD AND NEW**

Тетяна Татарчук

Відділ регіонального розвитку та фінансового моніторингу,
Чернівецька обласна рада
tetyana.tatarchuk@gmail.com

Міжнародний фестиваль «Буковинські зустрічі»: повернення до джерел та партнерство без кордонів¹

International Folk Festival “Bukovinian Meetings”: back to the roots and partnership without borders

Буковина протягом багатьох століть є багатонаціональним регіоном, де мирно співіснували українці та румуни, євреї та німці, поляки та угорці, росіяни та вірмени і багато інших націй та етносів, що вважали Буковину своєю малою Батьківщиною.

Еміграційні шляхи привели декілька десятків польських родин із Буковини в польське місто Ястрів'я. Саме тут у 1988 році повстали «Ястрів'яни», художній колектив, що культивував буковинські традиції. Його діяльність, зв'язки з іншими групами польських емігрантів із Буковини сформували ідею організації буковинського фольклорного фестивалю, відкриття якого відбулося в червні 1990 року у м. Ястрів'я під назвою «Буковинські зустрічі».

Історія створення і розширення Міжнародного фольклорного фестивалю «Буковинські зустрічі» – це не лише історія багатоетнічного культурного дійства, яке не має аналогів у Європі. Це ще й історія започаткування та розвитку партнерських відносин між органами місцевого самоврядування, які стали співорганізаторами фестивалю в 5 європейських країнах: Польщі, Румунії, Угорщині, Україні та Словаччині.

Засновником та головним організатором фестивалю впродовж вже 24 років виступає Пільський Дім культури, який попри комплексну підготовку його польської частини здійснює логістичний нагляд за всім проектом, координує організаційну діяльність закордонних партнерів. Крім нього, за ор-

¹ Текст доповнено до версії видрукованого польською мовою тексту: Tatarczuk 2010; українською мовою цей текст також: Татарчук 2013.

ганізацію польської частини відповідають Президент міста Піла та бургомістр гміни і міста Ястров'є.

Румунськими партнерами проекту є повітова рада Сучави, повітова дирекція культури, релігії та народної творчості в Сучаві та міська рада міста Кимпулунг Молдовенеск.

З угорської сторони проект здійснюють Союз буковинських секлерів у місті Боньгад та муніципалітет цього міста.

Українську частину представляють Чернівецька міська рада та управління культури і туризму Чернівецької обласної державної адміністрації.

Зі словацького боку фестивалем опікується міська рада міста Турчанське Теплице.

У 2014 році в рамках фестивалю вперше відбудуться творчі презентації в м. Кишинів (Республіка Молдова). Таким чином, до числа співорганізаторів фестивалю додаються муніципалітет м. Кишинева та громадська організація «Метрополітан Медіа», яка стала ініціатором проведення фестивалю в Республіці Молдова.

У цих містах збереглися осередки фольклору буковинців – тих, хто в різні періоди історії емігрував із Буковини до різних країн, і тих, хто залишився на своїй малій вітчизні. Вибір місцевих органів влади як головних виконавців цього великого міжнародного проекту не є випадковим. Адже саме на базовому рівні самоврядності – в місті, містечку – представники громад мають найбільший вплив на суспільне життя своєї адміністративно-територіальної одиниці, її економічний, соціальний та культурний розвиток. Місцеві уряди названих вище територій виказали готовність підтримати традиції буковинських предків та розуміння важливості міжкультурних обмінів.

Перший фестиваль відбувся 22–24 червня 1990 року в Ястров'ю під назвою «Фестиваль фольклору чадецьких гуралів». У ньому взяли участь 9 колективів, з них 7 проживають в Польщі і 2 з-за кордону: один колектив з Румунії та український колектив з Чернівців. Вдалі презентації, неповторна атмосфера, віднайдені контакти цілих родин, сусідів, плач і радість, спільні забави до ранку стали не тільки справжнім викликом для Пільського дому культури як організатора заходу, але і зобов'язанням до продовження імпрези.

Перші фестивалі, атмосфера зустрічей буковинців, підтримка контактів по закінченню фестивалю як у Польщі, так і в інших країнах, передусім на Буковині (в Україні та Румунії) показали, що попри вплив часу та змін, які відбулися протягом останніх десятиліть у Східній Європі, буковинська традиція відкритості та толерантності знайде і надалі багато прихильників та наслідувачів. Саме тому організатори прийняли рішення надати фестивалю нової форми.

Потребу змін у програмі фестивалю, який з часом набирив міжнародного значення, висловлювали передусім польські учасники імпрези, звертаючи увагу на необхідність участі представників українців, румунів та інших націй, що мешкають на Буковині. У 1992 році Міжнародний фольклорний

фестиваль здобув назву «Буковинські зустрічі». Ця зміна надала відкритість до головного багатства Буковини – добросусідських стосунків, в основі яких на першому плані завжди були Людина, толерантність, порозуміння та пошанування національних, культурних та релігійних відмінностей.

У результаті «Буковинські зустрічі» отримали статус міжнародних, а Ястров'є і Піла стали центрами презентації буковинського фольклору. «Буковинські зустрічі» вписалися в історію Буковини та розпорошених по всьому світу буковинців як щорічне свято народних культур багатонаціонального регіону. Основа «Буковинських зустрічей» – передача інтегральних буковинських цінностей, як і власних культурних ідентичностей та тотожностей – виявилася цікавою як для буковинців, які живуть над Прутом і Серетом, так і для буковинських емігрантів.

Усі наступні видання фестивалю, включно з дев'ятим фестивалем, відбувалися щороку в Ястров'ю та його околицях. Реалізація фестивалю в Польщі, візити організаторів та буковинських колективів з Польщі на Буковину показали, що певна презентація культурного феномену не може відбуватись без «зустрічей» біля джерел. Тоді постало питання про розширення і перенесення фестивалю на Буковину.

Ця подія відбулась у 1999 році і збіглась із 10 ювілеєм фестивалю. Після першої, польської частини фестивалю, яка пройшла традиційно в Пілі та Ястров'ю, «Буковинські зустрічі» полинули над Прут і Серет, і презентації вперше відбулись у містечку Кимпулунг Молдовенеск в Румунії та в Чернівцях.

На основі напрацьованих контактів із польською спільнотою та фольклорними колективами організаторам вдалося переконати Сучавську повітову раду та міську раду міста Кимпулунг Молдовенеск (Сучавський повіт) у необхідності проведення фестивалю і на Південній Буковині. Таким чином, румунськими штаб-квартирами «Буковинських зустрічей» стали Сучавська повітова дирекція культури та культів, Сучавський повітовий центр збереження та популяризації традиційної культури та міська рада міста Кимпулунг Молдовенеск.

У цей рік відбулася перша спроба формалізації відносин співучасників фестивалю з двох країн: Польщі та Румунії – підписання угоди про Міжнародний фольклорний фестиваль «Буковинські зустрічі». Згідно з цією угодою 27–31 липня фестиваль «Буковинські зустрічі» пройшов у серці Південної Буковини – в містечку Кимпулунг Молдовенеск. У ньому взяли участь вже 29 колективів – це втричі більше, ніж у перші роки! Румунія була представлена 19 гуртами, які презентували, крім домінуючої нації, польську, українську та липованську спільноти.

У 1999 році під час поїздки в місто Кимпулунг Молдовенеск (Румунія) організатори завітали в Чернівці, де зустрілися з низкою осіб, які вже знали про «Буковинські зустрічі» і підтримали ідею проведення фестивалю в Чернівцях. Але було очевидно, що без підтримки влади це буде зробити

неможливо. Тому згодом Збігнев Ковальський – художній директор фестивалю – мав низку зустрічей в управлінні культури Чернівецької обласної державної адміністрації та в Чернівецькій міській раді. Після ряду перемовин, вишукування бюджетних коштів ці дві установи – управління культури Чернівецької обласної державної адміністрації та Чернівецька міська рада – стали постійними штаб-квартирами фестивалю.

Тоді ж, у 1999 році, згідно з усною домовленістю перші фестивальні виступи відбулися 1 серпня в столиці Буковини – Чернівцях. Так фестиваль «прийшов» на свою одвічну батьківщину. Звичайно ж, і тут не обійшлося без труднощів, може, навіть більших, ніж у Румунії, але врешті-решт все вдалося. Ланцюг Буковинських зустрічей замкнувся, а фестиваль повернувся на Буковину, щоб стати тут традиційним святом.

Паралельно йшла робота і з пошуку партнерів по фестивалю в Угорщині. Там у місті Боньгад існувала та існує громада буковинських секлерів. За вдалим збігом мер міста Боньгад Арпад Потапі водночас очолює Союз буковинських секлерів, тож ця громада також приєдналася до ідеї спільної реалізації турів фестивалю та когорти його співorganizatorів.

У 2000 році фестиваль значно розширив свою географію: співorganizatori дійства стали буковинці Угорщини, а угорське місто Боньгад було четвертою ареною Міжнародного фольклорного фестивалю «Буковинські зустрічі».

Підтвердженням волі учасників до продовження фестивалю як багатонаціонального буковинського дійства стало підписання українсько-польсько-румунсько-угорської угоди 15 січня 2000 року в Чернівцях. Досліджуючи учасників колективів із різних країн, що взяли участь у тогорічному фестивалі, приходиш до висновку, що саме цей рік був своєрідним проривом, який, подібно вибуху, за рік поширився з Польщі на інші 3 країни: Румунію, Угорщину, Україну, а загальна кількість колективів, що взяли участь у всіх едіціях фестивалю, сягнула 105.

Таким чином, «Буковинським зустрічам» було надано виняткове місце в грі міжнародних фольклорних фестивалів у Європі. З того часу фестиваль став найбільшою європейською імпрезою, яка реалізується протягом року в п'ятьох країнах, презентуючи фольклор одного регіону, збираючи його мешканців.

Якщо говорити про загальнолюдські вартості, «Буковинські зустрічі» є прикладом позитивного впливу на особисті, етнічні і навіть міжнародні відносини країн Центральної та Східної Європи. Згідно з традицією, «Буковинські зустрічі» тривають від травня до серпня в Польщі, Румунії, Словаччині, Угорщині та Україні.

Перший візит організаторів фестивалю Збігнева Ковальського та Казімежа Фелешка відбувся великою мірою завдяки місцевій польській спільноті, яка проживає на Північній Буковині в Чернівцях та в селах Терблече, Нижні Петрівці, Стара Красношора й об'єднана в Обласне товариство польської культури імені Адама Міцкевича. На Південній Буковині поляки про-

живають у селах Качіка, Солонець, інших селах та мають великий осередок – Польський Дім у Сучаві. Фольклорні колективи польської громади по обидва боки кордону брали участь у «Польських зустрічах» із самого початку (так само як і українські та румунські колективи). Саме представники колективів стали першими будівничими культурного мосту між країнами Європи.

Починаючи з 2000 року, важливим кроком до формалізації відносин між партнерами по проведенню фестивалю на постійній основі стало підписання щорічних угод про Міжнародний фольклорний фестиваль «Буковинські зустрічі». Угода про щорічний фестиваль визначила його формат і концепцію, цілі, завдання, умови участі, права та обов'язки організаторів, чітко регламентувала місця й дати проведення фестивалю в різних європейських країнах протягом року.

З 2000 року Угода про щорічні «Буковинські зустрічі» підписується по чергово в кожній країні-учасниці. Підписання угоди – це додаткова можливість для організаторів зустрітись одне з одним, обговорити деталі фестивалевих едіцій, подискутувати про інші культурні заходи в рамках існуючих контактів та інші взаємовигідні форми співпраці.

Та організатори невтомно працювали над розширенням географії «Буковинських зустрічей» та пошуком буковинських спільнот поза межами історичної батьківщини. Попередні спроби залучити фольклорні колективи з Німеччини великим успіхом не увінчалися. Їхня участь у фестивалі звелася до кількох виступів у перші роки. Натомість громаду переселенців із Буковини було знайдено в словацькому містечку Турчанське Тепліце. Знову ж таки за вдалим збігом обставин мер міста Міхал Сігут родом з невеликого села на Південній Буковині, що нині в Румунії. З 2008 року Словаччина є повноправним співорганізатором фестивалю «Буковинські зустрічі», а угоди про фестиваль стали п'ятисторонніми.

Тепер фестивалеве свято триває фактично ціле літо. Свою ходу воно традиційно розпочинає в Польщі. У 2014 році фестиваль вперше буде проведено в столиці Республіки Молдова Кишиневі на початку червня. За останні кілька років фестивалеве дійство отримало свою прописку в рамках Петрівського ярмарку в Чернівцях в середині липня, таким чином, ставши з осіннього літнім святом (раніше воно проводилось в жовтні на День міста Чернівців). Саме тут його мешканці та гості з захопленням спостерігають багатоголосе, різнобарвне дійство, яке їм дарують буковинські фольклорні колективи – українські, румунські, польські, єврейські, липованські (росіяни-старообрядці), німецькі, словацькі, угорські (секлери) з Польщі, Румунії, Угорщини, Словаччини, України, Німеччини. Далі Чернівці передають естафету до Кимпулунг Молдовенеск, що в Сучавському повіті Румунії. Наступний етап відбувається в угорському Боньгаді. А завершується фестиваль вже кілька років поспіль у словацькому місті Турчанське Тепліце.

Фестиваль виявився саме тим святом багатонаціонального фольклорного мистецтва Буковини, на яке суспільство очікувало вже віддавна. Тому

фестивальні імпрези й вийшли за межі регіону та пішли подорожувати по Європі, розповсюджуючи буковинські традиції толерантності й багатокультурності. А якщо додати ще й те, що під час фестивалю у Ястров'ю раз на два-три роки збиралися науковці з різних країн для обговорення проблем, пов'язаних з буковинським феноменом, стане зрозумілою актуальність тематики фестивалю та його популярність у Європі.

Перша така конференція саме в Чернівцях відбулась 7–9 жовтня 2005 року в дні фестивалю «Буковинські зустрічі», в рамках святкування Дня міста Чернівців та року України в Республіці Польща з персональною присвятою засновнику буковинознавчих конференцій при Міжнародному фольклорному фестивалі «Буковинські зустрічі» Казімежу Фелешку. Ця конференція проходила під назвою «Буковина. Традиції та сучасність». Протягом трьох днів науковці, дослідники Буковини мали можливість зорієнтуватися в актуальних проблемах буковинознавства, особлива увага була присвячена питанням національних меншин. На закінчення конференції учасники мали нагоду переглянути виступи фольклорних колективів та спілкуватися за святковим столом у стінах Польського дому в Чернівцях. Традиція буковинознавчих конференцій продовжується, і захід, присвячений 25-літньому ювілею фестивалю – тому яскравий приклад.

«Буковинські зустрічі» – це не тільки презентація фольклору багатонаціональної народної культури, це також намагання залучити дух Буковини – дух взаємотолерантності різних націй і етносів до загальноєвропейської цивілізаційної скарбниці, а це важливий шанс міжлюдського порозуміння, пізнання та зближення народів.

Історія створення та розвитку Міжнародного фольклорного фестивалю «Буковинські зустрічі» – це історія співпраці місцевих органів влади Польщі, Словаччини, Румунії, Угорщини та України. Протягом 25 років свого розвитку фестиваль перетворився з події місцевого значення на великий міжнародний європейський проект – фестиваль фольклору та традиційної культури різних націй, що походять з історичної території Буковини. Протягом цієї історії місцеві органи влади різних країн підписали низку партнерств та започаткували побратимські зв'язки, реалізували ряд успішних міжнародних проектів у сфері культури і туризму.

Для просування транскордонної території Буковини та посилення позицій у міжнародному масштабі необхідними є участь у міжнародних конкурсах, регіональних, загальнонаціональних та міжнародних виставках, ярмарках та фестивалях, проведення науково-практичних конференцій, симпозіумів, конгресів тощо. Такі заходи сприяють поширенню інформації про місто, слугують фактором залучення вітчизняних та іноземних відвідувачів, інвесторів, туристів. Одним із ефективних інструментів у цьому напрямку є реалізація спільних проектів культурно-туристичного, наукового та соціального спрямування. Серед вдалих прикладів можна розглянути

проекти транскордонного співробітництва, реалізовані Чернівецькою міською радою.

Співпраця в межах організації фестивалю дала початок низці партнерств серед органів місцевого самоврядування країн-організаторів. Так, на основі здійснення фестивальних заходів зародилося партнерство між польським містом Ястров'є та угорським Боньгадом. Крім цього, на базі напрацьованих контактів Чернівецька міська рада (Україна) разом із меріями міст Сучава та Кимпулунг Молдовенеск, культурним центром «Буковина» (Сучавський повіт, Румунія) стали партнерами в реалізації проекту транскордонного співробітництва «Спільна культурна спадщина», ключовою складовою якого є щорічний фестиваль «Буковинські зустрічі». У 2008 році проект був підтриманий Європейською Комісією за бюджетною лінією TACIS в межах Програми сусідства Румунія-Україна. Адже вже реалізовані заходи, спільні дискусії, робочі поїздки в Україну та Румунію дозволяють обговорювати та спільно розвивати фестивальні надбання, буковинські традиції та їхні перспективи. Кінцевим результатом проекту стало створення міжнародного туристичного маршруту «Буковина: спільна культурна спадщина», який поєднує Україну та Румунію в залученні вітчизняних та іноземних туристів до неповторних скарбів народного мистецтва.

Іншим прикладом вдалої міжнародної співпраці місцевих громад є проект ENPI «Подієвий туризм на Буковині» в межах Спільної Операційної Програми Румунія – Україна – Республіка Молдова (2011–2012 рр.), який став своєрідним продовженням проекту Чернівецької міської ради, що реалізовувався за лінією TACIS CBC 2005 та мав назву «Спільна культурна спадщина» в межах Програми Румунія – Україна (2008–2010 рр.)

У рамках останнього проекту, який завершився у вересні 2012, було проведено 25 фестивально-промоційних заходів у Чернівецькій області та Сучавському повіті Румунії, видано календар подій на Буковині, який став щорічною традицією, утворюючи подієву мережу в транскордонному регіоні. Серед існуючих та нових традицій міського життя, підтриманих проектами – щорічний Міжнародний фольклорний фестиваль «Буковинські зустрічі», міжнародні майстер-класи з народних ремесел на Петрівському ярмарку та в «Містечку майстрів» на площі Турецької криниці, фестиваль вуличних оркестрів, інші численні імпрези. Ці події вже стали брендовими для Чернівців, а електронна пошукова система «Календар подій на Буковині», що запущена в результаті проекту, значно полегшує доступ усіх зацікавлених до інформації про можливості цікавого та пізнавального відпочинку в Чернівцях та на Буковині.

Кілька років тому делегація нашого міста вперше представляла його на Всесвітній туристичній виставці в Берліні. І саме презентація автентичної традиції – Маланки – стала «родзинкою» Чернівців, яка зразу привабила десятки охочих завітати на Буковину. Також напрацьовані контакти, інтерес відвідувачів до міста як складової маршрутів за напрямками Львів – Чер-

нівці, Кам'янець-Подільський – Чернівці, Сучава – Чернівці свідчать про перспективність розвитку транскордонних туристичних мереж. Отже, серед перспективних муніципальних, регіональних та транскордонних продуктів можна відмітити розвиток подієвого, зокрема, культурного, спортивного та релігійного туризму на основі використання вже існуючих подієвих мереж. Ефективність проектів транскордонного співробітництва стала можливою саме завдяки міцному партнерству, що було створене між муніципалітетами Чернівців та Кимпулунг Молдовенеск, регіональними органами влади Чернівецької області України та Сучавського повіту Румунії. Це партнерство та контакти були напрацьовані саме під час та після реалізації щорічних спільних Міжнародних фольклорних фестивалів «Буковинські зустрічі».

У минулому році Чернівці вперше спробували привнести нові нотки у звичне звучання фестивалю. На Театральній площі міста відбулось унікальне Театралізоване свято буковинської сорочки, на якому у формі різних театралізованих постановок було продемонстровано біля 200 неповторних автентичних буковинських строїв із колекції відомого етнографа, заступника голови Львівського регіонального осередку Національної спілки народних майстрів України та голови Чернівецького осередку Національної спілки дизайнерів України, Заслуженого діяча мистецтв України, директора учбово-методичного центру культури Буковини Миколи Шкрібляка. Було відроджено та показано старовинні традиції ткацтва та вибілювання полотна, святкування Івана Купала, Петрівське ярмаркування та буковинське весілля.

Надзвичайно великий позитивний резонанс, який викликало свято, не залишив байдужими іноземних організаторів фестивалю. Минулоріч польська частина фестивалю також відзначилася суттєвою зміною формату. Так, певні фольклорні презентації відбувалися не на традиційній сцені, а на міському пляжі на березі мальовничого озера в Ястров'ю та на острові в центрі міста Піла. Театр народних традицій «Чернівчанка», який утворив міський жіночий клуб «Успішна чернівчанка», демонстрував магію ночі на Івана Купала. На чарівне дійство, яке донині не мало аналогів у рамках фестивалю, зійшлися тисячі глядачів. Таким чином, постійно ведуться пошуки нових форм презентації фольклору, які були б цікаві сучасному глядачеві.

Цьогоріч формат фестивалю знову буде урізноманітнено: поруч із традиційними видами презентації народного фольклору (фестивальна хода, сценічні презентації, виступи на відкритих майданчиках міст) відбудуться театралізовані дійства, присвячені буковинському ярмаркуванню, ретрокомпозиції «Старі Чернівці», які відкриють глядачам та учасникам новий світ Буковини та нову сторінку фестивалю. Спільно вишукуючи старовинні звичаї та традиції, знімаючи їх на кіноплівку, записуючи в книги, відроджуючи у цікавих сучасних формах презентацій, ми разом працюємо на одну мету: відродити подекуди втрачений рідкісний культурний скарб народів Буковини. Цю ж мету переслідує фестиваль. Таким чином, культурна подія

– фестиваль «Буковинські зустрічі» – дала поштовх новим цікавим заходам, великим проектам, контактам та ідеям.

Тому дозволю собі зробити висновок, що формальні відносини партнерства в межах реалізації міжнародного проекту під назвою «Буковинські зустрічі» не були б довговічними без ентузіазму та завзяття тих, хто починав фестиваль, хто привніс перші зерна любові до буковинської автентики в серця чиновників, запаливши їх ідеєю унікального фольклорного свята. Проект велелюдного фольклорного фестивалю, що плекає та відроджує традиції та звичаї унікальної землі – Буковини на теренах Європи – з кожним роком переростає в іншу, нову площину, отримує нові тренди та елементи розвитку. Крім цього, він став основою для партнерських відносин між місцевими органами влади в 6 країнах Європи, заклав підвалини для розвитку нових цікавих проектів. І з часом фестиваль отримав свою другу, але не менш важливу мету: став промоційним інструментом, який не тільки відроджує і зберігає традиції для самих буковинців, але й створює важливі передумови для просування, збільшення туристичної привабливості регіонів, створення особливого бренду Буковини у світі. Саме тому, що в команді фестивалю знаходяться одностудійці, креативні та небайдужі люди, є впевненість у його майбутньому розвитку.

Бібліографія

- Feleszko K., 2006, *Bukowina – «Europa w miniaturze»: fakty i metody*, в: Z. Kowalski, H. Krasowska, J. Makar, W. Strutyński (ред.), *Bukowina: tradycje i współczesność*, Piła – Czerniowce – Suczawa.
- Kowalski Z., 2015, *Bukowińskie Spotkania*, в: <http://bukowina.rck.pila.pl/> (18.08.2015).
- Tataczuk T., 2010, *Od spotkań bukowskińskich do Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego «Bukowińskie Spotkania»*, в: H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, Z. Kowalski (ред.), *Bukowina: integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła.

Буковина: спільна культурна спадщина, 2009, Чернівці.

Струтинський В., 2006, *Буковинська полікультурність та толерантність: історичний анахронізм, ідеалістична мрія професора Казімежа Фелешка чи дієвий приклад?*, в: H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, Z. Kowalski (ред.), *Bukowina: integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła.

Татарчук Т., 2013, *Міжнародний фестиваль «Буковинські зустрічі»: повернення до джерел та партнерство без кордонів*, «Буковинський вісник державної служби та місцевого самоврядування», 23 липня, <http://buk-visnyk.cv.ua/evropejska-intehracija/108/> (1.04.2015).

Чеховський І., 2009, *Чернівці – місто зустрічі культур і релігій*, Чернівці.

Інтернет-ресурси

Щорічні угоди про Міжнародний фольклорний фестиваль «Буковинські зустрічі», <http://bukowina.rck.pila.pl/> (1.04.2015).

Tetyana Tatarchuk

International Folk Festival “Bukovinian Meetings”: back to the roots and partnership without borders

Summary

For centuries Bukovina has been a multinational region, where Ukrainians and Romanians, Jews and Germans, Poles and Hungarians, Russians and Armenians and many other ethnic groups and nationalities have coexisted peacefully and considered Bukovina to be their small Motherland.

Migration routes drove a dozen of Polish families from Bukovina to the Polish city of Jastrowie where in 1988 they founded “Jastrowiaczy”, a folk group that cultivates Bukovinian traditions. Its activities and connections with other groups of Polish emigrants from Bukovina gave rise to the idea to organize a Bukovinian folklore festival; its launch took place in June 1990 in Jastrowie under the name “Bukovinian Meetings”.

The festival is not only a presentation of the folklore of multinational culture of Bukovina – it also attempts to evoke the spirit of Bukovina, a spirit of mutual tolerance of various ethnic groups and nationalities, which affords an important chance for human understanding and, at the same time, coherence of nations.

The history of the formation and development of the “Bukovinian Meetings” International Folklore Festival is the history of cooperation of local authorities in Poland, Slovakia, Romania, Hungary and Ukraine. During 25 years of its development, the festival has changed from a minor event of local importance to a big international European project – a festival of folklore and traditional culture of various nations originating from the historical area of Bukovina. In the course of its history, local authorities of different countries have also signed a number of partnerships and established bilateral relations and implemented a number of successful projects in the domains of culture and tourism.

Keywords:

“Bukovinian Meetings”, festival, folklore, tourism.

Ключові слова:

«Буковинські зустрічі», фестиваль, фольклор, туризм.

Krisztina Csibi

Krajowy Związek Seklerów Bukowińskich, Bonyhád
csibi@bukovina.hu

„Bukowińskie Spotkania” w środowisku Seklerów – wpływ na kulturę i życie społeczne

The “Bukovinian Meetings” among the Székelys – influence on culture and social life

Historia Bukowińskich Seklerów, poczynawszy od połowy XVIII wieku, wiąże się geograficznie z Ziemią Seklerską (Székelyföld), leżącą we wschodniej części Siedmiogrodu. To właśnie z tego miejsca ówczesznie wolni Seklerzy zmuszeni byli do ucieczki na Moldowę przed przymusem wcielania ich do armii austriackiej. Dopiero w latach dziewięćdziesiątych XVIII wieku ukrywający się na terenach mołdawskich Seklerzy uzyskali prawo do osiedlenia się na Bukowinie. To właśnie tutaj zostało założonych pięć węgierskich wsi w latach 1776 i 1786: Istensegíts – Boże Dopomóż (Țibeni), Fogadjisten – Boże Przyjmij (Iacobești), Hadikfalva – Wieś Hadika (Dornești), Józseffalva – Wieś Józefa (Vornicenii Mari) i Andrásfalva – Wieś Andrzeja (Mănești).

Czasy II wojny światowej i lata po jej zakończeniu przyczyniły się do przymusowej migracji ludności, w wyniku której wiele regionów środkowo-wschodniej Europy zmieniło swój etniczny skład. Te przemiany w stosunku zarówno do jednostki, jak i do całej grupy społecznej stały się inicjatorem zasadniczych zmian. Podobne oddziaływanie miało miejsce przed siedemdziesięciu laty i w przypadku Węgrów Bukowińskich, w okresie trwania przesiedlania, wycisnęło głębokie piętno na życiu całej cztertnastotysięcznej społeczności. Początkowa faza to 1941 r., przesiedlenie na tereny w regionie Bácska. Następny etap, 1945 r., to dalsza migracja i osiedlenie się w regionie Völgység. Całkowicie inne, obce i nieznane warunki gospodarcze zmusiły do zmian społeczno-kulturowych grupy etnicznej migrującej z pięciu bukowińskich wiosek. Ta wspólnota, wcześniej żyjąca gdzieś na terenach regionu północno-mołdawskiego w wielonarodowym i multikulturowym środowisku, po części izolowanym od innych, z dala od zachodzących przemian, na początku wędrówki w 1941 r. została poddana silnym i szybko

zachodzącym oddziaływaniom zewnętrznym. Pierwszym przeżyciem było zamieszkanie w opuszczonych domostwach serbskich „dobrovoljaków” w Bácska [Sajti 1984: 25]. W kilka lat później, w okresie od października 1944 do kwietnia 1945 roku, kolejnym doświadczeniem tej ludności była ucieczka przed zbliżającym się frontem i jego następstwami. Seklerzy zmuszeni byli wówczas opuścić domostwa i pozostawić cały swój dobytek. Zimą tego dramatycznego czasu przeżywali koczując w regionie Dunántúl na Węgrzech.

Zarzut „kolektywnej odpowiedzialności za popełnione czyny” postawiony ludności niemieckiego pochodzenia zmusił i tę narodowość do emigracji. W pozostawionych przez nich domach zamieszkali nowi lokatorzy. Seklerzy osiedlili się w południowo-naddunajskim regionie dzisiejszych Węgier (Dél-Dunántúl), zajmując domostwa od setek lat zamieszkiwane przez ludność niemiecką. Jako przesiedleńcy nie byli sami. Pozyskali nowych sąsiadów w osobach przesiedlonych z regionu Felvidék (dzisiaj tereny południowej Słowacji) – ludzi węgierskojęzycznych. W tym mieszanym gronie „nizinnych” już Węgrów szukali swojego miejsca, pragnąc zachować swą rodzimą kulturę zawierającą strzeżone przez wiele pokoleń archaiczne elementy. Te fragmenty archaicznej kultury, podobnie jak całe dziedzictwo, w obcym otoczeniu nabrały nowej wartości. Na napór czynników zewnętrznych Seklerzy odpowiadali własną kulturą. Bronili swoich własnych systemów i norm, eksponując w życiu zbiorowym i indywidualnym własną postawę, osobowość i świadomość. Etniczna świadomość grupy uwidacznia się najmocniej wówczas, gdy jej codzienne normy stają się zagrożone przez wpływ czynników zewnętrznych sąsiedniej grupy etnicznej [Bakó 2003: 167]. Wyodrębnione stają się te czynniki kulturowe, które prowadzą do własnych rozwiązań określających dopuszczalną możliwość zmian [Barth 1996].

Na silne przywiązanie bukowińskich Seklerów do własnych tradycji oraz zjawisko ich konserwatyzmu jako pierwsza zwróciła uwagę Márta Belényesy [Belényesy 1958: 11]. O postawach Seklerów pełnych szacunku wobec swojej archaicznej kultury i działaniach skierowanych na obronę swej tradycji pisze też Linda Dégh. Autorka ta zwraca szczególną uwagę na seklerską dumę ich własnej historii, z przywilejów pozyskanych przez przodków w czasie pełnionej przez nich służby wojskowej i na świadomość pochodzenia od ludzi wolnych [Dégh 1960: 39]. O tej tradycyjnej, historycznej wspólnoty i jej narodowej tożsamości mówi też prof. Bertalan Andrásfalvy [Andrásfalvy 1973: 8].

Autorzy analiz nawiązują do historycznego wydarzenia – „pogromu wsi Madéfalva” – nazywając je „narodzinami” nowej etnicznej grupy, której pamięć kulturowa zachowuje świadomość związków z Bukowiną i tradycjami seklerskimi. Mimo ponadstuletniej rozłąki z Ojczyzną, grupa etniczna z węgierskich wiosek na Bukowinie utrzymała się i przetrwała w zupełnie obcym środowisku, zachowując wszystkie powiązania ze źródłem, czyli z Ziemią Seklerską (Székelyföld). Mówiąc o przeszłości, zawsze wspominają swego bukowińskiego przodka, jednocześnie odczuwając silne pokrewieństwo etniczne [Fél 1958: 16].

Również współcześnie zauważyć można silne powiązania członków tej grupy etnicznej z Bukowiną. Pierwsza, już węgierska generacja, mówi o bukowińskim domu jako przestrzeni dla dwóch pokoleń, o krainie niezwykłych zalet geograficznych i ekonomicznych. W latach 70. i 80. XX wieku członkowie tej pierwszej generacji urodzonej na Węgrzech pociągiem czy autem podróżowali z powrotem w rodzinne bukowińskie strony, aby spotkać się ze znajomymi, pomodlić w kościele, odwiedzić zmarłych pogrzebanych na cmentarzu. Od lat 90. XX wieku zaczęto organizować wycieczki autokarowe do dawnego miejsca zamieszkania członków rodziny. Ta tęsknota za Bukowiną, ciekawość i atrakcje pozostają ciągle żywe. Wśród trzydziesto-, czterdziesto- i pięćdziesięciolatków obecne zainteresowania wynikają z opowieści słyszanych od rodziców, dziadków, członków dalszej rodziny często wspominających swoje wsie. Wspólnota seklerska swoje miejsca zamieszkania nazywa Ojczyzną, we własnej tożsamości oba te miejsca (poprzednie i obecne) zajmują tę samą pozycję, mając taki sam status. Jeszcze dzisiaj cała grupa etniczna określa się mianem „Bukowińskich Seklerów”. Wydarzenia historyczne sprzed dwustu lat miały podobny charakter jak te sprzed siedemdziesięciu.

Wyjątkowego znaczenia nabiera zorganizowany przez Polaków festiwal, który dzięki swemu zasięgowi i oprawie zacieśnił więź z Bukowiną odczuwaną przez osoby wywodzące się z tego regionu i ich potomków. Pod wpływem trwającej od 25 lat międzynarodowej imprezy wielu obywateli z zainteresowaniem skierowało swój wzrok na ten północnomoławski region, a jeszcze więcej wzięło aktywny udział w festiwalu jako wykonawca lub widz. Efektem tego impulsu jest ciągle rosnąca liczba odwiedzających węgierskie wioski na Bukowinie. Począwszy od lat 90. ubiegłego stulecia Krajowy Związek Bukowińskich Seklerów utrzymuje stały kontakt z pięcioma wioskami na Bukowinie. Istniejące przy wioskach cmentarze zostały oznakowane seklerskimi symbolami. Napis informuje przechodnia o spoczywających w grobach założycielach osady. Na placu przy każdym z pięciu kościołów ustawiono rzeźbione krzyże z inskrypcją w języku węgierskim i rumuńskim „Szacunek dla Ojczystej Ziemi”. Jej intencją jest wyrażenie dumy odczuwanej przez współczesne pokolenia Bukowińskich Seklerów. Sama inicjatywa przyłączenia się do festiwalu organizowanego przez Polaków była dodatkowym czynnikiem umacniającym nasze wewnętrzne stosunki i kontakty.

W 1996 roku, między innymi dzięki zabiegom polskiego konsula, do grupy Bukowińskich Seklerów dotarło zaproszenie na międzynarodową konferencję organizowaną w polskich Sejnach. Tematem trzydniowej dyskusji były mniejszości narodowościowe Bukowiny. Podczas spotkania kierownictwo Krajowego Związku Bukowińskich Seklerów poznało profesora Kazimierza Feleszko – urodzonego w Czerniowcach językoznawcę i organizatora konferencji oraz Zbigniewa Kowalskiego – etnografa, dyrektora Międzynarodowego Festiwalu Folklorystycznego „Bukowińskie Spotkania”. To właśnie wówczas Węgrzy otrzymali pierwsze festiwalowe zaproszenie do udziału w kolejnych, już VII „Bukowiń-

skich Spotkaniach”. Razem z Rudolfem László – inicjatorem pierwszego kontaktu – do Jastrowia przyjechała kierowniczka Koła Seklerskiego w Bonyhád – pani Höflerowa. Uczestników z Węgier bardzo serdecznie przywitali polscy gospodarze i dziennikarze¹. W 1997 roku w polskiej części festiwalu Węgry reprezentował seklerski zespół taneczny z Tolna-Mözs. Pierwszy festiwal na Węgrzech, jaki został zorganizowany przez Koło Seklerów w Bonyhád w ramach VIII MFF „Bukowińskie Spotkania”, odbył się w dniach 1–3 maja 1997 r. W kolejnym roku nie zorganizowano festiwalu w Bonyhád, natomiast na jego polską edycję wyjechała grupa „Sebestyén Ádám Székely Társulat” z miejscowości Kakasd.

Począwszy od 1999 r. węgierska edycja MFF „Bukowińskie Spotkania” odbywa się rokrocznie. Jej organizatorem jest Krajowy Związek Bukowińskich Seklerów w Bonyhád. Nieco wcześniej do organizatorów tego międzynarodowego festiwalu dołączył rumuński Campulung Moldovenesc i ukraińskie Czerniowce.

Węgierska edycja festiwalu różni się od pozostałych i to pragnę podkreślić. Jego zaistnienie w Bonyhád, począwszy od podpisania porozumienia do momentu przeprowadzenia, spoczywa na barkach jednej organizacji społecznej. To ona utrzymuje kontakty z pozostałymi organizatorami, pozyskuje i dba o źródła finansowania, składa wnioski o przyznanie dotacji. Jako organizacja pozarządowa i ściśle cywilna utrzymuje się ze składek i darowizn od innych, pracownicy organizacji są wolontariuszami. Nie ma za sobą zaplecza finansowego w postaci instytucji okręgowych, urzędów wojewódzkich, urzędu miasta czy regionu, nie patronuje jej nawet miejscowy ośrodek kultury. Mimo tego odnoszę wrażenie, że zrzeszenie to jest wyrazem siły społeczności Seklerów Bukowińskich. Stowarzyszenie to opierając się na pracy i zaangażowaniu własnych członków jest na Węgrzech ciągle jeszcze młodą i rozwijającą się inicjatywą. Największe wsparcie gwarantują nam Samorząd Miasta Bonyhád i Miejski Dom Kultury. Ogromne znaczenie ma też rola, jaką odegrał mój poprzednik Árpád János Potápi, obecnie członek Parlamentu i burmistrz miasta Bonyhád².

Od siedemnastu lat imprezami towarzyszącymi festiwalowi w Bonyhád są konferencje naukowe, wystawy, międzynarodowy dom tańca, jarmarki sztuki ludowej, kulinaria, gastronomia, degustacja wina, koncerty muzyki ludowej, zajęcia rękodzielnicze, pokaz zabaw i gier ludowych dla dzieci i młodzieży. Prezentacja i kiermasze książek o tematyce bukowińskiej są stałym punktem „Bukowińskich Spotkań”.

Celem tego wywodu jest nie tylko prezentacja genezy festiwalu w Bonyhád, lecz także ukazanie wpływu festiwalu na mieszkańców regionu oraz na mniej lub bardziej aktywnych jego uczestników, którzy biorą udział w tym wydarzeniu bądź to regularnie, bądź to przypadkowo. W tym celu w maju 2014 roku przeprowadziłam badania ankietowe wśród uczestników. Na ankietę odpowiedziały

¹ Na podstawie wspomnień Rudolfa László.

² Autorka tekstu jest Prezesem stowarzyszenia – przyp. red.

łącznie osiemdziesiąt trzy osoby. Spośród ankietowanych najliczniej reprezentowana była kategoria wiekowa 19–30 lat – 26%, następnie 31–40 lat – 20%, 51–60 – lat 16%. Wielu odpowiedzi udzieliła generacja 70–80 lat oraz młodzież poniżej 18. roku życia.

Jedno z pytań dotyczyło pochodzenia i tożsamości. Aż 89% ankietowanych nazwało siebie Bukowińczykiem przynajmniej od strony jednego z rodziców. Osoby te potrafiły prawidłowo nazwać wieś, z której pochodzą ich rodzice. Połowa z nich wyznała, że już w czasie swoich lat dziecięcych regularnie słuchała opowieści o Bukowinie. Z punktu widzenia osoby zaangażowanej w organizowanie festiwalu satysfakcję przynosi fakt, że 31% badanych przyznało, że po raz pierwszy usłyszało o Bukowinie właśnie w kontekście festiwalu i prawdopodobnie ta grupa osób świadomie zaczęła interesować się tym wielokulturowym regionem, pozostając pod wpływem festiwalu bukowińskiego. Większość badanych osobiście odwiedziła Bukowinę, natomiast jedna piąta odpowiadających jeszcze tam nie była, lecz deklarowała pragnienie jej osobistego poznania.

Największy odsetek ankietowanych odwiedzających Bukowinę to członkowie zespołów biorących udział w festiwalu. Dużą liczbę stanowią uczestnicy grupowo organizowanych bukowińskich wycieczek turystycznych. Jedna piąta to osoby wyjeżdżające indywidualnie.

Na tej podstawie można stwierdzić, że festiwal obudził w mieszkańcach zainteresowanie tym wielokolorowym i różnorodnym regionem o wspaniałych tradycjach kulturalnych i wyznaniowych. Taka ich postawa jest doskonałym punktem wyjścia do dalszych działań i możliwości współpracy

Jeśli chodzi o wskazania dotyczące miejsca, z którym ankietowani wiążą swoją tożsamość, okazuje się, że aż jedna trzecia osób udzielających odpowiedzi deklaruje powiązanie uczuciowe zarówno z Ziemią Seklerską (Székelyföld), jak i z Bukowiną, z czego jedna czwarta pierwszeństwo przyznała Bukowinie. Na pytanie dotyczące uczuciowego przywiązania tylko do Węgier lub tylko do Seklerskiej Ziemi pozytywnie odpowiedziało zaledwie kilka osób.

Prawie wszyscy ankietowani (90%) mieli kontakt z festiwalem. Wśród nich 42% bezpośrednio brało w nim udział, 30% z nich twierdziło, że wydarzenie to jest dla nich na tyle ważna, że w ich opinii festiwal ten powinien odbywać się co roku.

Za najważniejsze cele festiwalu uznano dostarczenie widzom informacji o narodowościach, które żyły i które żyją na Bukowinie, o ich zwyczajach, tradycjach narodowych i kulturalnych poprzez przekaz sceniczny uczestniczących zespołów w postaci tańca i śpiewu. Mieszkańcy regionu kojarzą festiwal z tolerancją, europejskim stylem, różnorodnością kulturową, pozytywnymi wartościami społecznymi, tradycjami, zbliżeniem, zdobywaniem wiedzy i nauką.

W kontekście pielęgnacji międzyludzkich kontaktów na szczeblu indywidualnym, największą przeszkodę stanowi ciągle bariera językowa; 50% odpowiadających przyznało, że nie zna żadnego języka obcego i deklaroowało znajomość tylko języka węgierskiego.

Biorąc pod uwagę odpowiedzi ankietowe, można stwierdzić, że festiwal cieszy się dużą popularnością. Jest pewna grupa widzów, która poznała zagraniczne edycje festiwalu i osoby te chciałyby kolejny raz obejrzeć festiwal poza Węgrami. Jedna trzecia ankiet to odpowiedzi, których autorami są widzowie tylko węgierskiej edycji. Deklarują oni pragnienie podróży w celu obejrzenia pozostałych scen tego międzynarodowego festiwalu.

W ankiecie zadano również pytanie o uczucia względem mieszkańców Bukowiny. Dwie trzecie stanowią odpowiedzi wyrażające sympatię i pozytywne emocje. Najczęściej w pierwszym planie stawiano polskich uczestników festiwalu, chociaż wiele ankietowanych pozytywne uczucia wiąże również z bukowińskimi zespołami z Ukrainy, Rumunii, Słowacji. 37% badanych uważa Bukowinę za swoją Ojczyznę. 82% twierdzi, że festiwal otwiera ludzi i sprawia, że są bardziej tolerancyjni. Większość odpowiadających akceptuje idee festiwalu i jest przekonanych, że „Bukowińskie Spotkania” to festiwal ważny z europejskiego punktu widzenia, wydarzenie przyczyniające się do wzajemnego poznania, do poznania codziennego życia i historii narodów żyjących na Bukowinie.

Według opinii widzów, festiwal zmienił się w ostatnich latach. Wielu ankietowanych do najbardziej popularnych i atrakcyjnych punktów tego wydarzenia zalicza: korowód ulicami miasta, prezentacje sceniczne i koncerty muzyki ludowej; nieco mniej atrakcyjne są dla nich gastronomia i kulinaria seklerskie oraz jarmark ludowy. To ważna informacja dla organizatorów. Skoro te punkty programu przyciągają największą widownię, należy je odpowiednio wzbogacić tak, by stały się jeszcze większą atrakcją.

Miłą i dobrze rokującą, chociaż nie zaskakującą konstatacją jest fakt, że wszyscy ankietowani domagają się bukowińskich prezentacji poszerzonych o prezentacje z życia Bukowińczyków, o pokazanie zwyczajów ludowych, kulturalnych, zaprezentowanie i omówienie ludowych strojów regionalnych z prezentacją fotografii (slajdów) o regionie. W opiniach badanych dobrze byłoby z okazji festiwalu przekazywać materiały informacyjne w postaci prospektów, widokówek, opisów. Oczekuje się też pokazu i nauki tańca w ramach „Domu Tańca” (Táncház), gdzie od zagranicznych tancerzy można się uczyć ich ludowych tańców regionalnych. Organizatorzy mogą odpowiedzieć na to wyzwanie, dołączając do festiwalu nowe wydarzenia w postaci wystaw, rozmów. Można też organizować fora o konkretnych tematach dotyczących np. codziennego życia zwykłych ludzi, mieszkańców miast i wsi.

Podsumowując, pragnę powiedzieć, że festiwal na Węgrzech dobrze realizuje swój cel. Jego najważniejsze przesłanie stanowi prezentacja kultury bukowińskiej różnych grup narodowych związanych z tym regionem poprzez przekaz taneczny, śpiew pieśni ludowych czy sceniczne prezentacje zwyczajów. Festiwal pełni ważną funkcję w życiu Bukowińskich Seklerów. Wspiera ich tożsamość, a wyniesione z rodziny emocje i wiedza oraz doświadczenie łączą się dzięki niemu w całość. Dzięki festiwalowi zasłyszane w domu opowieści z przeszłości na-

bierają kształtu, a wiedza na temat współczesnej Bukowiny staje się dostępna. Ważny wniosek płynący z obserwacji i z badań stanowi stwierdzenie, że widzowie pragną pogłębić swoją znajomość problematyki bukowińskiej. Konstatacja ta jest dla organizatorów bodźcem zachęcającym do działania na rzecz festiwalu i pozwala z ufnością patrzeć w jego przyszłość.

Tłumaczenie na język polski: Stanisław Osipowicz

Bibliografia

- Andrásfalvy B., 1973, *A bukovinai székelyek kultúrájáról*, w: G. Ortutay (red.), *Népi kultúra népi társadalom*, „A MTA Néprajzi Kutató Csoportjának évkönyve”, t. 7, Budapest.
- Bakó B., 2003, „*Itthon vagyunk megszokva, ideköt minden*”: egy barcasági magyar közösség lokális identitástudatáról és interetnikus kapcsolatrendszeréről, w: B. Bakó (red.), *Lokális világok: együttélés a Kárpát-medencében*, Budapest.
- Barth F., 1996, *Régi és új problémák az etnicitás elemzésében*, „Regio. Kisebbség, Politika, Társadalom”, t. 7, nr 1.
- Belényesy M., 1958, *Kultúra és tánc a bukovinai székelyeknél*, Budapest.
- Dégh L., 1955–1960, *Kakasdi népmesék*, t. I–II, Budapest.
- Fél E., 1958, *Adatok a bukovinai székelyek rokonsági intézményeiről*, Budapest.
- Sajti Enikő A., 1984, *Székely telepítés és nemzetiségpolitika a Bácskában – 1941*, Budapest.

The “Bukovinian Meetings” among the Székelys – influence on culture and social life

Summary

The topic of my research is the annual cycle of “Bukovinian Meetings” festivals, initiated 25 years ago. I consider this festival in the context of its realization in Bonyhád, where the seat of a society of the Bukovinian Székelys is located. The Hungarian edition of the festival started back in 1997.

My paper opens with a short historical outline, which presents the ways that this cultural project developed – from the very beginnings of its introduction in Hungary to the moment when it became the biggest event, that is the annual international folk festival. I present the manners in which the festival had been improved. It developed step by step not only to recreate the multicolored Bukovinian ethnic values, but also to satisfy the cultural needs of regional audience in Hungary.

In the second part of my paper I talk about social influences of the festival. It became a factor that changes attitudes and opinions concerning other cultures. This change is associated with greater tolerance, open-mindedness and acceptance of cultural otherness in general. Such ventures as the festival in question support the nurturing of this kind of attitudes.

The research conducted in the beginning of the 21st century among the representatives of the elderly revealed the highly idealized, almost fairy-tale image of the five Hungarian villages in Bukovina. The present research is focused, among others, on the relationship between changes of this image and the Bukovinian festival, which communicates new knowledge, previously unknown to the broader audience, about Bukovina, its multiethnic society and its history. In the paper I refer to the interlocutors’ opinions regarding the festival (which of its editions are among the most popular ones and which attracts viewers to a lesser extent?).

Thus, my goal is not only to present experience from the previous editions of the Bukovinian festival, but also to reveal the practical aspects of its influence on persons who remain within the range of its impact.

Keywords:

“Bukovinian Meetings” International Folk Festival, Bukovinian Székelys, Bukovina.

Słowa kluczowe:

Międzynarodowy Festiwal Folklorystyczny „Bukowińskie Spotkania”,
Bukowińscy Seklerzy, Bukowina.

Krzysztof Nowak
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Z historii festiwali folklorystycznych w Polsce – „Tydzień Gór” w Wiśle w 1937 r.

From the history of folk festivals in Poland – the “Mountains Week” in Wisła in 1937

W dniach 15–22 sierpnia 1937 r. w rozwijającej się turystycznie miejscowości Wisła w Beskidzie Śląskim na Śląsku Cieszyńskim odbyło się kolejne, po Zakopanem (1935 r.) i Sanoku (1936 r.), tzw. Święto Gór, będące nawiązaniem do odbywających się od 1931 r. na Pokuciu „Świąt Huculszczyzny”. Zgodnie z uchwałą „Zjazdu Górskiego” z Sanoka, co dwa lata miały odbywać się większe festiwale „Święta Gór” wraz z „Tygodniem Gór”, a co roku mniejsze „Zjazdy Górskie”. Imprezy te były naturalną wypadkową wzrastającego od II połowy XIX wieku w polskich kręgach kulturotwórczych zainteresowania tematyką góralską, regionalizmem, kulturą ludową. Idee Stefana Żeromskiego, Władysława Orkana czy założyciela Powszechnego Uniwersytetu Regionalnego Aleksandra Patkowskiego, zwanego ojcem regionalizmu polskiego, oraz rozwój ruchu turystycznego i krajoznawczego, w latach 30. XX wieku zostały wzmocnione – związanymi także z rozwojem sytuacji międzynarodowej – koncepcjami polityczno-ekonomicznymi władz państwowych. Ich celem było m.in. podniesienie gospodarcze, kulturalne i mocniejsze ideowo-polityczne zintegrowanie południowo-zachodnich, południowych i południowo-wschodnich regionów II RP, graniczących z obszarami zwiększonego wówczas zainteresowania polskiej dyplomacji i wojska, położonymi między Karpatami a Dunajem. W przypadku województw południowo-wschodnich chodziło także o osłabienie wpływów narodowego ruchu ukraińskiego wśród etnicznie ukraińskich Łemków, Bojków i Hucułów. Nie bez znaczenia była zapewne też chęć osłabienia wpływów opozycyjnego Stronnictwa Ludowego Wincentego Witosa na wiejskich obszarach Małopolski. Plany te oraz podejmowane działania wychodziły naprzeciw oczekiwaniom władz regionalnych, lokalnych, wielu organizacji społecznych i kierujących się motywami utylitarnymi oraz patriotycznymi opiniotwórczych środowisk pasjonatów kultury karpackiej, które od lat zabiegały o takie zainteresowanie „centrali” tymi tere-

nami, choć niekoniecznie z przyczyn politycznych. Aktywność i doświadczenie takich organizacji jak Polskie Towarzystwo Tatrzańskie czy Towarzystwo Przyjaciół Huculszczyzny były więc Warszawie na rękę, stąd punktem wyjścia dla władz do realizacji tych nowych zadań stały się pozytywne, ponadklasowe i ponadpolityczne nastroje społeczne związane z obszarami górskimi. W ten sposób zrodziła się idea organizowania spotkań „Święta Gór”, których rola także w dziejach festiwali folklorystycznych w Polsce jest nie do przecenienia.

Na pierwszym „Święcie Gór” w Zakopanem największe uznanie komisji oceniających występy zdobyli Huculi, co w świetle politycznej otoczki imprezy nie było zapewne przypadkowe. Na zjeździe w Sanoku powstał Związek Ziem Górskich jako platforma dla rozwoju obszarów karpackich, w skład którego weszły m.in. Związek Górali Śląskich, Polski Związek Narciarski, PTT, Izba Handlowo-Przemysłowa, Liga Drogowa, Związek Zdrojowisk i Uzdrowisk RP, Liga Popierania Turystyki, Związek Górali Spisza i Orawy, Liga Ochrony Przyrody, Towarzystwo Szkoły Ludowej, Łemkosojuz. Przewodniczącym został minister spraw wojskowych gen. Tadeusz Kasprzycki, co również nie było przypadkowe, podobnie jak patronat prezydenta RP Ignacego Mościckiego i Naczelnego Wodza marszałka Edwarda Rydza-Śmigłego nad wszystkimi omawianymi imprezami [szerzej: Nowak 2010, 2015].

Rola wojska w omawianych przedsięwzięciach była znacząca i bez jego wsparcia trudno było sobie wyobrazić dalsze poczynania na tym odcinku. Generał Kasprzycki był również honorowym przewodniczącym Komitetu Organizacyjnego „Tygodnia Gór” w Wiśle. W jego prawie 50-osobowym składzie były elity życia politycznego i społecznego II RP, w tym także województwa śląskiego oraz Małopolski, m.in. premier Felicjan Sławoj-Składkowski, prymas Polski ksiądz kardynał August Hlond, marszałek senatu Aleksander Prystor, minister praw zagranicznych Józef Beck, minister skarbu Eugeniusz Kwiatkowski, minister wyznań i oświecenia publicznego Wojciech Świątosławski, minister rolnictwa i reform rolnych Julian Poniatowski, minister przemysłu i handlu Antoni Roman, minister komunikacji Juliusz Ulrych, minister opieki społecznej Marian Zyndram-Kościałkowski, wojewoda śląski Michał Grażyński, senator Feliks Gwiżdż, gen. Andrzej Galica, prezes PTT Walery Goetel, prezes Łemkosojuzu Orest Hnatyszak, prezes Związku Zdrojowisk i Uzdrowisk RP Rajmund Jarosz, prezes LOP Bolesław Hryniewiecki, prezes Związku Powstańców Śląskich Rudolf Kornke, prezes Związku Górali Spisza i Orawy ks. Ferdynand Machay, dowódca 21. dywizji piechoty górskiej płk Józef Kustroń, a także inni posłowie, duchowni, wiceministrowie, urzędnicy państwowi z województw kresowych.

Na „Tydzień Gór” zakwalifikowało się 21 zespołów, które przygotowały 50 prezentacji. Na wiślańskiej scenie i w imprezach dodatkowych wystąpiło ponad 1 tys. osób [*Wspaniała rewia...* 1937]. Występy odbywały się codziennie po południu od niedzieli 15 sierpnia do kolejnej niedzieli 22 sierpnia 1937 roku, a więc osiem dni. Wśród zaproszonych zespołów byli reprezentanci właściwie

wszystkich etnograficznych skupisk górali w Polsce, a więc: śląskich, żywieckich, podhalańskich, babiogórskich, orawskich, spiskich, pienińskich, łąckich. Górali etnicznie ukraińskich reprezentowali Łemkowie z Beskidu Niskiego, Bojkowie z powiatu turczańskiego w woj. lwowskim i dolińskiego w woj. stanisławowskim, oraz Huculi z Pokucia. Podobnie jak na wcześniejszych „Świątach Gór” były jednak także polskie zespoły z Pogórza, co miało podkreślać zarówno wspólne interesy łączące mieszkańców obszarów górskich i podgórskich od Cieszyzna po granicę z Rumunią, jak i lansowane przez władze i opiniotwórcze środowiska regionalne więzi ideowe między nimi. Z drugiej strony wyznaczało to obszar zainteresowań tworzących swój polityczno-gospodarczy program władz centralnych. Poza tym obecność pogórzan z powiatów, których tereny górskie zamieszkiwali Łemkowie i Bojkowie, mogła również świadczyć o chęci wykazania istnienia polskiej kultury ludowej także na południowo-wschodnich kresach RP. Mieszkańców podgórskich okolic reprezentowali więc: mieszkańcy Ustronia, Wilańcowic w małopolskim pow. białskim, mieszczenie z Żywca, szczyrzyczanie, czyli mieszkańcy Szczyrzycy w powiecie limanowskim, lasi sądecki i samborscy oraz tzw. szlachta zagrodowa z pow. turczańskiego. Grupy były zakwaterowane w szkołach i namiotach polowych.

Początek spotkania w Wiśle zbiegł się ze świętem plonów, stąd prezentacje na „Tygodniu Gór” rozpoczął 15 sierpnia pochód dożynkowy zespołów reprezentujących Śląsk Cieszyński: z samej Wisły, z Ustronia i z Istebnej, które przemaszzerowały z doliny Dziechcinki do centrum miejscowości. W tym dniu odbyły się również uroczyste nabożeństwa w kościołach katolickim i ewangelickim. W inauguracyjnej przemowie pod Domem Zdrojowym wojewoda śląski Michał Grażyński wspominał o 15-leciu objęcia przez Polskę w posiadanie całego obszaru województwa. Jak stwierdził, jednym z celów spotkania w Wiśle była „popularyzacja pięknego Beskidu Śląskiego”, który określił jako „najkulturalniejszy polski region górski”. Po Grażyńskim przemawiał wiceminister komunikacji Aleksander Bobkowski. Przedstawiciele władz zwiedzali towarzyszące imprezie pawilony wystawowe, a następnie udali się na występy [„Polska Zachodnia” nr 224 z 16 VIII 1937]. W kolejnych dniach odbywały się one w późnych godzinach popołudniowych w samym centrum Wisły na specjalnie wybudowanej drewnianej scenie za Domem Zdrojowym przed publicznością zasiadającą na drewnianych trybunach. Atrakcją sceny, której część zajmowała muszla na orkiestrę, była zamykająca ją od tyłu stylizacja wnętrza chaty góralskiej. Jednym z konferansjerów był nauczyciel z Istebnej Rudolf Szotkowski, który dodatkowo objaśniał widzom niektóre fragmenty występów. Nad programem i poziomem prezentacji od wiosny czuwała Rada Artystyczna, złożona z etnografa i muzykologa Tadeusza Seweryna, działacza ludowego Jana Pieniążka i artystki ludowej Heleny Roj-Kozłowskiej, objeżdżająca wsie, z których wywodzili się kandydaci do występów, w celu oceny ich poziomu i ustalenia repertuaru. Motywu przewodnim na wiślańskim „Tygodniu Gór” były nie tyle tańce czy piosenki, ile zwyczajne

ludowe i rok obrzędowy w poszczególnych regionach, takie jak „dziady” noworoczne, kolędowanie, stawianie mojów, „sobótki”, dożynki, „mieszanie” owiec, święta rodzinne (zwłaszcza wesela i chrzciny). Nad przebiegiem występów czuwał przewodniczący wiślańskiego komitetu organizacyjnego imprezy nauczyciel Jerzy Drozd, odpowiedzialny również za przygotowanie uczestników ze Śląska Cieszyńskiego [*Niedocenione skarby...* 1937; Kiereś 2013: 20–21].

Poczynając od Beskidu Śląskiego i Śląska Cieszyńskiego, a więc od zachodu w kierunku wschodnim po Pokucie i Czarnohorę, w Wiśle ze swoimi obrzędami zaprezentowały się zespoły góralskie:

- gospodarze, czyli zespół „Wiśla” z „czepinami” i „kolędnikami”, wiślańskie dzieci z „moiczkiem”, zespół „Istebna” ze „szkubaczkami”, poza tym grupy te wspólnie przygotowały dożynki;
- górale żywieccy z Milówki i Kamesznicy z różnymi obrzędami (chodzenie z gwiazdą, życzenia noworoczne, chodzenie z „połaźnicą”, „dziady” w dialogu ze szlachcicem, chodzenie z „moiką”, „mieszanie” owiec), zabawami juhaskimi;
- górale babiogórscy z Zawoi ze scenką *Jak Górale na Mazury chadzali (czyli za chlebem)*, z zaczynaniem żniw oraz z zabawami juhaskimi;
- górale orawscy z Lipnicy Wielkiej z zabawą w domu „pana młodego” z „ujkaniem” (pohukiwaniem, „wyskaniem”, „jodłowaniem”) oraz scenką „przewozin posagu”;
- górale z Poręby i Niedźwiedzia w Gorcach z „sobótkami”;
- górale podhalańscy z Poronina, którzy odtworzyli „bursę”, czyli zabawy juhaskie;
- górale podhalańscy z Kościelska z „połaźniczką”;
- górale pienińscy ze Szczawnicy z „cepinami”;
- górale spiscy z Łapsz ze „zrękowinami” i „młodzionkowaniem”;
- górale spiscy z Krempachów z obrzędem wiosennym „smiertka” i „ogrywaniem maji” (stylizowana dyskusja parobków na temat wyboru najładniejszej dziewczyny);
- górale spiscy z Jurgowa z „figłami jurgowskimi”;
- górale łąccy z pokazem tańców;
- Łemkowie z powiatu jasielskiego z „wyczyrkami” („prządkami”) i „oczepinami”;
- Łemkowie z Krosna z „kupałą”, czyli „sobótkami”;
- Łemkowie z pow. sanockiego z „weselem łemkowskim”;
- Bojkowie z powiatu turczańskiego ze swoim „latkaniem”, czyli pleceniem wieńców w domu panny młodej w przeddzień ślubu i zwyczajami wielkanocnymi;
- Huculi z Mikuliczyna z „weselem huculskim”;
- Huculi z Kosmacza z „kolędnikami”;
- Huculi z Żabiego z „kolędnikami” i „swatką” przedweselną.

W repertuarze Polaków z pogórza były obrzędy weselne („Szczyrzycanie”), „chrzciny”, „turoń”, „dziady noworoczne” czyli „draby” i stawianie „moiczków” (łasi sądeccy z Gorlic, Krosna i Nowego Sącza), obrzędy cechowe (mieszczanie żywieccy), wróżby „katarzynki” w wykonaniu przedmieszczan samborskich. Tzw. szlachta zagrodowa z pow. turczańskiego odegrała baśń „Rycerze Królowy”. Wystąpili też „jukace” z Żywca (nazwa od zawrodożenia, „jukania”). Zespół z Ustronia współuczestniczył w obrzędach dożynkowych. Poza częścią obrzędową zespoły, także niewymienione, prezentowały też swoje pieśni i tańce ludowe [„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937].

Przy występie górali żywieckich prasa zwracała uwagę na pochodzący z Kamesznicy archaiczny dialog pastorałkowy „Ślachcice”, w którym występowali: anioł, masarz, góral z Rycerki (gdzie tańczą ze specjalnym kijem bukowym, którym wybijają rytm), Żyd i główna postać, czyli szlachcic – rycerz polski, „który walczył za naszą i twoją, gapiu, wolność i to aż w hamerye”, co było echem pamięci czasów Tadeusza Kościuszki. Zwracano także uwagę na specyficzną rolę Żyda, który w tym konkretnym przekazie ludowym przejął rolę średniowiecznego handlarza relikwiami, takimi jak: jabłuszko z raju, dzwonek loterański, kopytko osiołka, na którym jechał Chrystus. Wskazywano na wyjątkowy w folklorze spiskim taniec „mazur”, niemający nic wspólnego ze znanym powszechnie w Polsce tańcem o tej samej nazwie. Podziwiano w prasie Łemków sanockich tańczących przy ognisku, „wpadającego” na scenę Janosika podczas występu Podhalan, grę na trombitach i duet piszczałek u Hucułów, odlewanie wosku przez Bojków spod Stryja, komentarz objaśniający „śpiwną polszczyznę” występy grup kresowych, występ 350 reprezentantów Śląska Cieszyńskiego z „gaikiem”, chodzeniem po kołędzie, „szkubaczkami”, „czepinami”, fragmentem wesela i dożynkami. Zwracano uwagę, że dopiero „Tydzień Gór” pozwolił szerzej rozpropagować w Polsce stroje i kulturę górali śląskich. Podziwiano też ich ozdobne wozy podczas przemarszu przez Wisłę, na których zbudowano chatę, domek krasnoludków i wieziono narzędzia gospodarcze [„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937].

O ile folklor góralski, podobnie jak na poprzednich „Świętach Gór”, wzbudzał zachwyt widowni i prasy „prostotą, bezpośredniością i naturalnością w mowie” oraz „ognistą werwą” w tańcu [Broda 1937: 280], o tyle niektórzy reporterzy prasowi wręcz rozpyliwali się nad występami polskich grup z pogórza, co można uznać za moment dość charakterystyczny. Chodziło bowiem o zwyczaje i obrzędy już wówczas po części zapomniane lub zanikające, zwłaszcza w przypadku polskiego folkloru miejskiego w Galicji, które były coraz trudniejszymi do odтворzenia. Ciepło przyjęto więc „jukaców”; tradycyjnie zaczepiali przechodniów i żądali okupu występujący z postaciami: niedźwiedź, Turek, czarownica, małpa, maskary na drewnianych konikach (wśród nich lajkonik krakowski) z bicza-mi w rękach. Ich obrzędowym zwyczajem było m.in. porywanie dzieci w celu wywabienia gospodyni z domu – wtedy wpadali do środka i kradli co popadnie, a kradzież ta jako obrzędowa była zwyczajowo dozwolona. Więcej zachwytu

w prasie wywołał jednak występ mieszczan żywieckich, którzy po raz pierwszy występowali przed tak liczną publicznością, prezentując wycinek ze swoich bogatych zwyczajów cechowych, którym było przejście zarządzania cechem z rąk starego mistrza w ręce młodszego następcy. Podczas procesji cechowej śpiewano pieśni religijne i niesiono autentyczny, XVII-wieczny obraz patrona, św. Homobusa (ofiarowany przez rzemieślników muzeum żywieckiemu), malowaną skrzynię cechową, czyli ladę, krzyż, metr „trójgraniasty” i wilkom – puchar cechowy. Przemówienia sceniczne, do których przygotowania wykorzystano także XVIII-wieczną kronikę wójta Piotra Komonieckiego, były „gęsto przetykane łaciną”. Tańczono poloneza „żywieckiego”, „półcwajtera”, „szewieckiego” oraz polkę „swojską”. Był także poczęstunek, czyli „burkot”, w trakcie którego zespół częstował widownię dwoma koszami białych bułek. Uwagę przykuli także tzw. przedmieszczanie samborscy ze staropolskim zwyczajem wróżenia po domach w dniu św. Katarzyny („od świętej Kasi małżeństwo się pitrasi”), występujący w ubiorach wskazujących na etnograficzne podobieństwo ze strojami krakowskimi. Zwracano też uwagę na „nowowskrzeszone” białe stroje (głównie białe wełniane cuhy z kolorowymi obramowaniami) u pogórzan laskich z Gorlic [„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937].

Warto wspomnieć, że w drugim dniu imprezy ponadprogramowo wystąpił na scenie zespół skautów rumuńskich z organizacji „Straja Țarii” (Straż Kraju), którzy w liczbie 60-ciu akurat gościli, w ramach wymiany z lwowskimi harcerzami, w Wiśle-Jaworniku. Zaśpiewali trzy pieśni oraz zatańczyli dwa tańce ludowe przy akompaniamencie orkiestry 4. pułku strzelców podhalańskich z Cieszyna, wywołując wśród widzów „istny szal zachwytu”¹ [*W Wiśle pełno...* 1937]. Podobnie było przy okazjonalnym występie zaproszonego przez prezydenta Mościckiego do „zameczku” słynnego śpiewaka Jana Kiepurę, który przez dwie godziny śpiewał na dachu samochodu znane arie z oper i operetek [Kiereś 2013: 22].

Ważną rolę w „wiślańskim eksperymencie” z lata 1937 roku odegrały także imprezy towarzyszące, zwłaszcza wycieczki i wystawy. Pierwsze organizowały głównie Polskie Towarzystwo Tatrzańskie, Liga Popierania Turystyki i Lasy Państwowe. Uczestniczyli w nich zarówno członkowie zaproszonych zespołów, jak i przybyli na Święto Gór goście indywidualni. Ci drudzy przemieszczali się – po uiszczeniu określonej sumy – specjalnie podstawianymi autobusami. Oprócz zwiedzania z przewodnikami Bielska, Cieszyna, Żywca, dworku w Moszczanicy, gdzie przybywał Józef Piłsudski, oraz wycieczek w okoliczne góry (także do źródeł rzeki Wisły) były też wyjazdy do nowoczesnych – jak wówczas twierdzono – specjalistycznych ośrodków gospodarki rolnej, które miały być wizytówką Śląska Cieszyńskiego, świadczącą nie tylko o kontynuowaniu polskich

¹ Jeden z dziennikarzy opisywał humorystycznie „miłosne podboje” Rumunów, m.in. ich listy „ze straszliwie sentymentalnymi wyznaniem. Choć trafił się jeden ‘rzeczowy’ i to polski, ale rumuńską ręką młodzieńczą pisany; zaczynał się on od słów *Mea ukohanko...*”.

tradycji postępu i nowoczesności w rolnictwie w tym regionie od II połowy XIX wieku, lecz także o warunkach ku temu tworzonych przez aktualne władze polityczne. Zwiedzano więc wzorcowe baczki na obszarze gminy Istebna, prowadzone pod nadzorem Śląskiej Izby Rolniczej, placówki cieszyńskiej Państwowej Wyższej Szkoły Gospodarstwa Wiejskiego, mleczarnię i zakłady serowarskie w Bażanowicach, gdzie odbył się również, zorganizowany przez ŚIR, pokaz bydła czerwonego. Były również wyjazdy do harcerskiej szkoły instruktorskiej na Buczu pod Skoczowem. Dopelnienie stanowiły prezentacje w samej Wiśle, na których, w specjalnie przygotowanym parku wystawowym, w szkołach i innych miejscach, proponowano obejrzenie wystaw: „Las w górach”, hodowli jedwabników, etnograficznej ze zbiorów Muzeum Śląskiego (rolnictwo, pasterstwo, sprzęt domowy, ceramika, tkactwo, odzież, izba góralska); przygotowanej przez Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego wystawy – jarmarku twórczości miejscowych artystów (m.in. Pawła Steller i Jana Wałacha) i wystawy przemysłu ludowego górskiego i podgórskiego. Była także wystawa prezentująca plany drogi „karpackiej” z Beskidu Śląskiego do granicy z Rumunią w Zaleszczykach, przygotowana przez Ligę Drogową [„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937].

Znawcy sztuki ludowej także na wystawach i straganach potrafili dostrzec rzeczy oryginalne oraz rzadkie bądź zanikające. Zwracano więc uwagę, że na Śląsku Cieszyńskim doliczono się 720 wzorów „skrzyń cieszyńskich”, podziwiano koronki koniakowskie, koce i „wełniaki” z Brennej, wyroby z drzewa. Za rewelację uznano wystawiony „biały dzban” z niebieskim i złotym wzorem z 1783 roku, pochodzący z zapomnianej szkoły jabłonkowskiej i przechowywany w Muzeum Śląska Cieszyńskiego. Jak informowano w prasie, dzięki mecenatowi wojewody Grażyńskiego ozdobną ceramikę jabłonkowską próbowało ratować w Strumieniu Towarzystwo Przemysłu Ludowego i Domowego z Cieszyna, gdzie wypalała je jedna z tamtejszych firm. Grażyński popierał też prace TPLiD nad typem „noża polskiego”, którego pierwowzory w postaci „kozików ondraszkowych”, z których wywoziły się noże harcerskie, również w Wiśle zaprezentowano. Towarzystwo Popierania Przemysłu Ludowego z Katowic przygotowało stoiska z wyrobami przemysłu „podgórskiego”: ceramiką, płaskorzeźbami w glinie, posążkami, makatkami, kilimami, dywanami, garnkami z Dąbrówki Małej i Rudy Śląskiej, koronkami z Siemianowic Śląskich [*Poznajmy wysoką...* 1937; *W pełnej uroku krainie...* 1937].

Prowadzono sprzedaż nowych publikacji związanych ze Śląskiem Cieszyńskim, wśród których były m.in. specjalny „góralski” numer znanego kwartalnika Instytutu Śląskiego w Katowicach i Towarzystwa Ludoznawczego w Cieszynie „Zaranie Śląskie”, poemat „Przednówek” zaolziańskiego poety Pawła Kubisza, albumy „Ziemia Śląska” Adama Mikulskiego, wydane przez Towarzystwa Przemysłu Ludowego i Domowego w Cieszynie prace „Śląsk Cieszyński w obrzędach” i „Wzorce zdobnictwa ludowego na Śląsku Cieszyńskim, wydana przez Komitet Opieki nad Uchodźcami z Czechosłowacji publikacja „Śląsk Cieszyń-

ski. Z życia gospodarczego” oraz folder Zofii Korwin-Sobolewskiej „Przewodnik po Cieszyźnie, Wiśle i okolicy” [Brożek 1937: 267–269].

Odbływały się odczyty i spotkania literackie, jak choćby wieczór poetów śląskich, w którym wzięli udział: Adam Bunsch, Adolf Fierla, ks. Emanuel Grim, Ludwik Kobiela, Zofia Kossak, Walenty Krząszcz, Paweł Kubisz, Zygmunt Lubertowicz, Gustaw Morcinek, Julian Przyboś (uczył w gimnazjum cieszyńskim), Janina Zabierzeńska. Niezależnie od tego, od 4 sierpnia trwał w Wiśle – po raz trzeci z rzędu – „Wakacyjny Instytut Sztuki” pod egidą Polskiej Akademii Literatury, w którym uczestniczyło 148 słuchaczy, głównie nauczycieli szkół ludowych z „głębokiej” prowincji, co prasa podkreślała, wskazując na jego utylitarny charakter. Na kursie z odczytami na swoich wieczorach autorskich wystąpili m.in. Gustaw Morcinek, Stanisław Ignacy Witkiewicz, Jarosław Iwaszkiewicz, Ewa Szelburg-Zarębina, Karol Irzykowski, Ferdynand Goetel. Pokaz gry aktorskiej zaprezentował Aleksander Zelwerowicz [*Co słyszać...* 1937]. Były też inne imprezy kulturalne i sportowe, jak koncerty orkiestr dętych i wojskowych, koncerty chórów, zabawy taneczne, zawody konne, motocyklowe, pokazy wołyżerki, zawody pływackie. Odbływały się pokazy ogni sztucznych, palono ogniska („sobótki”) na okolicznych wzgórzach, funkcjonowało wesołe miasteczko. Wiślańskie ulice wypełniły się straganami i ulicznymi handlowcami, działała kuchnia wojskowa. Kilka razy dziennie o programach informowały uliczne megafony. Pamiątką po wiślańskiej imprezie także był specjalnie zaprojektowany metalowy znaczek na szpilce [*Zbliża się...* 1937].

Wiślańska impreza była sporym przedsięwzięciem logistycznym. W dniu otwarcia i zamknięcia miejscowość gościła ponad 20 tys. osób, w następnych dniach około 10 tys. Polskie Koleje Państwowe wprowadziły w dniach 12–24 sierpnia 66-procentową zniżkę na bilety dla uczestników „Tygodnia Gór”, o kwatery zadbała Liga Popierania Turystyki, która z tej okazji otworzyła swój nowy punkt informacyjny przy dworcu PKP. Stamtąd kierowano chętnych na zgłoszone wcześniej przez właścicieli posesji kwatery. W sprawach porządkowych pomagało 200 harcerzy Chorągwi Śląskiej, a nad bezpieczeństwem czuwały dodatkowe siły policyjne, drużyny sanitarne i strażackie. Działała także samochodowa, „ruchoma” poczta [„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937].

Część z wymienionych wyżej inicjatyw w zakresie organizacji i przebiegu wiślańskiego „Tygodnia Gór” był kontynuacją, ulepszeniem bądź rozwinięciem na szerszą skalę inicjatyw z poprzednich podobnych imprez w Zakopanem czy Sanoku, inne miały miejsce po raz pierwszy. Choć rządzącej wówczas w Polsce i autonomicznym województwie śląskim siłom politycznym sanacji zależało także na propagandowym wydźwięku imprezy, a prorządowa prasa niejako z obowiązku chwaliła całe przedsięwzięcie, to wiele z inicjatyw obiektywnie zasługuje do dziś na autentyczne uznanie, tym bardziej, że wiązały się one z interesującymi z wielu względów procesami społecznymi. Warto więc nieco bliżej przyjrzeć się i tej problematyce.

„Tydzień Gór” był ważnym przełomem dla samej Wisły i Beskidu Śląskiego. Chodziło nie tylko o największą imprezę kulturalną w dotychczasowej historii tej miejscowości, lecz także o swoisty przełom w jej postrzeganiu w Polsce. Dzięki rozpoczętym w drugiej połowie lat 20. inwestycjom budowlanym, których kulminacją przypadła na rok 1937, beskidzka wieś znalazła swoje miejsce między najbardziej znanymi i najmodniejszymi wypoczynkowymi czy turystycznymi miejscowościami w kraju. Wśród takich obiektów powstałych w „beskidzkiej Gdyni”, jak linia kolejowa do Głębiec z nowoczesnym wiaduktem kolejowym, trzy skocznie narciarskie, poczta, basen kąpielowy czy Dom Zdrojowy, był również „zameczek prezydencki”, czyli ukończona w 1931 roku siedziba prezydenta RP w Wiśle–Czarnem jako dar społeczeństwa śląskiego dla najwyższego urzędu w Polsce. Z roku na rok w Beskidzie Śląskim rosła też liczba nowych dróg kołowych, prywatnych willi, lokali gastronomicznych, szlaków spacerowych i turystycznych. Zmieniał się poziom usług świadczonych dla przybywających gości, wśród których były elity polityczne, wojskowe i kulturalne II RP, co wpływało również na przemiany życia codziennego miejscowych górali śląskich. Impreza z 1937 roku już trwale nobilitowała Wisłę w gronie takich znanych miejscowości jak Jurata, Krynica, Zakopane, Truskawiec, Druskienniki czy Spała.

Tydzień Gór zgromadził w Wiśle ludzi z całej Polski, nie masz miasta, z którego nie byłby ktoś przyjechał. A jeżeli kto chce raz widzieć, jak się w Polsce ubierają, jak wyglądają, tańczą, jak się bawią, jedzą i piją, niech w tych dniach skoczy do Wisły, w jednej godzinie zobaczy wszystko [„Poseł Ewangelicki” nr 34 z 21 VIII 1937].

Ten niewątpliwy sukces był zasługą m.in. wojewody śląskiego a jednocześnie propagatora i mecenasa kultury i regionalizmu Michała Grażyńskiego, człowieka który przybliżył Polakom Beskidy [Kiereś 2013: 20; Nowak 2014: 35–36, 44–45, 46–49]. Stąd nazwanie jego imieniem centralnego placu Wisły przy uroczystości otwartym wówczas Domu Zdrojowym nie wzbudzało kontrowersji. Z promocji Wisły korzystali wszyscy mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego, a wielu regionalnych działaczy było dumnych ze wzrostu znaczenia regionu w województwie i w Polsce. Nie może więc także dziwić stan emocji wyrażony w opublikowanym podczas trwania imprezy na łamach prорządowej „Polski Zachodniej” prawdziwym *peanie* jej poświęconym:

Zawołajmy wszyscy w chór:
Wiwat! Mamy „Święto Gór”
Bo należy się by mili
My Polacy je uczcili!
Zawołajmy wszyscy w chór:
hasło nasze: „Hej do gór!”
Jedźmy przeto więc do Wisły,

Gdzie się zdziwią oka zmysły.
Podskoczmy jakby z igły,
Bo tam będzie też Rydz-Śmigły!
Góry nam potrzebne są!
Toteż ciągle wstrząsa mną...
I cóż szepce: „Opuść mury,
Ale idź po zdrowie w góry!”
Zawołajmy jeszcze w chór:
„Wiwat mamy Święto Gór!”
[„Polska Zachodnia” (dodatek „Gazetka dla dzieci”) nr 224 z 16 VIII 1937]².

W odniesieniu do sfery kulturalnej, obserwatorzy scen wiślańskich podkreślali, że prezentacje nie były „wytresowanym pokazem na regionalne święto, na występ”, lecz ukazywały to, co w kulturze autentyczne i niezafałszowane: „codzienne naturalne przeżywanie, gdzie obejdzie się bez czyjegoes pośrednictwa” [Broda 1937: 280], co też – jak wiadomo – było jednym z celów organizowanych od 1935 roku imprez.

To „przebogate pole swojszczyzny” miało być też pokazane na scenie „nie jako wycinanka”, ale „całość radosna” [Broda 1937: 280]. Podziwiając wiślańskie pokazy prasa nazywała więc parodią pojawiające się tu i ówdzie w Polsce wszelkie „stylizacje” obrzędów. Wskazywano na oryginalność a jednocześnie nowoczesność prezentowanych wystaw. Podkreślano, że spełnia się idea, o której marzył Orkan, a „drzemiące bogactwo w polskiej ziemi i w polskim ludzie przestaje być ugiorem zapomnianym” [Broda 1937: 281]. Pozytywnie oceniano także dbałość organizatorów o oryginalność wyrobów prezentowanych na wystawach, co miało przyczyniać się do „wyrugowania z niejednego mieszkania tandety i bezwartościowych, nieraz wręcz potwornych i chamskich ‘ozdób’ fabrycznych, okropnych ‘kilimów’, figurek porcelanowych itp.”, i co powinno mieć walory wychowawcze i estetyczne [„Polska Zachodnia” nr 227 z 19 VIII 1937]. Kultura ludowa miała się trwałym elementem polskiej kultury narodowej.

Prezentacja i planowe zintegrowanie tak wielu elementów kulturotwórczych podczas jednej imprezy niosło ze sobą ważne treści dydaktyczne i utylitarne. Odpowiednia oprawa „teoretyczna”, czyli fachowy komentarz etnograficzny podczas występów oraz relacje prasowe z kolejnych dni imprezy, wskazujące na podobieństwa i różnice w kulturze Karpat wraz z nowoczesną oprawą wystaw pozwolił przybyłej do Wisły publiczności oraz w ogóle społeczeństwu polskiemu na zapoznanie się nie tylko z folklorem gór polskich i pogórzy, lecz także ze światem duchowym oraz problemami życia codziennego mieszkańców tych terenów oraz związanymi z nimi inwestycjami gospodarczymi. Promowanie auten-

² Autorem wiersza był Gerhard Gołyszny ze Skoczowa. Wbrew jego treści, Rydz-Śmigły do Wisły nie przyjechał.

tyczności folkloru gór i pogórza wpływało także na prezentujących się w Wiśle członków zespołów ludowych i artystów. Niegdyś zaniedbywane przez władze centralne i wojewódzkie okolice górskie znalazły się bowiem w centrum zainteresowań najważniejszych sfer politycznych i gospodarczych (według gen. Kasprzyskiego „planowy rozwój życia granicznych ziem stworzy ten mur piersi góralskich, za którymi spokojnie żyć będzie wiecznie ojczyzna” [Kończy się... 1937]), ich mieszkańcy wyzbywali się kulturowych i cywilizacyjnych kompleksów, poczuli się doceniani i sami zaczęli doceniać rodzime wartości i umiejętności, które starali się pielęgnować i ratować od zapomnienia. Wielu członków poszczególnych grup folklorystycznych mogło też ujrzeć to, co znało „zaledwie z opowiadań starych powiśtanów i Sabatów”. Utrzymywany przez organizatorów „Święta Gór” określony poziom zespołów i występów pozwalał im również na docenienie wagi zachowania własnej kultury i współdziałania w tym kierunku wszystkich grup społecznych oraz świadomość regionalnego bądź lokalnego etnograficznego zróżnicowania ziem polskich jako naturalnego bogactwa, a nie życiowej przeszkody, które ich mieszkańcy mogli przekuć na swój atut. Zespoły ludowe zyskały też bądź uporządkowały przydatną dla dalszej działalności wiedzę etnograficzną i choreograficzną.

Nad dbałością o autentyczność kultury materialnej gór i pogórzy polskich czuwać miała powołana dodatkowo przez Związek Ziem Górskich specjalna Komisja Swojszczyzny na czele z prof. Walerym Goetlem. Przy okazji promowania czystości sfery duchowej górali polskich niektórzy obserwatorzy prasowi wyłowili nawet pewne oznaki przemian obyczajowych w tej dziedzinie, jakie dokonywały się już po kolejnych edycjach „Święta Gór”.

Do Zakopanego pojechali w brucelikach, płuciennych wyprasowych spodniach i „wyglancowanych” trzewikach – pisano o grupie z samej Wisły – teraz już po góralsku w kierpcach, nogawicach, („wałaszokach”), brucliku, guni, i kłobuku. Nowoczesnym – kolor jasny – od „czapnika” w Cieszynie, stali się góralami de facto. Ale czy pasują z górkami w stroju wałaskim [niegóralskim cieszyńskim – K.N.], z brzęczącymi pasami złota i srebra, jedwabnymi pończoszками, fartuchami i – szminką? Pewno nie [Broda 1937: 281].

W tym kontekście wychwalano Ustroń, który ubrał się „po staremu”, więc tak, jak „nosiła się” dawniej większość mieszkańców tej miejscowości, czyli w strój cieszyński, co dotyczyło również mężczyzn. Jak się okazało, mimo krytycznych uwag, także w następnych latach góralki wiślańskie często dawały pierwszeństwo strojowi cieszyńskiemu nad góralskim podczas występów publicznych, co ich mężczyźni partnerzy w strojach góralskich musieli zaakceptować. Z kolei oni sami dla odróżnienia się od innych grup góralskich dodali wówczas do swoich czarnych kamizelek, czyli brucelików czerwone pompony – odtąd już stały element stroju męskiego górali wiślańskich. W jednej z korespondencji stwierdzano też, że sukces, jaki Wiślanie odnieśli na „Święcie Gór” w Zakopanem, „zawrócił im w głowach” i nie przyłożyli się do występu u siebie, co jednak spowodowało

ripostę J. Drozda, niezgadającego się z taką oceną [Broda 1937: 281; Drozd 1938: 207]. Jeden z korespondentów zauważył, że góralki wiślańskie odnosiły się z rezerwą do „obcych-doliniarzy”. „Ani tańczyć nie pójda z nie-góralem. Skąd taki wsiowy egoizm? Czy hegemonia?” [Broda 1937: 281].

Natomiast negatywne uwagi na temat organizacji „Tygodnia Gór” wyrażała od czasu do czasu przede wszystkim opozycyjna wobec sanacji katowicka „Polonia”, co było generalnie typowe, tym bardziej, że jej dziennikarzy do Wisły nie zaproszono. Pisano o nieuczciwości i chciwości wielu właścicieli kwater oraz jadalni, ich chęci „odkucia” się po wielu latach wyczekiwania na tego typu okazję, wydłużającym się blokowaniu przez organizatorów niektórych niewykorzystanych miejsc noclegowych, rozwijającym się hazardzie ulicznym, zmonopolizowaniu transportu publicznego przez jedną firmę ze starym i psującym się taborem, spóźnieniach w dystrybucji prasy. Wobec części tych, jak się okazywało, słusznych zarzutów, Komitet Organizacyjny był jednak bezsilny i jedyne, co mógł zrobić, to piętnować nieuczciwych przedsiębiorców przez uliczne megafony. Publiczna krytyka niekiedy pomagała i część z nich rzeczywiście poprawiała jakość świadczonych przez siebie usług [zob. np. „Polonia” nr 4611 z 17 VIII–nr 4614 z 20 VIII 1937].

Wspomniane negatywne przypadki były raczej nie do uniknięcia, gdyż w pewien sposób – jako kolejny element zachodzących w tej branży przemian społecznych i obyczajowych – wpisywały się w ryzyko związane z rozmachem i specyfiką wiślańskiej imprezy i coraz szybciej rozwijającego się ruchu turystycznego. Rzecz jasna, dla wielu obserwatorów o wyostrożonym zmyśle politycznym ważny był także propagandowy kontekst kolejnego „Święta Gór”, które niewątpliwie w zamyśle ekipy rządzącej miały również zwiększyć jej wpływ w środowiskach wiejskich ze szkodą dla witosowskiego SL. Poza tym, politycznego posmaku spotkaniom w Wiśle dodawał fakt, że w tym czasie przy wsparciu przywołanego ugrupowania trwał tzw. Wielki Strajk Chłopski, dochodziło do starć z policją, w wyniku których zginęło ponad 40 osób. Poza tym łatwe do zauważenia były propaństwowe działania integracyjne władz polskich podejmowane wobec Łemków, Bojków czy Hucułów (unikano przy tym przy opisie ich występów w prasie takich określeń jak „Ukraińcy” czy „ukraiński”, które celowo zastępowano takim słowami, jak np. małoruski). Prasa z satysfakcją relacjonowała więc także takie momenty, jak entuzjazm publiczności,

kiedy jeden z Łemków wystąpił na front estrady z okrzykiem przez wszystkich podchwyconym: „Niech żyje Pan minister Kasprzycki” oraz w chwili, gdy ofiarowano mu w podarunku ozdobne rękawice ze słowami „żebyście się zagrza! Panie Ministrze i nasz opiekunie” [*Wielka synteza...* 1937].

Niewątpliwie propagandowy wydźwięk miał także ostatni dzień imprezy, gdy przed przybyłym ze swojej wiślańskiej rezydencji prezydentem Mościckim predefiniowało 5 tys. członków organizacji paramilitarnych, kombatanckich, harcerskich i uczestników festiwalu (ustawionych według regionów od zachodu na

wschód, choć sami Ślązacy paradowali na końcu). Odbyla się wówczas także msza polowa pod przewodnictwem biskupa katowickiego Stanisława Adamskiego, oddano 21 salw armatnich na cześć Prezydenta, odsłonięto pomnik „źródło Wisły” (postać dziewczyny w stroju cieszyńskim z naręczem kwiatów i zbóż na skale, za którą tryskała fontanna z pięciu 5 trytonów), uroczyste otwarto sanatorium dziecięce im. Józefa Piłsudskiego w Istebnej-Kubalonce. W tym dniu w Wiśle gościła także wycieczka posłów i senatorów z Warszawy na czele z marszałkiem senatu Aleksandrem Prystorem oraz grupa prawie 3 000 Polaków z Zaolzia pod wodzą posła do parlamentu w Pradze Leona Wolfa. Kilkuset z nich tworzyło chór, który pod batutą Emanuela Guziura śpiewał podczas wymienionych uroczystości [*Kończy się...* 1937; *Wielka synteza...* 1937]. Po zakończeniu imprezy w Wiśle 500 członków zespołów ludowych wyjechało koleją na Górny Śląsk, gdzie zwiedzali zakłady przemysłowe, a następnie – podobnie jak w czasie poprzednich edycji „Święta Gór” – zwiedzali Polskę.

Pamiętając więc o tym – generalnie niemożliwym do pominięcia również w Wiśle – splocie polityki i kultury, należy jednak jeszcze raz podkreślić obiektywnie pozytywne wartości i skutki w wielu dziedzinach życia społecznego i kulturalnego pozostały po jednym z najważniejszych zaczynów i poligonów w dziejach polskich festiwalu folklorystycznych, jakim był wiślański „Tydzień Gór” w sierpniu 1937 roku.

Bibliografia

- Broda J., 1937, *O „Tygodniu Gór” i grupie wiślańskiej*, „Zaranie Śląskie”, z. 4.
- Brożek L., 1937, *Śląskie wydawnictwa z okazji „Tygodnia Gór” w Wiśle*, „Zaranie Śląskie”, z. 4.
- Co słyhać w Wiśle*, 1937 „Polska Zachodnia”, nr 228, 20 sierpnia.
- Drozd J., 1938, *Sprostowanie*, „Zaranie Śląskie”, z. 3.
- Kiereś M., 2013, *Od Olzy po Czeremosz – refleksja etnografa*, w: W. Kiereś (red.), *Tydzień Kultury Beskidzkiej w Wiśle. Jubileuszowe wydanie z okazji 50-lecia TKB w Wiśle*, Wiśla.
- Kończy się „Tydzień Gór”*, „Polska Zachodnia”, 230, 22 sierpnia.
- Niedocenione skarby ludu polskiego. Widowisko regionalne niebywałą atrakcją „Tygodnia Gór” w Wiśle*, 1937, „Polska Zachodnia”, 226, 18 sierpnia.
- Nowak K., 2010, *Między folklorem, regionalizmem a polityką: u źródeł festiwalu folklorystycznych w Polsce*, w: H. Krasowska, E. Kłosek, M. Pokrzyńska, Z. Kowalski (red.), *Bukowina: integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła.
- Nowak K., 2014, *Bez kompleksów: wokół myśli śląskiej wojewody Michała Grażyńskiego*, w: J. Mokrosz, M. Węcki (red.), *Oni decydowali na Górnym Śląsku w XX wieku*, Katowice – Rybnik.
- Nowak K., 2015, *Folklor i polityka: „Święta Gór” w Polsce międzywojennej*, w: T. Przerwa, P. Ziomek, K. Manikowski, J. Wójcik (red.), *Społeczeństwo w przestrzeni gór w XIX i XX wieku*, Wrocław.
- Poznajmy wysoką kulturę górali śląskich! Co można zobaczyć na wystawach ludowych w Wiśle?*, 1937, „Polska Zachodnia”, nr 227, 19 sierpnia.

W pełnej uroku krainie, tam gdzie trwa „Tydzień Gór”, 1937, „Polska Zachodnia”, nr 228, 20 sierpnia.

W Wiśle pełno atrakcyj i pełno ludzi, 1937, „Polska Zachodnia”, nr 225, 17 sierpnia; nr 226, 18 sierpnia.

Wielka synteza barwnego korowodu górali przed dostojnikami państwa w ostatnim dniu Tygodnia Gór, 1937, „Polska Zachodnia”, nr 232 24 sierpnia.

Wspaniała rewia regionalizmu w „Tygodniu Gór”, 1937 „Polska Zachodnia” nr 221 z 13 sierpnia.

Zbliża się „Tydzień Gór” w Wiśle, 1937, „Polska Zachodnia” nr 220 z 12 sierpnia; nr 227 z 19 sierpnia.

Pozostałe publikacje

„Polonia” nr 4611 z 17 VIII–nr 4614 z 20 VIII 1937.

„Polska Zachodnia” (dodatek „Gazetka dla dzieci”) nr 224 z 16 VIII 1937.

„Polska Zachodnia” nr 223 z 15 VIII–nr 232 z 24 VIII 1937.

„Polska Zachodnia” nr 227 z 19 VIII 1937.

„Poseł Ewangelicki” nr 34 z 21 VIII 1937.

From the history of folk festivals in Poland – the “Mountains Week” in Wisła in 1937

Summary

The author continues his research concerning relations between state policy and folk culture in the interwar years in Poland, especially in the south-western, southern and south-eastern parts of the Polish state. After 1933 an important role in this regard was played particularly by the so-called “Mountains Feasts”, which gathered large numbers of native inhabitants of the Polish mountains, known as “Gorals” (Highlanders). The largest feast, called the “Mountains Week”, took place in the village and health resort of Wisła in the Silesian Beskids, from 15 to 22 August 1937. From the political point of view, the general role of the folk meetings in Wisła, Zakopane (1935), Sanok (1936) and Nowy Sącz (1938) was to integrate the poorer parts of Polish ethnic borderlands with the state and to build there a strong political positions for the Polish government which had ruled in Poland from 1926. In fact, those feasts were also the occasion to show and to preserve an original folk culture of Polish Carpathians from Silesia to the Romanian border. In Wisła met hundreds of Gorals from areas stretching from the Beskids to Czarnohora (including Ukrainian Lemkos, Boykos and Hutsuls) as well as hundreds of tourists. The Goral folk groups showed not only their local dialect, customs (“our way”), clothes, songs and dances but also their very interesting and special styles of local folk art, depending on their place of origin. Many of them had their roots in Wallachian culture, which came to Polish lands with the Wallach shepherds in the 16th century. The “Mountains Week” was also an occasion to present the economic and cultural policy in the Silesian Province, led since 1926 by governor Michał Grażyński, and became an important point on the cultural map of interwar Poland. A lot of elements from the feast in Wisła can be found in present-day folk festivals.

Keywords:

Wisła in Silesian Beskids 1937, Polish “Gorals” (Highlanders) 1918–1939, Polish folk mountains festivals 1918–1939.

Słowa kluczowe:

Wisła w Beskidzie Śląskim 1937, górale polscy 1918–1939, polskie ludowe festiwale górskie 1918–1939.

Irena Kotowicz-Borowy

Szkoła Główna Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie
Muzeum Szlachty Mazowieckiej w Ciechanowie

Małanka jako przykład wspólnych tradycji w wielokulturowej Europie Środkowo-Wschodniej: znaczenie integracyjne i animacyjne tego obrzędu

Malanka as an example of common tradition in multicultural East-Central Europe: integrative and culture-initiating functions of this rite

Kultura ludzka powstaje i rozwija się w zabawie i jako zabawa.
Johan Huizinga [1985: 7]

Kulturę stworzył człowiek, który zawsze był „człowiekiem bawiącym się” – *homo ludens*. „Zabawa jest zjawiskiem kulturowym i od samego początku stanowi element kultury, tkwiąc we wszystkim co istnieje na świecie” [Huizinga 1985: 7]. W najprostszych swych formach zabawa niewiele się różni u zwierząt, dzieci i dorosłych, niemniej wykracza zdecydowanie poza funkcje fizjologiczne. Zawsze ma określony sens i sprawia radość, rozładowuje energię i odpręża. Ale przede wszystkim ma charakter autoteliczny.

Inność i tajemniczość zabawy uwidacznia się bardzo wyraźnie w przebraniu, które dodaje zabawie „niezwykłości”.

Człowiek przebrany lub zamaskowany „gra” jakąś inną istotę. Staje się wprost tą odgrywaną postacią. We wszystkim, co łączy się z maską i przebraniem, strachy dzieciące, niepohamowana wesołość, święty obrządek i mistyczna fantazja są nierozzerwalnie ze sobą przemieszane [Huizinga 1985: 28].

Zabawa w tradycyjnej kulturze często łączyła się z czasem świętowania, wiarą, rytuałem i obrzędem. Od najdawniejszych czasów wiara oznaczała podejmowanie przez człowieka działań pierwotnie związanych z rytuałem magicznym mających na celu wymuszenie pewnych postaw ze strony sił nadprzyrodzonych i zagwarantowanie w ten sposób pomyślności ludzkich przedsięwzięć.

Doświadczenie mistyczne ma swoją specyfikę, która określona została przez Karla Alberta jako *momenty* doświadczeniowe [Albert 2004: 8–9]. Przynależą do nich, poczucie jedności, terażniejszości (obecności), szczęśliwości i miłości. Doświadczenie jedności przekracza różnice kategorii „ja” – „inni” ludzie oraz podział na świat wewnętrzny i zewnętrzny. Znosi więc to, co podstawowe dla percepcji, a wprowadza odczucie jedności, nazywane *unio mistica*. Doświadczenie terażniejszości jest z kolei związane z kategorią czasu i przestrzeni. Określenia *tutaj* i *teraz* wydają się bowiem podstawową formą orientowania się człowieka we wszechświecie. Dają też możliwość określania własnego miejsca, zaznaczenia własnej osobowości oraz znalezienia sensu własnego istnienia [Mielicka 2006: 112]. Liczne przykłady czasowego zniesienia zwykłego życia społecznego, czasu terażniejszego, na rzecz powracającego co rok, czasu świętego, wielkiego świętego okresu zabawy i świętowania, spotykamy począwszy od społeczności przedpiśmiennych do wysoko cywilizacyjnie rozwiniętych społeczeństw współczesnych. Do tej właśnie kategorii należą obchody Nowego Roku i całego Karnawału [Huizinga 1985: 27].

Do zwyczajów noworocznych i karnawałowych można zaliczyć wiele rozmaitych zachowań i postaw, bardziej lub mniej tradycyjnych, charakterystycznych dla określonej społeczności. Często jest to przywdziewanie masek, które są zjawiskiem uniwersalnym i służą za przebranie mające na celu kamuflowanie indywidualności i – odwrotnie – symboliczny sposób nadawania nowej tożsamości [Bohom 2002: 147].

Te specyficzne dla grup karnawałowych rozmaite sposoby zasłaniania własnej osoby, wcielania się w inną osobę czy też jednego i drugiego razem, osiągnęte są za pomocą środków sztucznie zmieniających wygląd. Są to różnego rodzaju praktyki, od tatuażu i malowania ciała, przez nakładanie specjalnych nakryć głowy i rekwizytów, zmianę fryzury i stroju aż do mniej lub bardziej szczelnego zakrywania twarzy i postaci [Bohom 2002: 21].

Nowy Rok jest symbolem wielkiej zmiany, jaka następuje cyklicznie w życiu człowieka od najdawniejszych czasów. Odbywa się to za sprawą zmiany pór roku wyznaczanych czasem solarnym. W przyrodzie dochodzi wówczas do tzw. „przesilenia”. Najważniejsze dla ludzi i przyrody jest „przesilenie” letnie i zimowe. Szczególnie to ostatnie (21–22 grudnia) wywarło bezpośredni wpływ na ustalenie początku Nowego Roku w kalendarzu juliańskim, a następnie gregoriańskim.

Słoneczny kalendarz, w którym Nowy Rok zaczyna się około połowy stycznia, wprowadził w 46 r. p.n.e. Gajusz Juliusz Cezar. Dla Rzymian Nowy Rok obchodzony był jako święto starożytnego boga o dwóch twarzach – Janusa. Strzegł on drzwi domostw, furtek oraz bram miast. Był symbolem upływającego czasu, wyznaczającego dzień i noc oraz zmiany pór roku. Czuwał też nad początkiem roku. Jego twarz z jednej strony przedstawiała oblicze młodzieńca z drugiej starca. Od boga Janusa pochodzi też nazwa miesiąca stycznia (*Ianuarius*) jako pierwszego

miesiąca po „przesileniu” zimowym. Według kalendarza juliańskiego rok składał się z 12 miesięcy (365 dni) oraz dodatkowego dnia co 4 lata.

Pierwszy dzień Nowego Roku Rzymianie hucznie świętowali. Strojono wówczas drzwi domów wieńcami kwiatów, statuetkę Janusa przyozdabiano liśćmi palm i laurów, składano sobie życzenia, a samemu bogu darowano ofiarę z baranka, słodkiego ciasta, owoców, wina, i miodu.

Słoneczny kalendarz juliański stosowano w Polsce do 1582 r. (podobnie np. w Portugalii i Włoszech), tj. do czasu, gdy została wydana przez papieża Grzegorza XIII specjalna bulla dotycząca zmian w kalendarzu juliańskim. Kalendarz słoneczny wprowadzony w 1582 r. przez papieża Grzegorza XIII (łac. *Gregorius XIII* – stąd nazwa kalendarza) to w zasadzie kalendarz juliański, do którego wprowadzono poprawki w naliczaniu lat przestępnych. Miały one na celu zapobieżenie opóźnieniu się kalendarza w stosunku do roku zwrotnikowego. Kalendarz juliański spóźnia się o 1 dzień na 128 lat, natomiast opóźnienie kalendarza gregoriańskiego wynosi 1 dzień na 3322 lata. Kalendarz juliański został przez papieża Grzegorza XIII dostosowany do stanu, w jakim był w czasie Soboru Nicejskiego I w 325 r. n.e. Ma to ten skutek, że np. termin „przesilenia” zimowego wypada obecnie 21 lub 22 grudnia, podczas gdy w czasach Cezara przypadał on 24 grudnia. Powód wprowadzenia częściowej korekty związany był także z faktem ustalenia na Soborze Nicejskim I zasady wyznaczania świąt Wielkanocy w kalendarzu juliańskim, która opiera się na założeniu, że równonoc wiosenna przypada 21 marca [*Kalendarz gregoriański* b.d.].

Niektóre państwa przyjęły kalendarz gregoriański dopiero w XX wieku. Część Kościołów nadal jeszcze posługuje się kalendarzem juliańskim. Jest to między innymi cerkiew prawosławna i grekokatolicka. Tu leży przyczyna rozpoczęcia Nowego Roku w Kościele Katolickim 1 stycznia, zaś w kościele prawosławnym – 13 stycznia.

Po prześledzeniu procesu powstawania kalendarzy widać wyraźnie, jak ważne dla życia ludzi i ich kultury są okresy „przejścia” – zmiany w naturze. Szczegółnej wagi nabiera „przejście” zimowe. Czas ten przenika symbolika związana z tym co stare, martwe, puste (przyroda w tym czasie jest uśpiona) i nowe, odrodzone (nowe siły witalne, kult płodności). Co roku za wszelką cenę człowiek pragnie przywołać nowe życie w przyrodzie, choćby przez stosowanie magii homeopatycznej (przyciąganie czasu wiosny i wegetacji na zasadzie „podobne daje podobne”). Każde „przesilenie” – zmiana w świecie natury, z którą człowiek jest związany jako gatunek biologiczny nawiązuje do początków czasu, tj. do pryncypium.

Ponieważ pory roku powtarzają się cyklicznie, „przesilenie” – także co roku – budzi nowe życie. Wierzono, że działają wtedy nadprzyrodzone moce związane z kosmosem, a przede wszystkim słońcem, które w tym czasie zbliża się do ziemi. „Przesilenie” letnie symbolizowało czas miłości, młodości i wróżb (np. kwiat paproci). W sobótkę palono ogniska, tańczono, szukano partnera i bawiono się

śpiewając i skacząc przez ogień. „Przesilenie” zimowe także obfituje w rozmaite wróżby, znaki i symbole. W tym czasie obchodzono tzw. Gody, wierząc w odradzanie się boga słońca. „Przesileniu” zimowemu podobnie jak letniemu zawsze towarzyszyły zabawy i radość z odradzającego się czasu. Odradzania się nowego mocniejszego życia.

Wigilia Nowego Roku nosi w polskiej tradycji kościoła katolickiego miano Sylwestra, od imienia świętego, który wspominany jest w tym dniu w liturgii kościele rzymskokatolickim jako św. Sylwester I papież [*Sylwester I* b.d.].

Karnawał w Polsce nazywano Zapustami. Nazwy tej używano dla całego okresu od Nowego Roku do Środy Popielcowej lub tylko dla Ostatków, tj. ostatnich dni karnawału przypadających od Tłustego Czwartku do godziny dwunastej w nocy z wtorku na Środę Popielcową. Czas ten określany był także „mięsopustem” (od słów mięsa – opust, czyli pożegnanie, opuszczenie, pożegnanie mięsa). Nazywano go również kusymi (diabelskimi) dniami, kusakami, dniami zapusnymi [*Zapusty* b.d.]. Obrzędy sprawowane w Karnawale, poczynając od Nowego Roku, posiadają szczególnie charakter rozrywkowy, ale także symboliczny. Często nawiązują do antycznych bachanalii, które miały na celu pobudzenie na wiosnę nowego życia [Klimaszewska 1981: 136]. Dawniej spełniały wiele funkcji nie tylko ludycznych. Dawały poczucie bezpieczeństwa, pozwalały na integrację społeczności lokalnej, umacniały więzi rodzinne oraz wiarę we własne siły i skuteczność walki z wrogimi mocami przyrody, chorobami, czarami itp.

Zwyczaje i obrzędy noworoczne praktykowane w Polsce do dziś przesycane są chęcią przybliżenia czasu wiosny, życia i wegetacji. Zapewnienia wraz z nadchodzącym Nowym Rokiem dostatku, dobrych plonów i zdrowia, urodzaju i pomyślności w gospodarstwie [Klimaszewska 1981: 131]. Powszechnie w całej Polsce przepowiadano przyszłość w Wigilię, zwłaszcza po wieczery, oraz – w niektórych regionach kraju – także w Nowy Rok. Przepowiadano pogodę, plony, powodzenie w hodowli, wrócono o życiu i zdrowiu człowieka (dziewczęta najczęściej wróżyły o zamążpójściu). Z kalend rzymskich zapożyczona została nazwa kolędy dla pieśni śpiewanych w okresie Godów o narodzeniu Chrystusa oraz zawierających noworoczne życzenia dla gospodarza, gospodyń i ich rodziny [Klimaszewska 1981: 134–135].

W okresie Godów chodziły po domach w Polsce południowej, północnej i wschodniej grupy kolędników z turoniem, kozą, niedźwiedziem, koniem, a niekiedy bociąnem [Klimaszewska 1981: 135]. Z kolei na ziemi Sądeckiej i Rzeszowskiej w dniu Nowego Roku przychodziły z życzeniami „draby” – czyli starsi chłopcy i młodzi mężczyźni ubrani w słomiane stroje. Podkradali jedzenie i płatali różne figle, np. zatykali kominy starymi szmatami, czy wypuszczali bydło z obory. Wszystko uchodziło im bezkarnie, bo wierzone, że „gdzie drab w domu, szczęście w domu będzie, krowa się ocieli, dziewczka za mąż wyjdzie” [Ogrodowska 2004: 53].

W Zapusty, zwane też Karnawalem, we wtorek ostatkowy w niektórych regionach kraju odbywało się tzw. „babskie wesele”. Kobiety przyjmowały do swego

grona „młodożeńcową”, która wyszła za mąż w Nowym Roku. Młodożeńcowa musiała się wkupić do grona zamężnych kobiet wódką. Tym, które nie wyszły za mąż, przypinano za karę klocki (autorka artykułu odnotowała praktykowanie tego zwyczaju także we wsi Łążek w powiecie działdowskim w latach 90. XX). Jeszcze na przełomie lat 80. i 90. ubiegłego wieku można było obserwować w różnych regionach Polski (na przykład na północnym i zachodnim Mazowszu) chodzenie po wsiach w zapusty grup przebierańców z takimi postaciami, jak m.in. koza, niedźwiedź, koń, bocian, diabeł, śmierć, strażak, wielgolud, Cyganka, Żyd, Dziad. Najpopularniejszą z występujących postaci była koza. Przedstawiana przez osobę okrytą kocem lub kożuchem, trzymającą w ręku osadzoną na kiju drewnianą głowę kozy o ruchomej dolnej szczęce i dużych rogach. Postać kozy symbolizowała płodność, a więc urodzaj i siły wegetacyjne. Obrzędowa scenka z kozą miała na celu obudzenie życia w martwej przyrodzie, urodzajność pól i płodność kobiet. Świadczy o tym najważniejsza część widowiska, jaką jest symulowanie przez kozę śmierci i zmartwychwstania [Klimaszewska 1981: 136]. Podobną wymowę miała scenka odgrywana jeszcze w 2009 r. przez grupę chodzącą z niedźwiedziem, który w trakcie widowiska okazywał się rodzącą niedźwiedzicą (w miejscowości Jabłonowo w powiecie działdowskim – badania własne autorki artykułu).

Małanka to ukraińskie pogańskie święto obchodzone 13 stycznia w prawosławny Nowy Rok. Tej nocy kolędnicy, przebrani w tradycyjne stroje, wędrują od domu do domu z najlepszymi życzeniami i ze śpiewem czynią rozmaite żarty i psikusy, takie jak np. zatykanie komina w domostwie, przeniesienie furtki czy wozu do innego gospodarstwa, a nawet do pobliskiego stawu. Według ludowych wierzeń – zarówno polskich, jak i ukraińskich, białoruskich czy rumuńskich – w Nowy Rok sprawdzają się wszystkie wróżby, zwłaszcza te dotyczące zamążpójścia [Smetana 2012: 322–323]. Przygotowania do ukraińskiego Sylwestra rozpoczynają się na długo przed faktyczną datą. W dawnych czasach uważano, że w noworoczną noc spotyka się słońce z księżycem i to staje się początkiem wszystkiego nowego. U przodków dzień świętej Melanii (13 stycznia) symbolizował księżyc, a świętego Wasyla (14 stycznia) słońce. Wierzono, że w noc z 13 na 14 stycznia Melanka wyszła za mąż za Wasyla. Hucznej zabawie patronuje św. Melania [31 *grudzień*... b.d.], która żyła na przełomie III i IV w.

Powitanie Nowego Roku obchodzone jest przez prawosławnych zgodnie z datą ostatniego dnia roku według kalendarza juliańskiego, to znaczy 13 dni później niż w powszechnie przyjętym kalendarzu gregoriańskim. Zamiast Sylwestra (huczne zabawy sylwestrowe organizuje się dopiero od końca XIX w., a noworoczne tradycje są stosunkowo młode [liturgia.wiara.pl (21.04.2015)]) imieniny tego dnia obchodzi Melania. To imię jest bardziej popularne w kręgu wpływów Kościoła wschodniego. Potocznie mówi się Małanka, stąd nazwa zabawy noworocznej.

W ludowej tradycji na Podlasiu wieczór poprzedzający Nowy Rok nazywany jest Hohotuchą (Ohotuha, Hołhotucha, biał. Hahatucha; biał. hahataci, ukr.

hahataty – śmiać się, hohotucha żart, żartować, dowcipkować, czynić figle starszym, gospodarzom [Brzozowska, Szerenos, b.d.; *Sylwester juliański*... 2010]. 13 stycznia określany jest na Podlasiu jako „szczodry wieczór”, co pochodzi od szczodrze zastawionego stołu. W noworoczną noc w prawosławnych świątyniach odprowadzane jest uroczyste nabożeństwo, podczas którego sprawuje się liturgię św. Bazylego Wielkiego [*Kościół greckokatolicki*... b.d.].

Małanka jest jednym z najstarszych obrzędów okresu zimowego zachowanych wśród wiernych kościoła prawosławnego. Podobnie jak „Przebierańcy Zapustni”, którzy przetrwali w kulturze katolickiej, sięga korzeniami pradawnych tradycji zwyczajów agrarnych i bachanalii. Nawiązuje do średniowiecznych przebierańców i maszkar karnawałowych.

Współcześnie, uczestnicy Małanki zgodnie z tradycją przygotowują się do święta szyjąc kostiumy, malując starannie maski i organizując się w grupy młodych mężczyzn przebranych za niedźwiedzie obwiązane słomianymi powrósłami (słoma to symbol bogactwa – I. K.-B.), dziady, diabły, anioły, cyganów i cyganki, maskary, lekarzy, pary młodych, wojskowych, żydów, Turków itd. Odwiedzają oni gospodarzy z życzeniami zdrowia, dobrych plonów i hodowli w Nowym Roku, oczekując w zamian podarków. Głównymi postaciami przedstawienia są urodziwa Małanka (Małanka) i jej narzeczony Wasyl.

Bogate tradycje tego widowiska zachowało pogranicze ukraińsko-rumuńskie, a szczególnie miejscowość Krasne, zamieszkała w dużej mierze przez ludność pochodzenia rumuńskiego.

Zachowanie w kulturze wiejskiej elementów pradawnej przedchrześcijańskiej obrzędowości zimowej stanowi fenomen kulturowy krajów słowiańskich Europy Środkowo-Wschodniej. Wspólne korzenie Przebierańców Zapustnych i Noworocznej Małanki z jednej strony pozwalają na wspólne organizowanie i uczestnictwo w wielokulturowych widowiskach ludycznych w Polsce. Z drugiej strony, wspólnota kulturowa grup etnicznych z Polski, Białorusi, Ukrainy, Rumunii czy Mołdowy, daje możliwość organizowania takich imprez w każdym z zainteresowanych krajów. Celem jest podtrzymanie wspólnego od wieków dziedzictwa kulturowego, jego ochrona oraz integracja i współpraca transgraniczna narodów sąsiadujących ze sobą.

Do dziś tradycje Małanki żywe są wśród prawosławnych mieszkańców między innymi zachodniej Ukrainy, Bułgarii, Rumunii (pogranicze rumuńsko-ukraińskie), Białorusi i Polski. W Czerniowcach od kilku lat odbywa się 13 stycznia wielki festyn „Perebieria-Małanka”, na który zjeżdżają się grupy z całej Bukowiny, a także z innych regionów Rumunii, Bułgarii i Białorusi. Bukowińska Małanka pretenduje obecnie do wpisania jej na listę światowego dziedzictwa niematerialnego UNESCO. Najważniejszym elementem festynu Noworocznej Małanki w Czerniowcach jest barwny, dynamiczny korowód przebierańców, w którym uczestniczy niekiedy ponad tysiąc osób. Występują takie postaci jak: cyganie, niedźwiedzie, kozy, czarownice, doktorzy, diabły, wojskowi, pary mło-

dych. Tańcząc, uczestnicy korowodu zaczepiają przechodniów i wciągają w zabawę wszystkich, którzy przybyli na Małankę.

W Polsce przeglądy grup przebierańców zapustnych odbywają się tam, gdzie obrzęd przynajmniej częściowo się zachował. Przykład stanowi Przegląd Przebierańców Zapustnych, jaki odbywa się w każdą ostatnią niedzielę karnawału na północnym Mazowszu. Podobnie we Włocławku w tym samym czasie rusza w miasto korowód Przebierańców. Również na Mazowszu wschodnim odbywa się zapustna impreza ludyczna zwana „Kusakami”.

Małanka w Polsce coraz częściej staje się inspiracją dla młodych ludzi, zwłaszcza tych związanych z kościołem prawosławnym. Obchodzona co roku w wielu miastach, a nawet mniejszych miejscowościach, m.in. w Białymstoku, Białej Podlaskiej, Przemkowie, Krakowie, Wrocławiu, Chełmie, Regietowie, Woli Miłchowej, Czeremsze, Giżycku, Lublinie i wielu innych miejscach jest dowodem na świetne wykorzystanie starych przedchrześcijańskich tradycji w dzisiejszej wielokulturowej rzeczywistości.

Jako przykład może służyć Małanka organizowana od kilku lat przez Warszawski Dom Kultury przy ulicy Burakowskiej oraz zaproszenie na nią z 2008 roku [*Małanka...* 2008]:

KOKA Records i CDQ mają zaszczyt zaprosić na tradycyjne noworoczne imprezowisko pod nazwą **MAŁANKA**.

12 STYCZNIA 2008 ROKU

WARSZAWA, CENTRALNY DOM KULTURY, UL. BURAKOWSKA 12

Początek: godz. 20.00

Wybrednym gustom harcowników wyjdą naprzeciw dwie orkiestry:

BUTTJA z Kijowa

oraz

BURDON ze Lwowa

dając energetycznego czadu na żywo w stylu „roots” z serca i okrain Ukrainy (i nie tylko).

Wolne przestrzenie pomiędzy orkiestrami wypełni muzyka mechaniczna.

Kolejnym dowodem coraz większej popularności i znaczenia Małanki są fragmenty artykułu Ady Romanowskiej, w którym autorka opisuje Małankę na terenie województwa warmińsko-mazurskiego [*Małanka...* 2010]:

Każdy imprezowicz może im zazdrościć. 13 stycznia swojego sylwestra, czyli małankę, obchodzili grekokatolicy i prawosławni. I na tym nie poprzestaną – ich szaleństwa z szampanem potrwają aż do 6 lutego.

Trzy, dwa, jeden, jeeest! Wystrzał szampana, uściski i życzenia. Tak co roku świętujemy ostatnie chwile 31 grudnia. Ale nie wszyscy. Ukraińcy dopiero zaczynają zabawę.

– Nasz sylwester przypada 13 stycznia i nazywa się małanką, od imienin Melanii – tłumaczy Anna Właszyn, studentka. – Tańczymy, bawimy się, a nawet

śpiewamy kolędy, bo to przecież czas bożonarodzeniowy. Inni nam zazdroszczą, bo bawimy się podwójnie. Raz z całą Polską, a drugi raz w gronie przyjaciół. Może być też trzeci albo czwarty raz, bo małanki organizuje się kilkakrotnie. Gdy brakuje muzykantów...

– Właściwie to małanka jest tylko jedna, a potem odbywają się bale karnawałowe – opowiada Jan Kajda, inżynier telekomunikacji. – Nowy rok zaczyna się przecież 14 stycznia, ale niestety często przypada w środku tygodnia. W tym roku witaliśmy go ze środy na czwartek, a że nie zawsze obowiązki pozwalają na zabawę, więc małankę przesuwa się na najbliższą sobotę. A kiedy brakuje też muzykantów, którzy grają nam ukraińskie melodie i w czasie małanek mają wzięcie, impreza przeskakuje na jeszcze kolejny weekend. I tak się przyjęło, wiele osób nie musi wcale wybierać, gdzie chcą się bawić. Można bawić się tydzień po tygodniu.

Nowy rok w innym terminie? Nie wszyscy patrzą na styczniową zabawę przychylnym okiem.

– Kiedyś chciałam się urwać z zajęć i iść na małankę, ale wykładowca nie był wyrozumiały – wspomina Maria Chomyn, studentka. – Powiedział: albo świętowanie, albo studiowanie. Ale mam zgodę dziekana na to świętowanie, więc nikt nic nie może mi zrobić. W tym roku było łatwiej. Usłyszałam: „idź i się baw, dziecko!” Małanki uwielbiam – to imprezy zupełnie inne od sylwestrów, bo bawimy się w swoim gronie.

– Dlatego ja nigdy nie tańczyłem 31 grudnia – dodaje Jan Kajda. – Tego dnia mamy adwent, więc nie wypada się bawić. Nawet w wojsku brałem przepustki tylko na małanki. Nie wypada przecież szaleć w czasie postu. Ale podczas małanki – bardzo chętnie!

Pierwsza w regionie małanka odbyła się w nocy z 9 na 10 stycznia w Górowie Iławeckim. Ostatnia planowana jest na 6 lutego w Kętrzynie.

Uczestniczący w zabawie młodzi ludzie bawią się także w Sylwestra, obchodząc – jak to często bywa w wielokulturowych społecznościach – wszystkie najważniejsze święta wspólnoty, której są członkami.

Bibliografia

- 31 grudzień / 13 styczeń – zakończenie uroczystości Bożego Narodzenia – św. męczennicy Melanii Rzymianki, 2010, „cerkiew.net.pl”, http://www.cerkiew.net.pl/Wiadomosci/wiadomoscjedna.php?rss=tak&polaczenie=wiad_1263402386 (21.04.2015).
- Albert K., 2004, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, Kęty.
- Bohom A., 2002, *Weneckie widowiska karnawałowe w maskach*, „Konteksty”, nr 3–4.
- Brzozowska A., Szerenos K., b.d., *Tradycje mniejszości białoruskiej: „Szczodry wieczór”*, https://web.archive.org/web/20080618235831/http://www.bialystok.edu.pl/cen/archiwum/aspekty/aspekty_5_19_2003/art08.htm (1.04.2016)

- Huizinga J., 1985, *Homo ludens: zabawa jako źródło kultury*, Warszawa.
- Kalendarz gregoriański, b.d., *wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Kalendarz_gregoriański (15.04.2015).
- Klimaszewska J., 1981, *Doroczne obrzędy ludowe*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.), *Etnografia Polski: przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław.
- Kościół greckokatolicki wspomina dziś (12 lutego) trzech wielkich Ojców Kościoła, b.d., „cerkiew.net.pl”, http://www.cerkiew.net.pl/Wiadomosci/wiadomoscjedna.php?polaczenie=wiad_1297664783&cerkiew=cerkiew (21.04.2015).
- Kotowicz-Borowy I., 2009, *Przegląd Przebierańców Zapustnych – Mazowieckie Zapusty*, w: Krystyna Piątkowska (red.), *Świat na opak*, Włocławek.
- Małanka, czyli noworoczna hulanka, 2010, „ukraincy.wm.pl”, <http://ukraincy.wm.pl/268,Malanka-czyli-noworoczna-hulanka.html> (7.05.2015).
- Małanka: ukraińska noworoczna hulanka, 2008, „serpent.pl”, <http://koka.serpent.pl/malanka/> (7.05.2015).
- Mielicka H., 2006, *Antropologia świąt i świętowania*, Kielce.
- Ogrodowska B., 2004, *Polskie obrzędy i zwyczaje doroczne*, Warszawa.
- Sylwester I, b.d., *wikipedia*, http://pl.wikipedia.org/wiki/Sylwester_I (15.04.2015).
- Sylwester juliański – trzynaste dni później, 2010, „Kurier poranny”, 11 stycznia, <http://www.poranny.pl/wiadomosci/hajnowka/art/5278006,sylwester-julianski-trzynascie-dni-pozniej,id,t.html> (21.04.2015).
- Sylwester: wielkie zamieszanie i dwanaście winogron, 2013, „wiara.pl”, 30 grudnia, <http://liturgia.wiara.pl/doc/419441.Sylwester-Wielkie-zamieszanie-i-dwanascie-winogron> (21.04.2015).
- Zapusty, b.d., *Encyklopedia WIEM*, <http://portalwiedzy.onet.pl/33972,,,,zapusty,haslo.html> (21.04.2015).

Malanka as an example of common tradition in multicultural East-Central Europe: integrative and culture-initiating functions of this rite

Summary

Malanka is one of the oldest wintertime rites that is preserved among people of the Orthodox Church. Its roots take from ancient agrarian traditions and revelry customs. In this respect, Malanka is similar to the custom which survived in the Catholic culture named *przebierańcy zapustni* (carnival masqueraders). It refers to medieval carnival masqueraders, wearing human, beast and monster costumes.

Malanka starts with the New Year's Eve, which in the Julian calendar falls on 13 January – the feast day of St. Melania. This is the source the rite takes its name from. In the Gregorian calendar the New Year's Eve falls on 31 December, which is the feast of St. Sylvester.

Colorful groups mainly of young males dressed up as bears tied with a straw rope, beggars, devils, angels, Gypsies, monsters, doctors, newlyweds, soldiers, Jews, Turks etc., visit households and bless them. They wish farmers rich harvests and successful breeding in the New Year, expecting gifts. They dance, sing, perform pranks, play various musical instruments. Dressed up groups visit houses also at the end of the carnival period – from the Fat Thursday to the Ash Wednesday.

Malanka traditions are still alive among Orthodox people, including in the west of Ukraine. For a few years now, every 13 January Chernivtsi has celebrated a big feast called "Perebieria – Malanka Fest". It is attended by groups from around Bukovina, and since this 2015, also from other regions of Romania, as well as Bulgaria and Belarus. Bukovinian Malanka stands for being registered by the UNESCO in its List of Intangible Heritage of Humanity.

The Ukrainian-Romanian borderland – especially Krasne, which is inhabited mainly by people of Romanian origin – has preserved the rich traditions of this spectacle. In Poland, traditions of Malanka are preserved mainly in regions inhabited by people of Ukrainian or Belarusian origin, e.g. in Olsztyn, Kętrzyn, Czeremcha, Wrocław. However, these celebrations are losing their traditional character, becoming somewhat of a common amusement that is true to the popular saying: "the Orthodox Malanka – a New Year's carousel". As is often the case in multicultural societies, young people nowadays celebrate both Malanka and the Gregorian New Year's Eve (Sylvester's feast).

Keywords:

Malanka, carnival, *homo ludens*.

Słowa kluczowe:

małanka, karnawał, *homo ludens*.



Małanka w Krasnem 2010
(fot. Irena Kotowicz-Borowy)

Олександр Кожолянко

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
G_kogolianko@ukr.net

Весільна (сватання) і календарна (Різдво) обрядовість українців, румунів і поляків Буковини

Wedding (matchmaking) and calendar (Christmas) rituals of Ukrainians, Romanians and Poles in Bukovina

Сватання українців, румунів і поляків Буковини

В українських селах Буковини, де все життя було підпорядковане землеробській праці, сватання зазвичай відбувалося у вільний від польових робіт час. Наприклад, зручно це було робити на М'ясниці, а також від Паски до Трійці. Або сватались на свято Покрови. Зі сватами до дівчини найчастіше йшов і сам хлопець. Сватання було певним дійством, зі своїм сценарієм, що різнився майже в кожній місцевості Буковини. Воно починалося з того, що свати вирушали в родину дівчини, аби засватати її за свого парубка...

Заручини нерідко називали «малим весіллям», оскільки цей обряд за структурою нагадував справжнє весілля. Якраз заручини приводили згоду на шлюб у законну силу. Після старостів-заручин не можна було вже передумати й відмовитися. Якщо таке й траплялося, то винна сторона повинна компенсувати матеріальні і моральні збитки. На заручини приходили, окрім самого хлопця, його батьки та родичі. І, звичайно, свати, заходячи з хлібом до хати, як і на сватанні, просилися до хазяїнів переночувати. Урешті-решт їм це дозволялося, і всі входили й сідали до столу – завбачлива господиня вже давно його накрила.

Після заручин відбувалося вагоме дійство – перший посад молодих на покуті, найсвятішому місці в домі. Перед цим, коли молодих виводили на посад, старший староста брав накритий рушником хліб, клав на нього руку дівчини, а зверху – руку хлопця і перев'язував їх рушниками. А потім наречена перев'язувала старостів рушниками, а всі присутні отримували від неї хустку

або сорочки. Усе це вона брала зі скрині, тож усі могли пересвідчитися, якою майстринею є наречена.

Після пов'язання та посаду батьки благословляли молодих. Відбувалося це найчастіше таким чином: вони сідали на лаву, застелену кожухом, і старший сват підводив молодих за хустку. Він ішов попереду, тримаючи один її кінець, а молоді – позаду, тримаючи два інші. Молоді тричі вклонялися батькові та матері, і ті благословляли їх, а потім батьки дівчини частували гостей.

Заручини проходили весело, з чарками, піснями та музиками. Співали різних пісень, серед яких були й пісні про заручини:

А Марусі на заручинах
Все ружовий квіт;
Її батенько, її рідненький
Не може наглядати.
Ой пора його, моя доненько...
Як ти мені, мила,
Своїм личеньком, своїм рум'яним
Увесь посаг закрасила.

Тепер дівчина і хлопець вважалися офіційною парою, яка стала на законний шлях одруження. Пройти залишалося їм ще немало, проте шлях той був веселий і цікавий. З цього дня кожна людина, яка не знала про заручини, могла здогадатися про них за зовнішнім виглядом дівчини й хлопця, адже молодим давали певні атрибути на знак того, що вони заручені. Так, хлопець отримував квіточку барвінку, а дівчині вплітали в косу червону квітку. В українців Буковини на цей випадок були поширені вінки із барвінку, їх мастили медом і вкривали позолотою. Такий красивий «царський» вінок дівчина одягала один раз у житті – на заручини. Вона не знімала його до шлюбу, навіть спала в ньому. У народі вважали, що коли вінок пропаде, то не буде щастя в подружньому житті. До весілля залишалися лічені дні. Дівчина напередодні весілля просила своїх подруг:

Вийте, дівоньки, собі й мені,
Собі з рути-м'яти,
Мені звийте з барвіночку.

Сватання у **румунів** Буковини вважалося початком весільної обрядовості. Як правило, обряд відбувався в суботу ввечері. Приходив молодий з родичами (тато й мама, брати й сестри) та староста, який був родичем молодого, авторитетною і поважною людиною села. Староста повинен був розповісти молодим про сімейні традиції, їх права і обов'язки. Староста весілля і його дружина були свідками (вінчальними батьками) під час вінчання молодих у церкві та прийняття ними громадського шлюбу, здійснювали обрядове керівництво весіллям [Кожолянко 2001: 301].

На сватання молодий приносив із собою невеликий цінний подарунок для молодої та квіти. В окремих гірських селах, де проживали румуни, у ХІХ ст. існував звичай, за яким майбутній наречений йшов у старости зі своїми батьками або одним із родичів. При позитивному вирішенні справи він повинен був залишити заставу, яка складалася з певної суми грошей (від 5 до 100 гульденів), жіночих чобіт та салби – шийно-нагрудної жіночої прикраси з давніх золотих або срібних монет. Ця заставка не залишалась у домі нареченої, а передавалась сусідам або родичам, тобто у треті руки. У випадку відмови хлопця від одруження, заставка переходила у власність дівчини, а якщо весілля відбувалось, то її повертали нареченому. Часто і батьки дівчини повинні були внести певну коштовну заставу, яка переходила до хлопця в разі відмови від одруження з боку дівчини після згоди під час обряду старост [Vo Catargi 1899: 130].

Доречно зазначити, що така форма сватання є відмінною від сватання в українців Буковини, де не передбачалось матеріальної відповідальності за відмову хлопця від одруження. Можна навести зафіксовану етнографічною експедицією Чернівецького університету домовленість про весілля в румунському селі Велика Буда, що розташоване у передгір'ї Буковини.

Діалог розпочинає староста:

– Чому ми зібрались у цій хаті?

Батько молодого або молодої відповідає:

– Щоб дізнатись, чи ці молоді (показує на них рукою) вирішили вступити в шлюб.

Далі староста запитує:

– Що нам скаже з цього приводу майбутній молодий?

Молодий встає і каже:

– Шановні майбутні свекри, я добровільно переступив поріг вашої хати, щоб просити руки вашої дочки (називає її ім'я). Я думаю, що вона буде достойною мені для життя і я для неї [*Матеріали...* 1994: 5–8].

Якщо родичі дівчини згодні видати заміж свою доньку за цього хлопця, то вони відповідають, що погоджуються на це. Потім староста запитує, що дівчина скаже з цього приводу. Та встає і дякує спочатку гостям, які прийшли на «слово», і промовляє, що згідна вийти заміж (називає ім'я). Потім староста питає, чи люблять вони одне одного, чи будуть вірні взаємно до кінця життя? У відповідь обоє кажуть: «Так».

У цей же вечір визначають час проведення весілля, коло весільних гостей, обговорюють майнові питання майбутньої сім'ї.

Така форма звертання старостів і відповідь родичів дівчини на пропозицію одруження також є відмінною від сватання українців, в яких переважно мова старостів ведеться у жартівливій формі про полювання, слід лисиці чи куниці, який привів мисливців до цієї хати, а вже потім дають зрозуміти, що вони прийшли сватати дівчину.

Дещо відмінним від польського, українського було і запрошення гостей на весілля. В українських селах запрошували на весілля наречена з двома дружками та група хлопців-родичів нареченого – друзів.

У румунських селах Буковини мав місце звичай, коли ходили запрошувати батько молодого і молодої, а також весільний свідок-староста. Зміст запрошення був таким:

Просимо вас взяти участь у весіллі наших дітей (наших фінів). У такий-то час, такої родини.

У **поляків** Буковини весільна обрядовість починається зі знайомства молодих людей. Хлопець, *парубок*, наважується на перші відвідини в домі своєї обраниці. Якщо батьки дівчини мають якісь застереження щодо його батьків, хлопця і дальшого знайомства, тоді кажуть до нього: «наша дівка не на виданні» або «не маємо для тебе дівки». У такий спосіб ще до сватання дається зрозуміти, що весілля не відбудеться. Якщо немає жодних застережень, то, мабуть, весілля відбудеться, і потрібно готуватися дівчині та її батькам до «слова». Звичайно, молоді спочатку домовляються про весілля, а вже потім повідомляють батьків. Хлопець ознайомлює батьків дівчини зі своїми намірами, і коли хотів би прийти зі своїми батьками *на слово*, щоб домовитися про термін весілля і його приготування.

У XIX ст. батьки хлопця і дівчини самі вирішували питання одруження, самі домовлялися про час *слова* ‘заручин’. Було не прийнято в суспільстві запитувати молодих, чи вони подобаються один одному. Не поодинокими були випадки, коли дівчина вперше бачила свого судженого *на слові*, відповідно, вона повинна була підкоритися домовленості батьків.

Особливістю весільної обрядовості поляків було те, що *на слово* хлопець приходив з двома свідками – поважними у громаді людьми. При застеленому столі домовлялися про термін весілля і визначали, хто буде головними весільними батьками-розпорядниками, обговорювалися всі справи організаційні (хто буде кухарити, кого брати в музики і ін.).

Якщо домовленість досягнута, то на стіл приносять страви, горілку, вино і пригощають гостей. Обов’язково повинні даватись заповіді до костела. Ксьондз виголошує тричі після служби в неділю про майбутнє весілля, а вже на четверту неділю відбувається шлюб. Це робиться служителем костелу для того, щоб усі знали про весілля і якщо хтось має заперечення, то повинен його висловити. Запрошують на весілля дружки, які подають чарку горілки (*погарок*) і шматок колача, яким запрошені заїдають випиту горілку. Запрошують від імені дівчини і хлопця, які незабаром поберуться.

В українців, наприклад, дружки запрошують спочатку від батьків наречених, весільних батьків, від молодих, а потім від себе особисто на весілля.

Дружки у поляків Нижніх Петрівців в Сторожинецькому районі повинні перед весіллям приготувати весільні палиці, які служать їм до кінця весілля.

Палиця повинна бути знизу тонша, доверху товща, і верх заокруглений (подібно до гуцульського келефа), прикрашена шкіряним пояском і прибрана зеленню мірти. При запрошенні (як правило, дружбу запрошують до хати) дружба знімає шапку, яка повинна бути в одній руці, а у другій – палиця. Дружба виголошує такі слова (польською мовою):

Moi mili miliuǳkowie, nie miejcie nas na zabawie
Kazali nam zwaǳ, swadziebny ojciec, swadziebna mać,
Młody pan, młoda pani na krasne wiesiele,
Na miliutkie posiedzenie, oni Was prosili,
My Was prosimy, prichodcie jak Wasza łaska,
Do młodej na polednie, do młodego na wieczór [Krasowska 2002: 82].

Запрошені на весілля повинні обдарувати дружбу певною кількістю грошей (*вигулогоу*), за отримані гроші купляють дружкам весільний букет *кіску*¹.

Різдво українців

Відзначають поляки² Буковини і прихід Нового року, а також свято Трьох Королів (7 січня). Українці Буковини дещо відмінно від поляків святкують Різдво, хоча загальний сценарій християнського Різдва подібний.

Різдвяні свята в українців Буковини були в числі найбільших річних свят. Їх чекали завжди з особливим піднесенням, радістю, надією. З радістю, бо попереду три свята (Різдво-Коляда, Новий рік, Водохрещення), з надією на успішне господарювання в наступному році, що Бог почує молитви людини і зробить її життя щасливим. За давніми віруваннями, сам Бог-Сонце сходить тоді з небес, щоб оглянути нашу землю, зігріти її, дати життєдайну силу. Не випадково в одній з колядок є таке звернення до Бога:

Поможи, Боже, мирно ся діждати,
Та й щоб на рік веселіше заколядувати [Селезінка 1991, 3].

Староукраїнське свято Різдва-Коляди виникло ще з давніх часів, за декілька тисяч років перед народженням Христа. Стародавнє населення території України як частина індоєвропейської гілки народів мало звичаєвість та вірування, багато в чому подібні іншим народам, зокрема шумерам, грекам, римлянам. Християнська церква довго прагнула підкорити народи, які мали етнічну язичницьку віру своєму впливу. Вона пристосувала-

¹ Весільний обряд та інші обряди поляків села Нижні Петрівці описані у книзі Гелени Красовської [Krasowska 2002].

² Різдвяні обряди поляків описує Гелена Красовська в своїй монографії [див. Krasowska 2002: 68–75].

ся до язичницького народного календаря і, використавши дохристиянську культово-релігійну ідеологію, повернула більшість народних свят у своє русло [ДАЧО ф. 320, спр. 1728: 15, 58, 133, 134–138]. Так різдвяна ідеологія стародавніх українців увійшла в символіку та обряди Різдва Христового на теренах Буковини [Кожолянко 2002: 86].

Прикладом може бути поєднання свят Різдва Христового зі староукраїнським святом Корочуна-Коляди на українських теренах після введення християнства. Народ довгі століття дотримувався вірності старій релігії. З плином часу староукраїнські й християнські свята поєднувалися між собою, взаємно доповнювалися. Як засвідчують архівні матеріали, ще у XIX ст. повсюдно на Буковині язичницькі вірування були настільки поширеними, що адміністрація і консисторія докладали великих зусиль до заборони [ДАЧО ф. 29, оп. 1, спр. 1103] або хоча б зменшення значення в житті буковинців давньої язичницької віри. Свято Корочун є свідченням глибокої культурної дійсності не лише вірувань, світогляду давніх українців, а й культурних, політичних та економічних зв'язків і взаємин з іншими народами.

Різдво – це давнє українське свято, воно святкується багатьма народами та релігіями світу на всіх континентах, починаючи з глибини віків. Звичайно, кожний народ вкладає в це свято свій зміст, форму та ідею. Зміст язичницького (народного) Різдва полягав у народженні немовляти-Сонця з голови Лади, народженні Місяця (Василя) на Щедрий вечір та народженні богині води Дани на Йордан. Для християн свято Різдва символізує прихід Господа і здійснення пророцтва Святого Письма – Старого Завіту.

Господар до Різдва готував житньо-пшеничний сніп-Дідух та сіно для підстеляння на Святу вечерю. Для господині головним було приготування дванадцяти пісних страв на Святвечір. Хата мала бути чистою, прибраною, обігрітою і затишною. Вілія – переддень свята, а точніше, його початок. Вранці господиня приступає до праці, запалює вогонь, готує дванадцять пісних страв. Ю. Федькович, характеризуючи різдвяне свято українців-гуцулів, відзначав:

І святкували той празник дуже весело і торжественно, світили світло, укривали стіл, клали на стіл убрані колачі, мід і солодку кутю з маком (куке-амоні звалися у древніх єгиптян пшеничні книші), на покутю ставили убраний сніп пшениці, робили годи, гостилися [Федькович 1905: 606].

У гуцулів варену пшеницю з медом називали «дзьобавкою».

Кутю варили до кожного з трьох основних зимових свят окремо, відповідно, вона мала і свої назви: Багата (на Різдво), Щедра (на Новий рік), Голодна (на Водохреща). Щодо походження назв Свята, Тайна, Багата вечеря, то відповідь можна шукати в анімістичному світогляді давніх українців. Вони вірили, що в цей день, на Вілію, Бог-Сонце посилає перші промені тепла-

світла до весни. У цю Різдвяну ніч невидимо сходить з промінням сонця Бог багатства, допомоги й порятунку. А сходить він таємно й несе з собою урожай, багатство. У цей вечір і ніч він освячує, оглядає все на землі.

Готувалися такі страви: книші, біб, квасоля, капуста, затертий олією та пшоном, горох, борщ пісний з рибою та грибами, риба смажена, риба охолоджена, вареники з вишнями, сливами, млинці (до борщу), каша гречана та пшоняна, пироги пісні з капустою, сливами, грушами тощо. Українці Буковини варений біб вважали однією з найповажніших після куті страв Святої вечері. Біб господиня клала на стіл як першу страву і, як засвідчують спостереження етнографів, і українців-гуцулів існувало прислів'я: «Перша вечеря – це біб» [Сосенко 1994: 93].

На сіно, розстелене під столом, кладеться миска з жевріючим вогнем, де куриться ладан, а поруч – леміш від плуга, сокира [ЧКМ 40518–26257: 5]. Помітну роль в обрядах Святвечора відігравало залізо як захисний засіб проти злих сил. Існував звичай застромлювання коси за лаву: «аби мерці не прийшли, бо мертвий боїться заліза». Одним із важливих елементів підготовчого характеру, що передував святвечірній трапезі, був обхід двору. Господар і господиня зі святковою вечерєю (хліб, мак, мед) обходять двір, біля стайні висипаючи мак, щоб «відьми, його визбируючи, не підступились до худоби». Початком Святої вечері є перша вечірня зірка, що зійшла на небі. Християнським різдвяним обрядом ця зірка визнана за символ новоявленої в ніч Різдва Ісуса Христа «звізди».

Після обіду на Вілію, ближче до вечора ходять колядувати малі діти з торбинками на плечах, у яку складали дарунки. Приходячи на подвір'я перед вікно, діти запитували: «Чи можна колядувати?», «Кому колядувати?», «Дозволяєте колядувати?». Отримавши ствердну відповідь: «Просимо колядувати!» або «Колядуйте», діти починали колядувати:

Ой у полі, край дороги, там господар оре поле.
Ой дай Боже! Оре поле, засіває,
Сивих биків поганяє. Ой дай Боже!
До них мило промовляє. Ой дай Боже!
Оріть, оріть, дорогенькі,
Будуть гарні врожаєньки. Ой дай Боже!
На щастя, на здоров'я, з Колядою!

На початку ХХ ст. все більше на Буковині поширюються дитячі колядки, до яких заохочували церковники, управителі села, поміщики:

Нова радість стала, яка не бувала.
Звізда ясна над вертепом тепер засіяла.
Де Христос родився, з Діви воплотився,
Як людина пеленами, убого повився [ЧОМНАП].

Господарі із задоволенням приймали дітей-колядників, бо з давнини вважалося, що своїми колядками діти (особливо хлопчики) магічно можуть вплинути на певні явища природи, і те, про що вони колядували, збудеться в наступному році.

На Святу вечерю всі члени родини повинні бути вдома. «Боже боронидесь заночувати у цю ніч – цілий рік будеш блукати по світі манівцями» [*Матеріали...* 2001: 3]. Адже, за українським звичаєм, для людини велике нещастя жити далеко від рідних, але найбільше – не поспіти на Багату вечерю. Це повір'я збереглося до наших днів, напевно, з часів, коли люди ще жили родовим устроєм – патріархальною родиною.

Стіл на Святу вечерю застеляється скатертиною тільки тоді, коли було почищено всі його кінці, аби «не простелити духи»; покладено часник по чотирьох кутках, які мають оберігати вечерю від злих духів. Відома традиція засівати насіння льону чи конопель по кутках житла. Часник є символом місяця, його зубці нагадують серп місяця-молодика, а лікувальні якості цієї рослини підказували людям, що в ній криється потаємна сила, яка йде від місяця. А місяць вважали джерелом творчої енергії земного світу [Сосенко 1994: 132].

Перш ніж розпочати вечеряти, запалювали свічку, що була зроблена з воску домашньої пасіки господаря. При відсутності пасіки свічку купували у сільських пасічників або у крамницях. Мусить горіти тільки воскова свічка, тому що віск – продукт важкої праці бджоли, а бджола – символ людини. Під час Святої вечері з-за столу ніхто не міг встати, окрім господині, бо не здійснились би побажання і надії очікуваного. Коли на Святий вечір п'ють напої, то перед питтям повну чарку перехиляють так, щоб напою трохи вилилось. Це є певне пожертвування Верховному Божеству. А оскільки проливають напій на землю, то можна припустити, що це є також жертва богам землі. Вечеряють повільно, урочисто. Закінчивши вечеряти, першим встає батько. Усі дякують Богові й духам за добро і за вечерю, а діти дякують ще й батькам. Після вечері миски з їжею не прибирали зі столу, оскільки пізніше мали прийти духи померлих вечеряти.

По всій Буковині (від Дністра і до Карпат) після Святої вечері діти несуть вечерю дідусеві, бабусі, а також бідним та німечним людям. Ця вечеря складалась, як правило, з головних ритуальних страв. Приймаючи страви, господарі, в свою чергу, передавали такі ж страви зі свого столу. Такий же обряд зафіксовано в українських селах південної частини Буковини, які нині розташовані у Румунії – Негостина і Велика Маріцея.

Такий обмін стравами Святої вечері й Різдва символізував спорідненість двох сімей, яка в часи родового побуту мала неабияке значення. «Нести вечерю» – це значить шанувати старійшину роду, ділити надію, добро, багатство.

На Різдво до обіду вся сім'я знову сідала за стіл обідати «сімейну вечерю». Цей звичай є символом єдності, об'єднання роду. Однією з характерних рис сімейно-родової вечері є те, що в цей день не має бути згадування кривд чи сварок. Коляда з колядниками є характерною й обов'язковою частиною різдвяного святкування. Саме коляди й визначають ритуальний, релігійний та ідейний зміст цього свята. Про те, що Коляда була етапом в обрядовості українців, можна знайти матеріал у найдавнішій їх писемній пам'ятці – «Велесовій книзі», де є такі слова: «Славимо Дажбога, і буде він, наш покровитель, заступником од Коляди до Коляди» [Лозко 2002: 198].

У перший день Різдва розпочиналася Коляда – святкові обходи і маскування, що супроводжувалися поздоровленнями й побажаннями, висловленими у формі спеціальних величальних пісень-колядок. Колядки складають багатющу спадщину предків. Це слов'янська творчість, в якій досить яскраво відбита слов'янська історія раннього періоду.

Таким чином, в українців, румунів і поляків Буковини, поряд з існуванням спільних весільних і календарних обрядів, відмічені і значні відмінності.

Бібліографія

- Лозко Г., 2002, *Велесова книга: Волховник*, Київ.
 Кожолянюк Г., 2001, *Етнографія Буковини*, т. 2, Чернівці.
 Кожолянюк О., 2002, *Дослідження календарної обрядовості українців етнографами української діаспори*, «Наукові записки Тернопільського державного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка, серія: Історія», вип. 5.
Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича, 1994, 2001, Чернівці.
 Селезінка В., *Радуйся земле*, «Час», № 1, 5 січня.
 Сосенко К., 1994, *Різдво-Коляда і Щедрий Вечір*, Київ.
 Федькович О. Ю., 1905, *Писання Осипа Юрія Федьковича*, Львів.

- Krasowska H., 2002, *Bukowina: mała ojczyzna – Pietrowce Dolne*, Pruszków.
 Von Catargi G., 1899 *Die Bukowina: eine allgemaine Heimatkunde*, Czernowitz.

Архівні матеріали

- ДАЧО – Державний архів Чернівецької області, фонд 3, спр. 2610, С. 5; фонд 29, спр. 44, 1103; фонд 320, спр. 15, 58, 133, 134–138, 149, 1728.
 МЕЕ ЧНУ, 1994, 2001 – *Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету ім. Юрія Федьковича*, Етнографічний музей Чернівецького національного університету.
 ЧКМ – Чернівецький краєзнавчий музей, 40518 – III – 26257, С. 5.
 ЧОМНАП – *Звіт про експедицію в с. Веренчанка Заставнівського району*, Чернівецький обласний музей народної архітектури та побуту, НФ. 01-03.

Wedding (matchmaking) and calendar (Christmas) rituals of Ukrainians, Romanians and Poles in Bukovina

Summary

The article presents information of interest to ethnographers researching the winter calendar rituals of Ukrainians, Romanians, and Poles: the incidence of winter calendar rituals with pre-Christian characteristics in different zones and ethnic groups of Bukovina (Ukrainians, Wallach-Romanians, Dukhobors, Poles); the particularities of the winter calendar rituals of a given ethnic group in different localities; symbols and symbolic objects used in winter calendar rituals; the origins of winter calendar rituals and of the names of specific holidays or customs.

An important part of winter calendar rituals among Polish descendants in Bukovyna is the act of carrying around *palazhnychky*, or “Christmas trees”. Young men with *palazhnychky* appear early in the morning on 24 December. The most important part of the Christmas holidays among Bukovinians of Polish ancestry is the Holy Supper. As is the case with the ethnic Ukrainians and Romanians of the region, the Holy Supper is to consist of 12 meatless dishes. Wheat with nuts and poppy seeds is an essential dish, followed by fish, mushrooms, plums, peas, and other foods. Across Bukovina (from the Dnister to the Carpathians), children bring supper to their grandfathers and grandmothers, as well as to the poor and disabled. Carolling – festive rounds, often in masks, accompanied by words of wishes expressed in the form of songs – began on the first day of Christmas.

The wedding rituals of ethnic Ukrainians, Romanians, and Poles of Bukovina were meant to affirm healthy societal morals, and to develop healthy views on family life and happiness. Particular to the wedding rituals in the villages of Bukovina inhabited by ethnic Romanians was a ritual, common in the 19th century, involving the future groom going to the bride’s home in the company of his parents or one of his relatives. He was to leave a pledge, which consisted of a certain amount of money, women’s boots, and a *salba* – a women’s neck garment made of ancient gold or silver coins.

Particular to the wedding rituals of Polish descendants was the young man going to the bride’s home for matchmaking in the company of respected community figures. If agreement was achieved, food, vodka, and wine were brought out and offered to the guests. It was essential for prior notices of the wedding to be given in church. The priest announced the news of the future wedding at the end of the service for three Sundays, and the wedding took place on the fourth.

Along with commonalities in the wedding and calendar rituals of ethnic Ukrainians, Romanians, and Poles of Bukovina, there are considerable differences.

Keywords:

wedding, matchmaking, Ukrainian, Romanians, Poles, morality, ritual dishes, witnesses.

Ключові слова:

весілля, сватання, українці, румуни, поляки, мораль, ритуальні страви, свідки.

Георгій Кожолянко

Чернівецький національний університет
імені Юрія Федьковича
G_kogolianko@ukr.net

Буковинське писанкарство кінця XX – початку XXI століття

Bukovinian Easter-egg-making in the late 20th and early 21st centuries

Традиція розписувати яйця започаткована в далекому минулому. Розмальовані яйця були символом весняного відродження. Ними заворожували врожай, приплід худоби, здоров'я людини, шанували покійників, вітали життєдайне весняне сонце.

У давнину писанки писали на гусячих, качах, журавлиних і курячих яйцях. Оскільки птах є вісником весни, вісником життєдайного сонця, то через яйця він ніс людям радість пробудження природи, радість життя. Яйце уже в давні часи стало символом Сонця-Весни. Яйце було амулетом, через який людина прагнула повернути до себе добрі сили і відвернути злі.

Оскільки писанці надавалася така важлива функція, як завороження й умилювання, то і її виготовлення було обставлено рядом ритуалів. Писати можна було лише в певний час доби і при відсутності спостерігачів. При писанні вимовлялися слова-замовляння, які мали надати писанці чудодійних властивостей.

На Буковині писанки писали протягом 40 днів посту, але писанкарськими вважалися два тижні перед Великоднем [*Писанка...* 1994: 4].

Дослідники нарахували понад сто символічних малюнків на писанках, і кожен малюнок мав своє магічно-символічне значення [Килимник 1965: 193]. Навіть фарби теж мали певне символічне значення.

Великодні писанки можна поділити на декілька груп за виконаними на них узорами: символічні, рослинні, тваринні, з мотивами господарського життя, християнсько-релігійні (від часу впровадження християнства й особливо з кінця XIX ст.).

У другій половині XX ст. на буковинських писанках з'явилися мистецькі композиції, в яких відображаються інтимно-побутові сцени життя, полювання, випас худоби та ін. [*Писанка...* 1994: 5].

На Буковині за способом виконання зустрічалися писанки воскової техніки виконання (нанесення воску на яйце кисткою (гисткою, кирсткою), мальованки (розмальовані щіточкою різнокольоровими фарбами), шкрябанки (пофарбоване яйце в один колір «прошкрябують» гострим предметом, виводячи різні узори), вільне фарбування різнокольоровими фарбами (сухі фарби різних кольорів розмішують, накладають на яйце і зверху на фарбу ллють трохи води, яка розчиняє фарби і тягне лінії різних кольорів від одного краю яйця до іншого). Останній спосіб виготовлення писанок з'явився вперше у 80-х рр. XX ст. у с. Топорівці, розташованому у Прутсько-Дністровському межиріччі.

Особливо красивими і неповторними є гуцульські писанки. На писанках, виготовлених у Буковинських Карпатах, переважає геометричний орнамент. У різних візерунках відтворюються образи сонця, зірок, поля, блискавки тощо. Рослинні мотиви тут зустрічалися дуже рідко. В орнаментатії писанок 30–50-х рр. XX ст. став відчутним вплив вишивальних узорів, що продовжується і донині. У сучасному гуцульському писанкарстві значна частина писанок тематично відтворює природу – усі чотири пори року, а особливо весну з її яскравою зеленню і розмаїттям квітів. Зображуються гілки дерев, польові квіти, гірські пейзажі.

Серед майстрів-писанкарів Буковинської Гуцульщини виділяються своїм неповторним мистецтвом воскового розпису Ганна Вережак з Яблуниці, Параска Лахман з Конятина, Василина Фрей, Марія Григоряк з Мариничів, Марія Господарюк з Розтік, Василина Сумаряк з Усть-Путилі, Наталія Скидан з Селятина, Мелана Пилипко, Євдокія Том'юк з Довгопілля, Євдокія Нестор з Малого Дихтинця, Аксинія Чокан з Тораків та багато інших.

Кожна писанкарка виконувала щорічно до свята Великодня від кількох десятків до кількох сотень писанок. Так, наприклад, М. Огородюк зазначає, що бували роки, коли згадувана вже А. Чокан з с. Тораки «до Великодня писала по 500 яєць. І що характерно – писанки не повторювали одна одну» [*Писанка...* 1994: 42].

Колорит мариничівських писанок червоняво-жовтий, переважно на чорному фоні. Головні лінії – білі. Переважає червоний, іноді вкраплюється незначна частина рожевого, голубого чи яскраво-зеленого кольору. Колір тут відіграє важливу роль як ефектний засіб емоціонального впливу. Писанкарки приділяють велику увагу врівноваженню кольорових плям на зображуваних предметах, орнаментах, квітках. Але це врівноваження зводиться не тільки до рівної «вагомості» розташування кольорових плям у композиції, саме розміщення кольорів у межах зображення робить таке, при якому жодна з частин не здається перевантаженою кольором, який би заважав сприйняттю писанки в цілому. Колорит мариничівських писанок досить стійкий, він зберігається протягом століть. У 80–90-х рр. XX ст. поширилось застосування зеленого й блакитного кольорів, що збагатило мистецьку палітру мариничівських жінок-писанкарок.

Особливої майстерності досягли дихтинські майстрині у виконанні зооморфних мотивів. Цей вид орнаменту переважає тут над рослинними візерунками. У трактуванні образів тварин у другій половині XX століття помітне намагання передати рухи оленів, коней та птахів [Ільницький 1998: 5]; інколи навіть традиційній композиції з конем чи оленем біля дерева писанкарки надають пейзажно-сюжетного забарвлення.

Протягом останнього століття колорит путильських писанок зазнав певних змін. На початку століття активно поширилося поєднання жовтого та червоного кольорів на глибокому червоному фоні. У 50–80-ті роки жовті і червоні кольори часто влаштовуються на чорному тлі. Щодо зеленого кольору, то він вживається епізодично.

Що стосується самої орнаменталії, то на вижницьких писанках часто зустрічаються геометричні мотиви: квадратики, трикутники, часом смечечки або гілочки, та обов'язковим ще є безконечник, який здавна був властивий українським писанкам [Маруняк 1995: 5]. Безконечник уособлює вічне буття, тобто вічно буде кінь бігати, смечеки зеленітимуть, а родина, що святкує, буде вічно жити в зелених Карпатах.

Писанки не дуже віддаленого від Дихтинця села Плоска мають більш спрощений орнаментальний декор, що проявляється як в елементах орнаментальних мотивів, так і в композиційній будові візерунків. Переважають поясно-полюсні композиції з простими ромбічними укладами екваторіальних поясів і розетками та розбивка на два бічних поля з різними варіантами хрестових мотивів.

Часто колорит гуцульських писанок будується на співставленні жовтих та зелених кольорів на жовтому або коричневому полі. Досить рідко ці основні кольори доповнюють червона та фіолетова фарби [Гуцульщина... 1987: 427].

У сучасному писанкарстві с. Конятин помітні впливи сусідніх сіл Стебні та Довгопілля Верховинського району Івано-Франківської області – колорит жовтих, червоних або оранжевих кольорів на чорному фоні. Інтенсивніше, ніж у XIX ст., застосовується використання рослинних мотивів. Тенденція підбору кольорів у написанні писанок перегукується з кольорами народних костюмів цих сіл. Так, у Конятині в традиційному народному одязі переважають яскраві кольори, а в с. Дихтинці в одязі спостерігається збіднення кольору, тому писанки дещо темніших тонів. Подібні залежності орнаменталії одягу і писанок спостерігаються і в інших районах Гуцульщини [Онищук 1985: 69].

Писанки відомого центру народної творчості с. Підзахаричі, що розкинулось під горами у виході річки Черемошу на передгір'я, мають переважно геометричну орнаменталію. Простоті побудов орнаментальних мотивів відповідає і невігадливості композиційних розподілів писанок на бічні поля. Поширені різні варіанти хрестоподібних мотивів, трикутники, зірки, кільця. У сучасному восковому розписі досить часто домінуючими мотивами стають зооморфні образи: оленя, птаха, риби. При цьому олені зображу-

ються парами по чотири або по вісім. Овальні чи прямокутні поля з досить експресивними зображеннями тварин отримують обрамлення багаторядної геометричної орнаментатії. Колорит писанок початку ХХІ ст. має жовто-білі кольори з локальними плямами зеленого і фіолетового. Всі ці кольори виступають на коричнево-вишневому фоні. Колористика сучасних писанок доповнюється ще й червоним кольором. Відомі писанкарі цього села: Бойчук Ганна, Бойчук Василина, Касіян Марія.

Вишуканістю форм геометричної орнаментатії виділяються писанки с. Усть-Путила, що знаходиться в місці злиття Білого й Чорного Черемошів. Окреслені виразним білим контуром, присутні мотиви ускладнених хрестоподібних побудов різноманітних трикутників-зубців, геометричних розеток-зірок, дзвіночків. Колористика будується на співставленні жовтих і білих кольорів на коричневому чи теракотовому фоні. В орнаментатії писанок 60-х років ХХ ст. поширюються впливи вишивальних узорів. Ця тенденція характерна і для творчості сучасних майстрів. Серед них особливо виділяється П. Тодосійчук з Дихтинця. Її писанки вражають яскравістю колориту й витонченою майстерністю в побудові композицій та орнаментальних мотивів. У розписах цієї майстрині найбільше проявляється традиційна для села кольорова гама.

У писанках с. Черногузи, що розташоване перед першим карпатським хребтом, переважають мотиви хреста на бічних полях. Інколи це хрестики простої будови з центральним ромбом і бічними трикутниками, частіше це ускладнена комбінація прямого хреста з косим. Поширені різноманітні розетки, більші за розмірами мають назву «ружки», менші – «зірки». Рослинна орнаментика представлена типовими мотивами: «смерічка» та «фасольки». Колорит вирішений у жовто-білих фарбах з локальним введенням зелених плям. Фон витримано в бордових або чорних кольорах. В останньому варіанті чорний колір пом'якшують великі бордові плями «капанок».

В орнаментатії писанок с. Виженка поряд із традиційними геометричними мотивами, такими як складні ромбічні хрести та ромбічні рапорти з косими хрестиками, помітні впливи орнаментики Буковинського Підгір'я. Колористика писанок цього села витримана в жовто-білих та оранжево-білих барвах, які виступають на чорному тлі [Гуцульщина... 1987: 429].

Велика колекція писанок (близько 4 тисяч) зібрана в домашньому музеї М. Фірчука з с. Виженка. М. Фірчук, крім збиральницької роботи, відомий ще і як вправний писанкар. На початку 90-х рр. ХХ ст. ним була розроблена оригінальна технологія консервації писанок при допомозі клею ПВА та деревної стружки. Цей спосіб консервації писанок був запатентований і зараз широко використовується в музейній практиці консервування писанок [Матеріали... 1990: 2–8].

У другій половині ХХ ст. посилився інтерес до народного мистецтва. З цього часу починається новий етап у відновленні писанкарства. У Вижниці (Черні-

вещької обл.) навесні, перед великодніми святами, народні майстри продавали писанки на ярмарках. Так стихійно відродився писанковий промисел, проте він не поширився далі на Буковину і Прикарпаття [*Народне...* 1919: 54].

Своєрідним центром сучасного воскового розпису є с. Розтоки. Джерела орнаментальних форм у цьому осередку йдуть від давніх писанкових візерунків, наприклад, у творчості М. Господарюк. Це відчувається і в розміщенні орнаментального декору, і в золотисто-червоних барвах, підсилених зеленим кольором, які виступають на темно-бордовому фоні. Уважне ставлення до орнаментальних форм у традиційних мотивах, таких, як «сорок клинців», «безконечник» та у новіших стрічкових поясах. Подібні орнаментальні мотиви зустрічаються і в інших районах України [*Свята...* 1971: 42]. Поряд із геометричними формами вводяться у декор зооморфні мотиви «риби», «метелики» тощо.

У писанках с. Дихтинець поряд із ширшою манерою виконання розпису зустрічаємо і каліграфічно тонкі розписи, побудовані на ритмічному співставленні стрічок, укладених із краткованих трикутників і ромбів, при домінуючих мотивах складного прямого хреста та «вітрячка». Такі писанки писалися в Україні у кінці XIX ст. Колорит стриманий, у наборі жовто-оранжевих та білих кольорів на чорно-бордовому тлі. У сучасних писанках гама кольорів ширша.

Більш традиційні орнаментальні форми характерні для писанок с. Банилів-Підгірний. Тут поширені композиції з трикутників, класичний мотив «сорок клинців», мотив «очка», побудований зі складної комбінації трикутників. Різнокольорові трикутні клинці отримують несподівану назву «огірочки». Колорит вирішений в оранжево-білих кольорах на бордовому фоні. Переважно такі кольори писали поляки, які у цьому селі складають значний процент населення.

Ще у XIX – першій половині XX ст. на Буковині великодні писанки виготовляли за допомогою природних барвників. Для фарбування яєць використовували відвари яблуневої та дубової кори, вільхових гілок, лушпиння цибулі, кропиви, квіти мальви, сажу тощо.

На Буковинській Гуцульщині найбільш поширеною була червона фарба, яка означала радість життя, любов, надію на одруження для молодих. Жовта фарба – це сонце, зорі і місяць, а господареві урожай, тепло, продовження роду. Зелена – весна, воскресіння природи, багатство рослинного і тваринного світу. Поєднання червоного кольору з білим означає пошану до духів предків, духів природи, подяку їм за охорону від злих сил. Чорний з білим колір – жалоба, повага до духів. Жовто-бронзова фарба означає Матір-Землю, її щедроту стосовно людини. Поєднання кількох фарб (чотирьох-п'яти) означає родинне щастя, мир, любов.

Молодь і люди старшого віку в давні часи йшли до священного гаю, де піснями, танцями-хороводами славили життєдайне сонце, котили по землі

писанки і галунки (яйця, пофарбовані в один колір), закликаючи весну для людей, тварин і майбутнього врожаю.

Писанкою дівчата намагалися заворожити хлопців, а господарі – урожай, приплід худоби, здоров'я всій сім'ї. Писанкою вітали весняне сонце, з писанкою навесні виганяли перший раз худобу на пасовисько, нею віддавали пошану покійникам як на цвинтарі, так і при даруванні дітям, вважаючи, що діти є втіленням духів дідів-прадідів. Шкаралупу з писанки кидали на дах хати, на город та на воду з магичною метою.

Серед праць із писанкарства на початку XXI ст. можна назвати ілюстроване монографічне дослідження *Писанки Українських Карпат* [Соломченко 2004: 238]. Вивчаючи автентичні матеріали, О. Г. Соломченко простежив історичний розвиток писанки, розповів про звичаї та обряди, пов'язані з писанками, про майстрів писанкового розпису Українських Карпат та писанкарство діаспори.

Що зображували на писанках жінки, які їх виготовляли?

Через писанки передавалась певна життєва, «закодована» інформація за допомогою знаків і символів, яким надавалась магична надприродна сила. Серед символів, які наносились на писанки, найчастіше були: гачковий хрест-свастика, колесо, сонце, хрест, колоски, граблі, гілка, листочки, безконечник, півень, кінь, олень, риба та ін. Щодо самих писанкарських символів, то, на думку етнографів, вони могли мати таке значення:

- *Гачковий хрест-свастика* – символ сонця, знак святого вогню, охоронний знак від нечистих сил. Такий знак на теренах України відомий ще з часів Трипілля, його можна побачити на посуді трипільців.
- *Хрест* – знак чотирьох сторін світу, чотирьох пір року, символ Всесвіту, знак прискорення події.
- *Трикутник* – символ безсмертя, чоловічої та материнської сили, символ вогню.
- *Дерево життя* – символ безперервної Природи, Космосу, символ добра і довір'я. З цим символом пов'язаний і знак тризуб.
- *Зоря* – знак неба, знак сонця.
- *Колесо* – знак поєднання спокою з силою напруги.
- *Безконечник* – символ «нитки життя», вічності змін пір року та руху сонця на небі.
- *Колосся* – символ врожаю.
- *Зображення коня* символізує бога сонця Хорса, який возить по небу свого батька – Сонце.
- *Волове око* – знак заклинання, який охороняє все живе в лісах, на луках, опікує і домашню худобу.

До певної міри писанка стала символом, етнічною міткою українців. Це підтверджує, зокрема, спорудження пам'ятника-писанки у густо населеній

українцями околиці міста Вегривіль (Канада), серед яких значну частку становлять буковинці. Тут у середині 70-х рр. XX ст. споруджено найбільшу писанку у світі. Досить цікавою є історія спорудження цього пам'ятника.

У 1974 р. на відзначення століття Канадської кінної поліції вирішили спорудити у м. Вегривіль (провінція Альберта) пам'ятник. Міській управі було запропоновано декілька проектів: статую вершника Кінної поліції, золотий кленовий листок, канадського гусака, статую селянина в кожусі та ін. Нарешті, за пропозицією члена міської управи, буковинця-емігранта Миколи Мельничука з буковинської Заставнівщини, зупинились на проекті пам'ятника українській писанці.

У книжці *Писанка на Путильщині*, виданій у 1994 р. в Путилі, автор статті *Писанка, писанка – чар віковичної краси* О. Грималюк вказує, що автором пам'ятника писанці у Канаді є якийсь інженер С. Цимбалюк з Буковини. Насправді ж авторство пам'ятника належить усій міській управі м. Вегривіля, а виконував інженерне проектування доктор-архітектор Р. Реш. Уряд провінції Альберта виділив на цю справу 15 тисяч доларів, а місцеве об'єднання бізнесменів додало ще таку ж суму. Тобто на спорудження пам'ятника було зібрано 30 тисяч доларів.

Досить непростим виявилось питання проектування пам'ятника. Декілька місцевих архітекторів змушені були відмовитися від пропозиції розробити проектну документацію: головна проблема полягала в тому, що форма яйця не піддається математичним розрахункам.

Погодився виконати цю роботу професор комп'ютерних наук Р. Реш з американського містечка Юта. Як пізніше зізнався Реш, він погодився на цей проект, бо думав, що справа буде легкою, адже йому доводилося виконувати досить складні завдання. Зокрема, для американської міжпланетної дослідної компанії НАСА він створив проект міжзоряних станцій. Йому ж належить проект складної споруди міжпланетної станції в добре відомому голлівудському фільмі «Стар трек». Разом із двома помічниками при допомозі комп'ютера Реш працював над проектом 6 місяців. Найскладнішою була проблема форми і розмірів пластинок, якими буде покриватись каркас пам'ятника.

За проектом Реша каркас яйця було покрито 2208 пластинками – рівносторонніми трикутниками та 524 зірками шестигранної форми. Кахлі-пластинки було виготовлено з анодного алюмінію, і важили вони разом 1 тис. кг. Вся споруда важила 2500 кг.

Проблема виявилася й у фарбуванні кахлів-пластинок. Українці бажали, щоб на писанці були різні кольори: від червоного до зеленого, і щоб вони не вигоряли на сонці. За наполяганням Реша, було прийнято рішення фарбувати пластинки в золотий, срібний і чорний кольори, які витримують сонячні промені щонайменше 50 років.

Українська писанка дала назву одному з найбільших у Північній Америці українських фестивалів. Щорічно в цьому канадському місті на початку

серпня відбувається триденний український фестиваль «Вегривільська писанка», який збирає більше десяти тисяч учасників і гостей з різних країн світу.

Тридцять років стоїть українська писанка пам'ятником на околиці міста над ставком при центральній дорозі. Відвідують це місце і туристи, і місцеві жителі. Була біля пам'ятника і королева Англії Єлизавета, відвідували його і прем'єри та генерал-губернатори Канади, почесні гості з різних країн світу. Можливо, думали вони тоді: що то за диво-народ українці, які славляться великою працелюбністю та ще й мають таку багату звичаєвість і обрядовість, яка частково відбита в цьому пам'ятнику-писанці?

У місті Коломия, що знаходиться в Українському Прикарпатті, в кінці 90-х рр. XX ст. зроблена спроба увіковічнити писанку в архітектурну споруду – будівлю музею «Писанка» традиційної культури Гуцульщини. Із залізобетону, скла і цегли збудовано фасадну частину будинку у вигляді писанки. Простір між трьома кільцевими рядами вікон на будівлі-писанці розмальовано геометричним орнаментом (трикутники, ромби) коричнево-золотистими кольорами.

Бібліографія

Гуцульщина: історико-етнографічне дослідження, 1987, Київ.

Ільницький А., 1998, *Писанка – історія нашого життя*, «Освіта України», 15 квітня.

Килимник С., 1965, *Український рік*, т. 3, Вінніпег – Торонто.

Маруняк В., 1995, *Писанка – послання від попередніх поколінь*, «Чернівці», 21 квітня.

Матеріали етнографічної експедиції Чернівецького національного університету, 1990, т. 3, Чернівці.

Народне мистецтво Галичини й Буковини, 1919, Київ.

Онищук О., 1985, *Символіка української писанки*, Торонто.

Писанка на Путильщині, 1994, Путила.

Свята та обряди Радянської України, 1971, Київ.

Соломченко О., 2004, *Писанки Українських Карпат*, Ужгород.

Bukovinian Easter-egg-making in the late 20th and early 21st centuries

Summary

Common in Bukovina were Easter eggs (*pysanky*) of the wax method of preparation (applying wax using a *kystka* (*gystka*, *kyrstka*)) as well as *maliovanky* (decorated by applying multi-coloured paint with a brush), *shkriabanky* (whereby a dyed egg was scratched with a sharp object to create various patterns), and *pysanky* coloured using a free form method (whereby dry paint of different colours was mixed and applied to the top of an egg; a bit of water was then poured ovetop, which dissolved the paint and drew multi-coloured lines from one end of the egg to the other). The latter method of *pysanky*-making first appeared in the 1980s in the village of Toporiytsi in the Prut-Dnister area.

Particularly beautiful are *pysanky* of the Hutsul region in the Carpathians. *Pysanky* made in the Hutsul region of Bukovina are predominantly of geometric design. Their different patterns incorporate images of the sun, stars, fields, lightning, and so on. Plant motifs were uncommon in this region. In the 1930s–1950s, the influence of embroidery patterns grew, and it remains significant to this day. In contemporary Hutsul *pysanky*-making, an important theme is nature – the four seasons, especially spring with its bright foliage and variety of flowers. Tree branches, wild flowers, and mountain landscapes are also depicted.

Standing out among the *pysanky* artists of the Hutsul region of Bukovina for their wax decorative technique are: Hanna Verezhak from Yablunytsia, Paraska Lakhman from Koniatyn, Vasylyna Frei and Maria Hryhoriak from Marynychy, Maria Hospodariuk from Rostoky, Vasylyna Sumariak from Ust-Putyla, Natalia Skydan from Seliatyn, Melana Pylypko and Yevdokiya Tomyuk from Dovhopillia, Yevdokiya Nestor from Malyy Dykhtynets, and Aksynia Chokan from Toraky.

Today, the centre of wax *pysanky*-making is the village of Roztoky. The ornamental patterns applied here derive from ancient *pysanky* motifs, found, for instance, in the work of M. Hospodariuk. Particular attention is paid to traditional ornamental motifs, such as “forty wedges”, “infinity”, as well as newer designs.

Ornamental patterns are typical of *pysanky* from the village of Banyliv-Pidhirnyi. Common compositions include triangles, the classic motif of “forty wedges”, and the “eyes” motif, which consists of multiple triangles. Multi-coloured triangle-shaped wedges bear the somewhat unusual name “little cucumbers”. Local characteristics are reflected in orange-white tones set against a burgundy background. This colour scheme was predominant among Polish descendants in this village.

Keywords:

Easter egg, monument, ornament, design, symbolism, Christianity.

Ключові слова:

писанка, пам’ятник, орнамент, дизайн, символіка, християнство.

5.

**INNI WŚRÓD SWOICH:
LITERATURA I SZTUKA**

**AT HOME AMONG OTHERS:
LITERATURE AND ART**

Luzian Geier

Bukowina-Institut an der Universität Augsburg

luziangeier@rkschg.de

Die Czernowitzer Brüder Righetti im Großen Krieg

The Chernivtsi brothers Righetti in the Great War

Ottilio fiel als Leutnant mit 20 an der italienischen Front, der Marineoffizier Riccardo wurde geschätzter Ingenieur und Maler [Ein Gedenkblatt von Luzian Geier].

Riccardo Guido Righetti, geboren in Czernowitz am 29. Juni 1895, gestorben am 16. Januar 1981 in Schwäbisch Gmünd, 85 Jahre alt.

Ottilio Arnaldo Righetti, geboren in Czernowitz am 5. April 1897, gefallen an Allerheiligen 1917 bei Latisana als Leutnant, 20 Jahre alt, ein „Erzwinger“ des Erfolgs der 12. Isonzo-Schlacht, des „Großen Sieges in der friaulischen Ebene“, bei der etwa 60 000 Italiener die Waffen streckten (siehe Heeresberichte).

Ottilio Arnaldo Righetti (1897 – 1917)

Der unterschiedliche Lebenslauf der beiden Brüder wurde nach dem Abitur vom „Großen Krieg“ entschieden. Was hier nachfolgend über Familie und Schule für den älteren Bruder Riccardo festgehalten ist, trifft auch für den jüngeren Ottilio (Tilli gerufen) zu bis zum Ausbruch des Krieges bzw. zur Musterung der beiden jungen Männer. Beide wurden 1915 eingezogen, der ältere zur Marine, wo er alle Schiffsgattungen erproben musste, vom Schulschiff bis zum U-Boot, und trotzdem glücklicherweise überlebte; der jüngere Einjährig-Freiwillige kam zur Truppe, bewährte sich und kämpfte wohl sehr tapfer, denn er brachte es schnell bis zum Leutnant. An der Italienfront ist er bei einem großen, tagelangen Gemetzel zwischen mehreren Divisionen am 1. November 1917 gefallen. Die damaligen Heeresberichte, sowohl der deutschen, wie auch der österreichisch-ungarischen Heeresleitung, stehen im Originaltext auch im Internet zu „Schlacht bei Latisana“. Ob ihm möglicherweise entfernte Verwandte aus den Reihen der

vielen Geschwister des Urgroßvaters aus Italien als „Feinde“ gegenüber standen, könnte möglich gewesen sein. Jedenfalls hatte damit sein junges, vielleicht etwas verwegenes Leben sinnlos ein Ende genommen. Geblieben sind uns heute etliche Skizzen des malenden jugendlichen Bruders aus dem Jahre 1913, angefertigt in den gemeinsamen Ferien im italienischen Barcola, einem auch heute bekannten und beliebten Vorort der norditalienischen Stadt Triest, der sich entlang der Küste des Golfs von Triest erstreckt.

Ganz anders, erfolgreich, abwechslungsreich und weltläufig verlief das lange Leben (85 Jahre) des älteren Bruders, dem das Schicksal gütig war. Oder war sein Verhalten im Krieg ein anderes? Wer kann es wissen?

Somit steht der Erfolgreiche und als Maler aus der Bukowina bekannte Riccardo bedingt im Mittelpunkt dieses Gedenkvortrags.

Riccardo Guido Righetti (1895 – 1981)

Der spätere Künstler wurde am 29. Juni 1895 in Czernowitz, der Hauptstadt des Kronlandes Bukowina, geboren. Er hat sich immer als Österreicher bzw. Deutscher empfunden, vor allem aber als Bukowiner, trotz des ausgesprochen italienischen Namens und der ihm bestens bekannten Herkunft der Vorfahren. Tatsächlich stammte die Familie Righetti aus Italien; der Urgroßvater, Giacomo Giovanni Righetti, wurde 1778 in Pallanza am oberitalienischen Lago Maggiore geboren, geht aus einem kurzgefassten Lebenslauf von Riccardo Righetti hervor, den er am 3. Juni 1975 in Schwäbisch Gmünd niedergeschrieben hatte. Giacomo, er hatte noch fünf Brüder und eine Schwester Maria Regina, war Sprachlehrer, Zinnschmied und Bildhauer. Das unverkennbare künstlerische Talent hat Riccardo Righetti vielleicht von diesem Urgroßvater geerbt, der als junger Mann um 1810 in das galizische Lemberg auswanderte und hier eine Familie gründete. Am 5. Juli 1813 schloss er in Lemberg (heute Lviv/Ukraine) mit Theresia Wenzel (geb. 1791) den Bund der Ehe. Etwa zehn Jahre später, um 1820, wurde die Familie Righetti in Czernowitz ansässig. Vier Jungen entstammten der Ehe, der erste Sohn Anton Nikolaus war 1816 in Lemberg geboren, die drei nachfolgenden in Czernowitz (Johann August 1823, Peter und Paul, Zwillinge, am 26. Oktober 1830). Die Stammfamilie der Brüder Righetti, denen hier gedacht werden soll, lebte bis 1906 in der Bukowina, Jahr, in dem diese Familie – es ist die Linie nach dem einen Zwillingsohn Paul und dessen polnischen Ehefrau Josefa Duszowska, geboren 1831 im galizisch-bukowinischen Grenzstädtchen Zaleszyczky, Eheschließung 1856 in Sereth – nach Triest (damals noch zur Doppelmonarchie gehörend) übersiedelte. Die Schulferien verbrachte der junge Riccardo beispielsweise schon früher meist bei den Anverwandten in Triest, das damals der größte Militär- und Handelshafen der österreichischen Monarchie und auch beliebter

Kurort war. Der evangelische Riccardo Righetti mit katholischem Vater besuchte die deutsche evangelische Schule in Czernowitz bis zum Abitur (1914).

Die Paul-Josefa-Righetti-Linie war verbreitet, weil ihr sechs Kinder entstammten, drei Jungen (Anton Eugen, Titus und Ernst) und drei Mädchen. Vier der Geschwister gelangten mit Familien nach Triest, zwei starben in Czernowitz: Anton Eugen, der Vater der hier genannten Teilnehmer am Ersten Weltkrieg (1856–1920), und seine Schwester Paula (1871–1901). Die Familien waren recht mobil, denn der vorhin genannte Erstgeborene Anton Eugen Righetti war zum Unterschied von den jüngeren Geschwistern nicht in Zaleszczyki oder Czernowitz geboren, sondern 1856 in Radautz. Geheiratet hat er am 12. September 1893 in Czernowitz Eleonore Therese Würfel (1872–1900, evangelischen Glaubens). Um vorweg die genealogische Präsentation zu beschließen, kann festgestellt werden, dass diese männliche Linie mit den beiden Brüdern Riccardo und Ottilio Arnaldo ausstirbt. Die beiden Ehen des Diplomingenieurs Riccardo blieben kinderlos, der ledige Ottilio (3. April 1897 in Czernowitz, gefallen als Leutnant am 1. November 1917 bei Latisana, Stadt in der heutigen norditalienischen Provinz Udine) wurde eines der vielen Opfer des Ersten Weltkrieges.

Bereits in der Kindheit verspürte Riccardo Righetti einen inneren künstlerischen Drang zum bildhaften Gestalten, ein Drang, der sich in der Schulzeit aus Czernowitz eindeutig bemerkbar machte. Aus dieser Zeit haben sich erste zeichnerische Versuche erhalten, die ein unleugbares Rohtalent ausweisen (beispielsweise aus den Schulferien 1913). So war es nur natürlich, dass Riccardo Righetti beabsichtigte, entweder in Wien oder München ein Kunststudium zu beginnen. Es kam aber anders. 1914 inskribierte er an der Technischen Hochschule in Wien. Im darauffolgenden Herbst musste er dieses Studium unterbrechen und seinen Waffendienst antreten. Er wird Seeoffizier in der k. u. k. Kriegsmarine, aus der er 1918 als Fregattenleutnant ehrenvoll entlassen wurde. Anschließend bewarb er sich bei der rumänischen Handelsmarine und befuhr die Donau, das Schwarze Meer und das Mittelmeer als Navigationsoffizier bis 1922. Er kam in dieser Zeit sogar bis nach England.

Für den jungen Techniker und angehenden Maler Riccardo Guido Righetti aus Czernowitz war der Kampfeinsatz bei der österreichischen Kriegsmarine auch Gelegenheit, sich zeichnerisch bzw. künstlerisch zu betätigen. Aus den Kriegsjahren sind einige technische und kriegstechnische Zeichnungen erhalten, aber auch Detail-Ansichten aus besuchten Ortschaften. So eine Zeichnung mit blauer Tinte, die in Verbindung mit der ersten Einschiffung steht vom Schulschiff S.M.S. Spalato im Hafen Pola 1916 auf den Schnellkreuzer S.M.S. Admiral Spaun im Juli 1916, ebenfalls in Pola. Der junge Offizier leistete seinen Dienst bis März 1917 auf diesem Kriegsschiff. Danach erfolgte gleich anschließend seine zweite Einschiffung in Pola, und zwar auf das größere Schlachtschiff S.M.S. Tegetthof. Noch vor Kriegsende wurde Righetti als 2. Offizier auf das Torpedoboot S. M. T6.71 versetzt. Auch dazu gibt es eine Zeichnung. Diese dritte Einschiffung

dauerte bis Allerheiligen 1918. Anschließend wurde der Fregattenleutnant von der rumänischen Marine eingezogen und kam auf der Donau auf dem Monitor „Lahovari“ von August bis Dezember 1919 zum militärischen Übungs-Einsatz. Selbst wechselte Righetti danach zur rumänischen Hochsee-Handelsmarine. Bis 1922 fuhr er für diese als Navigationsoffizier zur See, vorwiegend im Mittelmeerraum. Die Seefahrt gab er im Herbst 1922 auf, um sein kriegsbedingt abgebrochenes Studium an der Technischen Hochschule zu beenden.

Vom Herbst 1922 bis Sommer 1926 besuchte Righetti die Technische Hochschule in Berlin-Charlottenburg. Er beendete sein Maschinenbaustudium als Diplom-Ingenieur und war anschließend in der deutschen Industrie beschäftigt (bis 1945 Betriebsleiter bei Osram und Telefunken in Berlin). Nach Kriegsende wechselte er zur Zweigstelle dieser Gesellschaft nach Ulm. 1949 zog er nach Schwäbisch Gmünd, wo er zwei Jahre Betriebsleiter in der Glühlampenfabrik Südlicht GmbH war. Zwischen 1951 und 1961 war er Planungs- und Wirtschaftlichkeitssingenieur im US-Instandsetzungswerk in Schwäbisch Gmünd. 1961 trat er in den wohlverdienten Ruhestand, leitete als Rentner jahrelang die Kunstschule in Schwäbisch Gmünd und unternahm längere Reisen, deren Eindrücke in seinen Zeichnungen und Gemälden künstlerischen Ausdruck und persönliche Wiedergabe fanden, so im Ausstellungskatalog, der uns zu Righetti zur Verfügung steht.

Am 7. Januar 1981 malte Riccardo Righetti die letzten Pinselstriche an seinem Aquarell der Gmünder Johannes-Kirche, teilte seine Frau in einem Brief mit. Während das Bild trocknete, wollte er mit seiner Gattin Margarete einen Brief zum nahegelegenen Postamt bringen. Auf dem vereisten Gehsteig vor seinem Haus stürzte er unglücklich und brach sich den Oberschenkel mehrfach. Trotz Operation konnte er nicht mehr gerettet werden. Riccardo Righetti starb am 16. Januar 1981 an den Folgen dieses Sturzes.

Riccardo Righetti malte Zeit seines Lebens aus purer Passion, ist mehrfach nachzulesen. Er war ein Freizeitkünstler ohne akademische Fachausbildung. „Aus seinem Werk spricht das wahre, angeborene Talent“, schrieb Dr. Armbruster im einzigen Ausstellungskatalog zu Righetti. In Czernowitz, Wien, Berlin, Ulm und in Schwäbisch Gmünd hat er jede Gelegenheit genützt, sich an Kunstschulen oder bei namhaften Künstlern selbst weiterzubilden und zu vervollkommen. Er persönlich bezeichnet die Impressionisten und Expressionisten als seine Vorbilder, von deren Einfluss hingegen sehr wenig in seinem Werk zu erkennen ist. Riccardo Righetti beherrscht nahezu alle Mal- und Zeichnungstechniken, mit denen künstlerisch gemalt, gedruckt, graphisch gearbeitet werden kann, auch wenn in seiner Jugendzeit die Feder- und Kohlezeichnungen vorrangig gepflegt wurden und er erst später die Vorliebe für das Aquarell in einer erstaunlich großen Anzahl von Werken bekundete. Entsprechend der Vielfalt der Techniken ist diejenige der thematischen Eindrücke, die er mit Tusche, Kreide, Kohle, Aquarell, Tempera, Öl einfängt. Anfangs stammten die Themen aus seiner Familie und seiner Heimatstadt Czernowitz, die er aber bald zu vergessen scheint, um sie erst nach rund 60 Jahren wieder zu

entdecken (siehe Katalog, Titelabbildung!). Seine Kriegserlebnisse und Seefahrten lieferten ihm Vorlagen für seine Hafenansichten (Beispiele alter Hafen von Dubrovnik, Istanbul – Partie am Goldenen Horn 1920), Schiffe, Boote, Küstenbilder. Sein berufliches Städteleben verführt ihn zum Thema „deutsche Altstadt“, ein Thema das er dann europäisiert infolge seiner Landreisen auch in Süd- und Südosteuropa. Ein besonders inniges künstlerisches Verhältnis entwickelt Riccardo Righetti zu Blumen, Stillleben, Porträts, Aktstudien. Sein Themenkreis kann unmöglich erschöpfend nachvollzogen werden; die Zusammenstellung der Ausstellungen in Schwäbisch Gmünd und Augsburg verfolgten gezielt, einen repräsentativen Querschnitt zu veranschaulichen zu seinen Techniken und häufigen Themen, wie Wasser, Architektur, Landschaften, Stilleben und Menschen natürlich.

Riccardo Righetti hat keinen ausgesprochen eigenen, persönlichen Stil entwickelt, schrieb Ausstellungskurator Dr. Armbruster zur Augsburger Expo. „Seine Ausführungen sind aber von meisterlicher Hand gezeichnet. Sein südländischer Erbanteil sowie seine fernöstliche aber mitteleuropäische Heimat geben ihm wie von selbst die Wahl der Farben vor; mit geradezu traditionellen Mitteln der Klassik und der Moderne (dies klingt zwar paradox, ist aber auf keinen Fall so!) und mit einer unverkennbaren meditativen Kraft schreitet er dann an seine malerischen Mitteilungen als Künstler, die in einer gegenständlichen, narrativen Sprache und Charakteristik den Betrachter unmittelbar erreichen.“ Righetti hat kein einziges abstraktes Werk gemalt; seine nur andeutungsweise eingestreute Symbolik erreicht er durch eine suggestive Führung des Pinsels, der Feder, Kreide oder Kohle und durch eine entsprechende Farbgebung. Um seine Arbeitsweise zu veranschaulichen, wurden auch etliche Entwürfe und Skizzen in die damaligen Ausstellungen in Gmünd (32 ausgewählte Exponate, siehe Gmünder Tagespost, Mittwoch, 11. Juni 1975, Seite 11) und Augsburg aufgenommen. Leider keine frühen Zeichnungen aus der Czernowitzer Zeit, aus der Bilder seines später gefallenen Bruders und des Vaters Anton stammen so wie eine interessante Tusche-Zeichnung aus der Zeit des Besuchs der VII. C-Klasse des Czernowitzer Realgymnasiums, betitelt „Jugendstil-Ornament gezeichnet in der Realschule in Czernowitz 1913“ (im Nachlass erhalten). Im Selbstbekenntnis aus dem Jahre 1975 erklärte er, in seiner Freizeit – auch im Kriegseinsatz – jede Gelegenheit genutzt zu haben, um zu Malen, sich „an Kunstschulen und bei Künstlern weiterzubilden (Wien, Berlin, Ulm und Gmünd).“

Der Anblick seiner Werke wirkt beruhigend und versöhnend auf den Betrachter, schrieb Dr. Adolf Armbruster im Vorwort zum Katalog. Keine Hektik, kein innerliches Aufwühlen verborgener Ängste und Sorgen, keine Verwirrung der Gefühle lösen sie aus, ist weiter im Katalog zu lesen. Sondern im Gegenteil. Nach einem besinnlichen Gang durch die Ausstellung ist man friedlicher, toleranter, lebensbejahender. Riccardo Righetti versteht es, vielen Bildern das gewisse Etwas jenes Homo Bucovinensis zu verleihen (Toleranz, Offenheit, Warmherzigkeit, Charme, Courtoisie, die Menschlichkeit aus dem ehemaligen östlichsten Kronland der Monarchie). Seine Farbfreudigkeit ist letzten Endes ein Ausdruck

der sonnigen Freude am künstlerischen Schaffen, hob Dr. Armbruster zur Ausstellung hervor. Selbst schrieb der Ingenieur-Maler 1975 in dem erwähnten Lebenslauf: „Meine Vorbilder waren die Impressionisten und die Expressionisten“.

Riccardo Righetti war nach eigenen Aussagen in mehreren Sammelkunstaussstellungen vertreten; dabei dürften etliche seiner Bilder auch von Privatsammlern oder durch öffentliche Sammlungen käuflich erworben worden sein. Eine erste Einzelausstellung veranstaltete die städtische Museumsbibliothek Schwäbisch Gmünd Mitte Juni 1975 im sogenannten „Prediger“. Aus Anlass seines 80. Geburtstages wurden im Lesesaal des „Prediger“ 32 Federzeichnungen, Aquarelle, Ölbilder, Kohle- und Kreidezeichnungen gezeigt, von denen einige in der Augsburger Ausstellung noch zu sehen waren. Der Rest der Gmünder Ausstellung (von der nur ein maschinengeschriebenes Verzeichnis vorliegt) ging in Sammlungen über. Eine Besprechung dieser Ausstellung brachte die „Gmünder Tagespost“ vom 11. Juni 1975 (auf Seite 11).

Zwei Jahre später gaben die Raimund-Friedrich-Kaindl-Gesellschaft e. V. Stuttgart und die Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen (Bukowina) e.V. die Czernowitzer Zeichnungen heraus: „Czernowitz wie es einmal war. Zeichnungen von Riccardo Righetti“, Vorwort: Prof. Dr. Herbert Mayer, zwei Seiten Text und 12 Seiten Abbildungen. Nach dem Tode des Künstlers schenkte seine Witwe Teile des Nachlasses der Kaindl-Gesellschaft und der Landsmannschaft. Frau Dr. med. Margarete Eufrosine Righetti, geb. Lorber, war ebenfalls eine gebürtige Czernowitzerin (29. Oktober 1903). Ihr gebührt besonderer Dank für die damalige Bereitstellung der nötigen Unterlagen, ohne die auch der Katalog nicht hätte zustande kommen können. In der Anerkennung der künstlerischen Verdienste Riccardo Righettis organisierte die Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen im Foyer des Bukowina-Instituts Augsburg 1990 eine erste Gesamtausstellung, zu der oben erwähnter Katalog erschien ist.

Anschließend an die Ausstellungen von Righetti und bald nach der Expo der Malerin Ute Fahse, ebenfalls aus der Bukowina stammend, im Augsburger Bukowina-Institut brachte der damalige Kulturreferent der Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen eine kleine Postkarten-Kunstmappe heraus, die neun Righetti-Reproduktionen enthielt („Buchenlanddeutsche Künstler“, Augsburg, ohne Jahr, um 1994, Redaktion Dr. Adolf Armbruster).

Zu Lebzeiten scheinen die Verbindungen zu den Verbänden der Buchenländer in Deutschland nicht besonders eng gewesen zu sein, den in der Zeitung des landsmannschaftlichen Vereins konnten wir 1981 keinen Nachruf finden.

Righettis in Ost und West

Die einführende Chronik zur Herkunft der Righettis aus dem italienischen Pallanza, wo sechs Halb-Geschwister (aus zweiter Ehe) des nach Lemberg ausgewanderten Giacomo Giovanni (geb. 1778 Pallanza – gest. 1839 Czernowitz) verblieben, und das Aussterben der hier vorgestellten Linie kann die Fragen auf-

werfen, wo die anderen Nachfahren des Giacomo in Südosteuropa hingekommen sind. Es ist, wie in vielen damaligen Beamten-, Musiker- oder Offiziersfamilien so, dass sich die Wurzeln und Zweige weit über Mitteleuropa hinaus verbreiteten. Es gilt nach den Nachfahren von vier Söhnen des Giacomo zu suchen, die im Habsburger Raum geboren wurden, wobei die Linie des Zwillings Paul (mit Josefa) weiter oben präsentiert wurde. Über den Zwillingsbruder Peter fehlen nähere Daten, er ist mit 27 in Wien verstorben.

Nachkommen wurden in mehreren Versuchen von Riccardo Righetti selbst ermittelt, so um 1938 in der Berliner Zeit, und dann 1964 in Gmünd. Es geht um Nachkommen der zwei älteren Brüdern der Peter-und-Paul-Zwillinge, Anton Nikolaus Laurent Righetti (1816 Lemberg – 1885 Czernowitz) und Johann August Righetti (1823 Czernowitz – 1889 Zaleszczyky).

Aus erster Ehe des älteren mit Antonie Beil aus Sereth stammten ein Sohn Anton Jakob (1838 Czernowitz – 1894 Wien) und zwei Töchter, Eufrosine und Cäsarine, die Ehe Antonie-Anton Nikolaus Laurentius war 1838 in Stanislaw geschlossen worden. Der einzige Sohn heiratete in Wien 1868 Marie Horak (1847–1905 Wien) aus Mährisch Tribau. In Wien wurden ihnen drei Kinder geboren, Tochter Valeria blieb unverheiratet, die beiden Ehen der zweiten Tochter, Aurelina (1884–1953 Wien), blieben kinderlos. Der Erstgeborene, Camillo (1874–1944 Wien), hatte nur eine Tochter, die als Sylvia Podhorska in Linz 1955 verstorben ist. Podhorsky-Nachfahren lebten bis in den 60er Jahren in Linz, der Righetti-Name ist auch hier verloren gegangen. Eufrosine hatte in Czernowitz 1864 den Berliner Otto Hildebrandt geheiratet, er starb im rumänischen Iasi 1892, sie 1918 in Memel/Klaipėda. Nachkommen lebten in Berlin, Iasi, Memel und Graz. Der Righetti-Namen ist somit jedoch auch auf dieser Linie ausgestorben.

Nach dem Tod der ersten Ehefrau Antonie mit nur 46 Jahren 1862 in Czernowitz, heiratete Anton Nikolaus Laurentius in Czernowitz ein Jahr später die viel jüngere Emiline Charlotte Grez (1833–1919 Lemberg), mit der er drei Kinder hatte. Die Erstgeborene, Cäsarine Laura (geb. 1864 in Czernowitz, Sterbejahr in Lemberg unbekannt), ehelichte 1889 den aus Lemberg stammenden Polen Wladyslaw Dworski (1853–1931 Lemberg). Ihre zwei Geschwister, Oskar Garibaldi und Riccardo, starben als Kinder bzw. Jugendliche in Czernowitz. Somit endet auch hier die männliche Righetti-Linie, die Dworski lebten in Lemberg und Gdingen/Gdynia, hatten aber direkt nur weibliche Nachfahren.

Ähnlich war es bei Johann August Righetti (1823–1889). Aus erster Ehe (Czernowitz 1847) mit der jung verstorbenen Eleonore von Milbacher (1823–1848) stammten keine Kinder, sie ist wohl im Kindbett verstorben. Aus der zweiten Ehe (Stanislaw 1849) mit Philipine Pokorna (1822 Tlumacz – 1910 Zaleszczyky) stammten sieben Kinder, zwei Jungen sind als Kleinkinder verstorben. Das älteste Mädchen namens Antonina, verheiratete Tchorzewski, hatte Nachkommen bis in unsere Zeit in Warschau, Krakau, Lemberg, Ostrow, Stanislaw, Gnesen, Posen und Stettin (hier die Familie Gomol). Die zweitälteste Tochter Olympia hatte in

zwei Ehen nur eine Tochter Zofja, womit auch diese Linie zu Ende war. Drittälteste Tochter war Maria (1862–1954 Lemberg), verheiratet ab 1892 mit Karol Baudisz aus Wadowice. Das Ehepaar hatte zwei Töchter, das zweite Kind starb siebenjährig, die Nachfahren der Erstgeborenen Zofja Baudiszowna (geb. 1895 in Lemberg, heiratet 1915 in Wien den Polen Czeslaw Frankiewicz aus Nadwórna) lebten in Minsk, Polnisch Ostrowa, Gnesen, Sosnowitz, Stettin (die Familie Nesterowicz-Frankiewicz), Krakau (Mag.-Ing. Witold Frankiewicz, geb. Krakau 1948, und seine Schwester Barbara Frankiewiczowna, geb. 1954 in Warschau).

Eine männliche Namensspur könnte noch durch den ältesten Sohn aus dieser zweiten Ehe zu finden sein: Wladyslaw Johann Righetti, geboren 1852 in Stanislaw und gestorben 1926 in Kolomea. Er hatte 1888 in Skobjatyn Anna Tyszkowska aus Kolomea geheiratet und einen Sohn Mieczyslaw Wladyslaw Jan Righetti (1888–1929 Kolomea). In Kolomea hatte dieser Julia Byczusk geheiratet und mit ihr zwei Jungen gezeugt. Über das Schicksal der Beiden konnte der malende Familienforscher die Endspuren nicht ermitteln, weil der älteste Sohn Victor Mieczyslaw Righetti am 20. Juli 1912 in Pittsburg geboren wurde, der jüngere Bruder Leslaw Franz Zbigniew dann am 21. Mai 1917 in Kolomea. Das waren die letzten männlichen Righetti-Nachfahren in Mitteleuropa.

Über mögliche entfernte heutige Anverwandte aus der Stammheimat Ungiasca-Pallanza (heute Ortsteil von Verbania) am Lago Maggiore ist uns von Riccardo Righetti nichts überliefert. Möglicherweise sind die Righettis somit „in die Ewigkeit eingegangen“.

Literatur und Quellen

- Ausstellung Riccardo Righetti, Anlässlich seines 80. Geburtstages im Lesesaal des Museums*, 1975, „Gmünder Tagespost“, Mittwoch, 11. Juni, S. 11 (mit einer Illustration: Federzeichnung *Istanbul* – Partie am Goldenen Horn vom 5. März 1920).
- Buchenlanddeutsche Künstler*, ohne Jahr, Redaktion Dr. Adolf Armbruster, hg. Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen (Bukowina) e. V., Augsburg (12 Postkarten, teils farbig: 9 von Righetti, 3 von Ute Fahse).
- Fotos und Reproduktionen aus dem Archiv der Zeitung der Buchenlanddeutschen „Der Südostdeutsche“, Augsburg, Alter Postweg 97a.
- Kurzgefaßter Lebenslauf*, 1975 (3. Juni), Schwäbisch Gmünd (Typoskript, maschinschriftlich nach seinem Tod 1981 ergänzt ohne Datum von seiner Witwe Margarete Righetti; vermutlich in Verbindung mit der Ausstellung in Augsburg).
- Mappe ohne Namen, 1913–1939, mit Zeichnungen (zum ursprünglichem Umfang lassen sich keine Schlüsse ziehen, hier das älteste Belegstück seiner Zeichenkunst als Realschüler der VII. C-Klasse in Czernowitz: Jugendstilornament in Czernowitz).
- Österreich-Ungarns letzter Krieg 1914–1918* (Schuber VII Beilagen, mit Anlagenheften und Karten).
- Righetti R., 1975 (Juni), *Bilderausstellung im Raum der Museumsbibliothek im II. Stock des Predigers*, Schwäbisch Gmünd (Typoskript-Durchschlag zur Gliederung der Ausstellung mit den 36 Bildtiteln, die dann nicht alle aufgenommen wurden; ersichtlich an den Häkchen).

- Righetti R., 1977, *Czernowitz, wie es einmal war: Zeichnungen von Riccardo Righetti* (Mappe mit Kopien von Zeichnungen), hg. Raimund Friedrich Kaindl-Gesellschaft & Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen (Bukowina) e. V., mit einem Vorwort von Prof. Dr. Herbert Mayer, 12 schwarz-weiß Zeichnungen, Stuttgart [Die großformatige Vorlagenmappe mit den 12 Fotokopien (schwarz-weiß) und einem beigegeklebten „Inhaltsverzeichnis mit Erläuterungen“ des Autors befindet sich (ohne Vorwort) im Archiv der Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen].
- Righetti R., 1990, *Katalog (der ausgestellten Werke) zur Expo in Augsburg 1990* (mit einem Vorwort von Dr. Adolf Armbruster), Augsburg: Verlag „Der Südostdeutsche“.
- Righetti R., 2012, *Die böhmisch-galizisch-bukowinische Familie Würfel. Aufgeschrieben von Riccardo Righetti (Aus dem Nachlass)*, „Der Südostdeutsche“, 20. Dezember, S. 6-7.
- Righetti R., ohne Jahr, *Die Geschichte der Familie Righetti* (nachträgliche Anmerkung mit Bleistift auf dem Mappendeckel: 1 für mich), mit neun Stamm- bzw. Ahnentafeln (ab etwa 1700 bis 1964).
- Satco E., 2004, *Riccardo Righetti*, in: *Enciclopedia Bucovinei*, Bd. 2, Suceava (Kurzbiographie ohne Quellenangaben).
- Schlachten des Weltkrieges. Reichsarchiv*, 1926, Bd. 12b: *Durchbruch am Isonzo II*, Berlin – Oldenburg (mit dem Kartenmaterial zu den Kämpfen über den Tagliamento bis zur Piave, Kapitel: „Latisanafrage“).

Anhang/Appendix:

SOD Nr. 12/20. Dezember 2012, S. 6 und 7, Aus dem Nachlass

**Die böhmisch-galizisch-bukowinische Familie Würfel
Aufgeschrieben von Riccardo Righetti¹**

Die Geschichte der *Familie Righetti*, an der ich seit etwa 40 Jahren mit Unterbrechungen gearbeitet habe, will ich nun mit meinem Lebenslauf und dem eines Bruders Attilio Righetti abschließen und einen Rückblick werfen auf unsere mütterliche Familie Würfel. Die Familie Würfel stammt aus dem nordöstlichen Teil Böhmens, aus dem deutschsprachigen Gebiet des Riesengebirges. Die Bevölkerung in diesem bergigen Waldland war arm, es gibt dort wenig Ackerfläche. Die Menschen lebten hier in den kleinen Orten und Dörfern meist von der Weberei.

Die guten böhmischen Tuche und Stoffe, die man dort herstellte, waren in der ganzen österreichisch-ungarischen Monarchie und dem Ausland bekannt und geschätzt. Die erste Urahne, die ich bei meiner Familienforschung ermitteln konnte, ist *Rosina Würfel aus Zwickau*. Ihr Sohn *Ignatz Würfel*, geboren 13.04.1802 in Zwickau, war Weber. Seine Frau war *Therese Fuchs*, geboren 26.12.1802 in Schluckenau in Böhmen. Sie haben am 12.11.1827 in Schluckenau geheiratet. Diese Angaben habe ich durch meine Anfragen von den Pfarrämtern schriftlich bekommen. Der Sohn dieses Ehepaares *Ignatz Würfel* ist mein Großvater. Er ist am 9.03.1836 in *Kleingrün* in Böhmen geboren, lernte in seiner Jugend Musik, Geige und Waldhorn, und hat auch als er zu Militär kam, bei der Regimentsmusik gedient. Wir wissen von seiner Jugend sehr wenig. Er kam wahrscheinlich mit seinem Regiment nach *Stryj in Galizien*, wo er in dem benachbarten *Dorf Brigidau* seine spätere Frau *Christine Köhler* kennen gelernt hat. Sie ist in Brigidau am 29.06.1831 als Tochter aus einer deutsch-evangelischen Bauernfamilie geboren. Brigidau ist im Jahre 1784 von deutschen Auswanderern aus der Pfalz, aus dem westdeutschen Rhein-Main-Gebiet, gegründet worden. Es hat sich zu einem der schönsten deutschen Dörfer in Galizien entwickelt. Ignatz und Christine haben etwa 1860 geheiratet und zogen vorerst nach Lemberg-Lwiw, wo ihr erstes Kind *Heinrich* am 24.10.1862 geboren wurde. Die Familie Würfel zog bald nach Czernowitz in der Bukowina um, wo weitere drei Kinder geboren wurden: am 3.01.1864 *Wilhelm*, am 24.12.1865 *Auguste* und am 4.10.1872 *Therese Eleonore*. Ignatz war in Czernowitz Musiklehrer und spielte auch im Orchester des Stadttheaters. Die Familie lebte in bescheidenen Verhältnissen, aber sie war sehr strebsam. Die Kinder lernten in der Schule sehr fleißig. Ihr Vater Ignatz war

¹ Der Text wurde uns freundlicherweise von Ewa Maria Magdalena Guski MA aus Düsseldorf, früher Olsztyn, zur Verfügung gestellt. Autor des Textes ist der damals schon bekannte Maler Riccardo Righetti. Titel und Zwischentitel stammen von der Redaktion der Zeitung „Der Südostdeutsche“.

in seinem Musikerberuf ziemlich angestrengt. Er war kränklich und starb am 3.08.1888 im Alter von 52 Jahren (Lungenemphysem als Berufskrankheit). Des Ehepaares ältester Sohn, mein **Onkel Heinrich Würfel**, hat die Ober-Realschule in Czernowitz absolviert, dann beim Militär beim Telegraferegiment in Korneuburg bei Wien gedient und hat seine Dienstzeit als Leutnant der Reserve beendet. Dann trat er in den Dienst des Telegrafenamts bei der Post in Czernowitz ein, wo er die Entwicklung der Telegraphie und Telephonietechnik in der Bukowina bis etwa 1927 als höchster technischer Beamter leitete. Sein letzter Grad war Oberbaurat. Onkel Heinrich hat etwa 1885–1890 geheiratet. Seine Frau **Emilia (Milka) geb. Rakowska von Trzywdar** stammte aus einer polnischen katholischen Familie. Sie war klein und zart, sehr intelligent und gebildet. Die Haussprache war deutsch und polnisch. **Tante Milka** beherrschte die französische Sprache auch perfekt. Die Familie wohnte gegenüber meiner Realschule und ich war als 12–13 Jahre alter Bub täglich bei der Familie. Die Tante war immer sehr lieb und hilfsbereit und hat ihren drei Mädchen und mir im Lernen der französischen Sprache sehr geholfen. Ich kannte die Mutter der **Tante Milka** und ihre Schwester (**Frau Geisler**) auch. Sie waren sehr gebildete Frauen, lebten in Stanislau und kamen öfter nach Czernowitz zum Besuch der Familie Würfel. Das Eheleben in der Familie war sehr harmonisch und glücklich, obwohl mein Onkel Heinrich Deutscher und evangelisch war, Tante Milka Polin und fromm katholisch. Sie war mit ihren drei Töchtern eine fleißige Kirchengängerin und besuchte viele Veranstaltungen der polnischen Gesellschaft. Der Onkel wieder war Mitglied der evangelischen Kirchenvertretung, Obmann im Deutschen Männergesangsverein und im deutschen Volksrat, als 1918 die Bukowina zu Rumänien kam. Er war auch Mitglied in der „**Schlaraffia**“ (siehe weiter dazu „**Schlaraffia Pruthana**“), ein 1859 in Prag gegründeter Verein zur Pflege der Geselligkeit. Die Familie hatte drei Töchter: **Helene (Hala)**, geb. 14.05.1891, **Emilie (Lala)**, geb. 4.02.1893, und **Ludwika (Ludka)**, geb. 16.04.1894. Es waren sehr liebe Mädchen, in der Schule sehr fleißig und strebsam. Die besuchten das Mädchenlyzeum in Czernowitz mit abgeschlossener Maturaprüfung. Hala, die Älteste, studierte an der Czernowitzer und Lemberger Universität Philosophie und Sprachen und wurde Gymnasiallehrerin. Alle drei Mädchen heirateten bald und fanden mit ihren Männern nach dem ersten Weltkrieg 1919–20 gute Stellen im neu gegründeten Polenstaat. Die Eltern der Mädchen, Onkel Heinrich und Tante Milka, blieben in Czernowitz. Sie zogen nach dem Tode der Tante Gusti am 16.08.1925 (Auguste, verehelichte Stuchly), der Schwester des Onkel Heinrich, in die Wohnung der Tante Gusti, um den Haushalt weiterzuführen und den alten verwitweten Onkel Josef Stuchly zu betreuen. Tante Milka war in den Jahren nach dem ersten Weltkrieg ziemlich kränklich und starb nach längerem Leiden am 17.10.1928. Nun bleiben die beiden Männer Onkel Heinrich Würfel und Josef Stuchly allein zurück. Es war eine glückliche Lösung, dass Onkel Heinrich 1929 noch einmal heiratete, eine verwitwete Lehrerin Helene. Sie war pensioniert und hatte in der kleinen Stadt

Sadagura bei Czernowitz ein Haus mit Gartengrundstück. Bei ihr fanden beide vereinsamten Männer wieder ein geordnetes Heim. Onkel Josef Stuchly starb aber schon bald, am 12.01.1931, im Alter von über 82 Jahren. Wenige Jahre darauf starb Onkel Heinrich am 24.07.1935, 73 Jahre alt. Die nach Polen umgezogenen drei Töchter haben sich dort in den folgenden Jahren gut eingelebt. **Hala** war Gymnasiallehrerin und hatte den Gymnasiallehrer-Kollegen **Josef Lesniak** aus Czernowitz geheiratet. Ich kannte ihn nur wenig. Er ist früh verstorben. Sie hatten keine Kinder.

Lala heiratete **Kazimierz Grabowski**. Ich habe ihn schon früh, als er noch Student an der Universität in Czernowitz war, kennen gelernt. Er war ein sehr feiner Mann, den ich hoch geschätzt habe und mit dem ich bis zum seinem Tode 1969 in Briefwechsel stand. Als er bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges 1939 von Ostgalizien, wo die Familie gewohnt hat, nach Rumänien geflüchtet war und es Lala mit ihrer Tochter Bozena unter großen Strapazen und Gefahren gelang, sich durch das von Russen beherrschte Gebiet nach Warschau durchzuschlagen, habe ich den Briefwechsel zwischen Kazyk und Lala während des Krieges über Deutschland vermittelt. Nach Beendigung des Zweiten Weltkrieges ist es mir gelungen, die Adresse der Familie zu erfahren und ich war glücklich, mit meinen drei Kusinen in Briefwechsel zu kommen.

Das Ehepaar Lala und Kazyk Grabowski hatte vier Kinder, drei Söhne **Zbigniew**, **Leszek**, und **Zygmunt** und eine Tochter **Bożena**. Ich habe die ältesten zwei Söhne als kleine Buben bei einem kurzen Besuch bei Grabowskis 1922 kennen gelernt. Heute sind die Söhne angesehene Männer mit Familien in Polen. Leider stand ich mit ihnen nie in Briefwechsel.

Ihr Tochter **Bożena** ist mit Stanislaw Pawlowski verheiratet. Das Ehepaar hat drei Kinder: **Teresa**, **Anna** und **Leszek**. Die Familie lebt jetzt in Wroclaw. Ich bin glücklich, dass Anna nach dem Tode unseres lieben Kazyk den Briefwechsel mit uns fortsetzt. Sie befindet sich gerade bei uns zu Besuch und wir freuen uns sehr, sie kennen gelernt zu haben und von ihr vieles über ihre Familie erfahren zu haben. **Ludka** heiratete einen früheren Tanzkollegen aus der Czernowitzer Studentenverbindung „Allemania“, **Wilhelm Pawlowski**, den ich aus seiner Studenzeit noch gut kannte. Er war Jurist, Dr. jur. und hatte, als das Ehepaar nach Polen ging, dort sehr gute Stellungen und lebte zuletzt in Danzig. Zu Beginn des Zweiten Weltkrieges wurde er von den deutschen Behörden verhaftet und von den Nationalsozialisten ermordet. Ludka lebte während des Krieges in Krakau und danach bei ihrem Sohn Walerian in Stettin. Walerian ist dort schon seit Jahren ein sehr geschätzter Musikdirigent. Er ist verheiratet mit Izabela geb. Ferenzy. Das Ehepaar ist kinderlos. Ludka war in ihren letzten Lebensjahren sehr kränzlich und starb am 26.08.1970 in Stettin.

Onkel Wilhelm Würfel

Der Onkel **Wilhelm Würfel**, geb. in Czernowitz am 03.01.1864, hat das Gymnasium besucht und dann an der Universität in Czernowitz Rechtswissenschaft studiert, war Dr. jur. Zuerst war er bei der Landesverwaltung der Bukowina als Beamter tätig (Bezirkshauptmann). Etwa 1908 trat er aus der Beamtenlaufbahn aus, um als Rechtsanwalt tätig zu sein und richtete sich ein Advokaturbüro ein. Er dürfte 1888 geheiratet haben. Seine Frau war eine geborene **Leokadia Paliczka**, genannt **Tante Lola**. Die Familie hatte fünf Kinder, drei Söhne: **Wilhelm**, geb. 1890, Herbert geb. 1892, Erwin geb. 1894, und zwei Töchter: **Blanca** geb. 1899 und **Maria** geb. 1907. Die Geburtsdaten habe ich nur geschätzt.

Der älteste Sohn **Wilhelm** hat das Gymnasium in Czernowitz absolviert und an der Universität Jura studiert (Dr. jur.), anschließend in Wien Exportakademie. Er bekam nach dem Ersten Weltkrieg 1919 in Bukarest eine gute Stellung bei einer Bank und später als Verwalter der Güter einer reichen Bojarenfamilie (Stirbei?). Er hat die Tochter eines Apothekers aus Jassy (deutsche Familie) geheiratet. Ich habe ihn zum letzten Mal 1919 in Bukarest gesprochen. Seither keine Nachricht von ihm.

Der zweite Sohn **Herbert** war ein sehr unruhiger Geist und hatte als Schüler in Gymnasium oft Schwierigkeiten, musste sie Schule verlassen und hat mit einiger Mühe als Externist die Maturitätsprüfung bestanden, etwa 1913. Seinen weiteren Lebensweg kenne ich nicht. Der dritte Sohn **Erwin** hat in Czernowitz auch das Gymnasium beendet, dann in Wien das Medizinstudium begonnen und wurde zu Beginn des I. Weltkrieges als Sanitäter zu Militär eingezogen und kam in russische Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Rückkehr hat er von seinem älteren Bruder Wilhelm unterstützt in Wien das Medizinstudium fortzusetzen und beendet und hat sich dort eine Arztpraxis eingerichtet. Er soll geheiratet haben und im II. Weltkrieg in Wien gestorben sein. Mehr weiß ich nicht. Die Tochter **Blanca** hat in Czernowitz das Mädchenlyzeum besucht, war mit ihrer Mutter während des Ersten Weltkrieges, als Czernowitz von den Russen besetzt war, in Wien, wo ich sie öfter besucht habe, weil ich zu dieser Zeit 1914–15 dort an der technischen Hochschule studierte. Nach dem Krieg 1918 hat sie geheiratet. Ihr Mann Leo Waluszek war Bergbauingenieur. Er kam als Offizier nach dem I. Weltkrieg mit vielen Auszeichnungen heim. Ich habe von dem Ehepaar lange nichts mehr gehört, nur dass Blanca früh verstorben ist. Die jüngste Tochter **Maria** (Mizzi) kenne ich nur als kleines Mädchen. Ich habe von ihr seit dem I. Weltkrieg nichts mehr gehört. Diese Familie des Onkels Wilhelm Würfel hatte mit den anderen Würfel-Verwandten keine engen Beziehungen, sie schrieben einander selten oder gar nicht Briefe, so dass ich von diesen Verwandten wenig weiß.

Tante *Auguste Würfel*

Meine Tante ***Auguste Würfel***, verehelichte ***Stuchly***, gerufen Gusti, war Modistin für Damenhüte und hat diesen Beruf bis zu ihrem Tode ausgeübt. Sie empfing ihre Kundinnen im Salon ihrer eigenen Wohnung und beschäftigte mehrere Arbeiterinnen, heiratete den etwa 20 Jahre älteren ***Josef Stuchly***. Er war Wiener und kam im Auftrage einer Wiener Großfirma zur Innenausstattung der Wohn- und Festräume der in den 90er Jahren neu erbauten Residenz des orthodoxen Erzbischofs. Er war meister im Beruf der Tapezierer und Dekorateurs. Nach Beendigung der Einrichtungsarbeiten in der Residenz war er weiterhin mit der Instandhaltung betraut, richtete sich ein offenes Geschäft ein und hatte auch viele private Kunden. Es ging dem Ehepaar wirtschaftlich sehr gut. Sie hatten keine Kinder. Tante Gusti war eine lebhaft, aufgeschlossene, energische Frau mit warmem Herzen. Sie war für alle ihre 10 Neffen und Nichten stets die hilfreiche Seele. Ich und mein jüngerer Bruder ***Attilio (Tilli)*** haben ihre mütterliche Liebe und Fürsorge in besonderem Maße bis zu ihrem Tode empfangen. Als ihre jüngere Schwester Therese Eleonore, unsere Mutter, allzu früh starb (ich war 5 Jahre alt, Tilli 3 Jahre) hat sie sich um uns mit großer Liebe gekümmert, da unser Vater Witwer blieb.

Als die Familie Righetti, mein Vater mit seinen zwei Brüdern Titus und Ernest, zwei Schwestern Carola und Theodora und mit uns beiden Buben 1906 von Czernowitz nach Triest übersiedelte und ich dort in der Realschule die zweite Klasse mit sehr schlechtem Zeugnis abschloss, bat sie meinen Vater, mich zu ihr nach Czernowitz zurückzubringen, mit der Absicht, mich in der Schule doch gut voranzubringen. Sie war kinderlos und ihre mütterlicher Hingabe zu mir und ein Jahr darauf auch zu meinem Bruder Tilli, hat uns zu sehr guten Schülern gemacht und uns die beste Erziehung für unser Leben gegeben. Sie hat mir später, nach dem I. Weltkrieg, und nach meiner Seefahrtzeit 1922 den Mut und die Beihilfe zum Studium an der technischen Hochschule in Berlin gegeben. Leider hat sie die Beendigung meines Studiums nicht mehr erlebt, da sie 1925 im Alter von 60 Jahren plötzlich starb. Mit ihrem Tode habe ich eine Mutter verloren, der ich nach Beendigung meines Ingenieurstudiums meine ganze Dankbarkeit habe beweisen wollen, aber leider nicht mehr können.

Meine leibliche Mutter, Therese Eleonore, die jüngste unter den Geschwistern, war eine liebevolle hübsche Frau, die alle sehr liebten. Sie hat meinen Vater Anton Righetti am 12.09.1893 in Czernowitz geheiratet. Ich Riccardo und mein jüngeren Bruder Attilio waren ihre Kinder. Leider ist sie bei einer dritten Geburt im Alter von 28 Jahren gestorben. Ich war damals 5 Jahre alt, Tilli 3 Jahre. Ich habe an meine Mutter nur eine blasse Erinnerung und weiß von ihr nur, was man mir von ihr erzählte. Ich habe das alles, was ich von meiner mütterlichen Familie Würfel weiß, kurz zusammengeschrieben, damit bei den jüngsten nachkommen der Familie die Erinnerung an die Vorfahren Würfel nicht ganz erlischt. Eine Tafel der nachkommen mit Jahreszahlen liegt bei.

5. August 1973

Luzian Geier

The Chernivtsi brothers Righetti in the Great War Summary

The article describes the story of the Righetti brothers, born in Chernivtsi, Bukovina, whose fates were determined by the Great War. Ottilio died on the front at the age of 20, whereas Ricardo survived the war to become a highly regarded engineer and prominent painter and lived to be 85. The author focuses on the biography of Riccardo Righetti, presented against the backdrop of historical events. Riccardo's artistic career is also discussed in detail as well as the role played by the works of this popular painter from Bukovina. Finally, a lot of space is devoted to the history of the Righetti family, originating in Pallanza in Italy, whose many members lived in the Bukovina since the 19th century.

Keywords:

World War I, Isonzo battles, navy, Bukovina, Galicia, painting, genealogy.

Schlüsselwörter:

Erster Weltkrieg, Isonzo-Schlachten, Kriegsmarine, Bukowina, Galizien, Malerei, Genealogie.

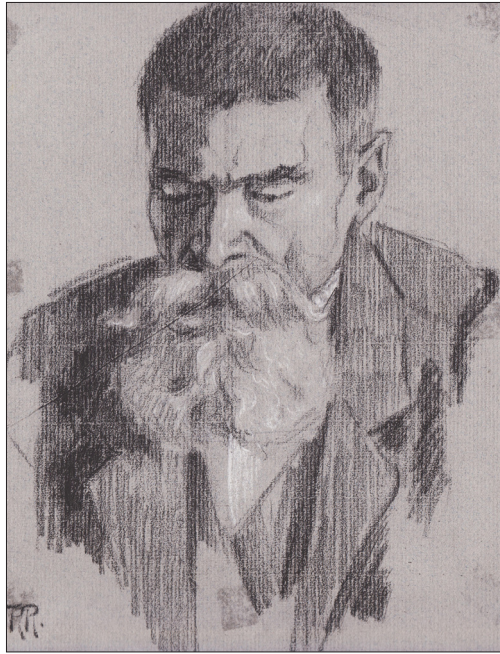


"Autoporträt des Künstlers"
Katalog-Nr. 29

6

Riccardo Righetti, Autoporträt des Künstlers, 1964

© bei Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen e. V. Augsburg, Bundesgeschäftsstelle



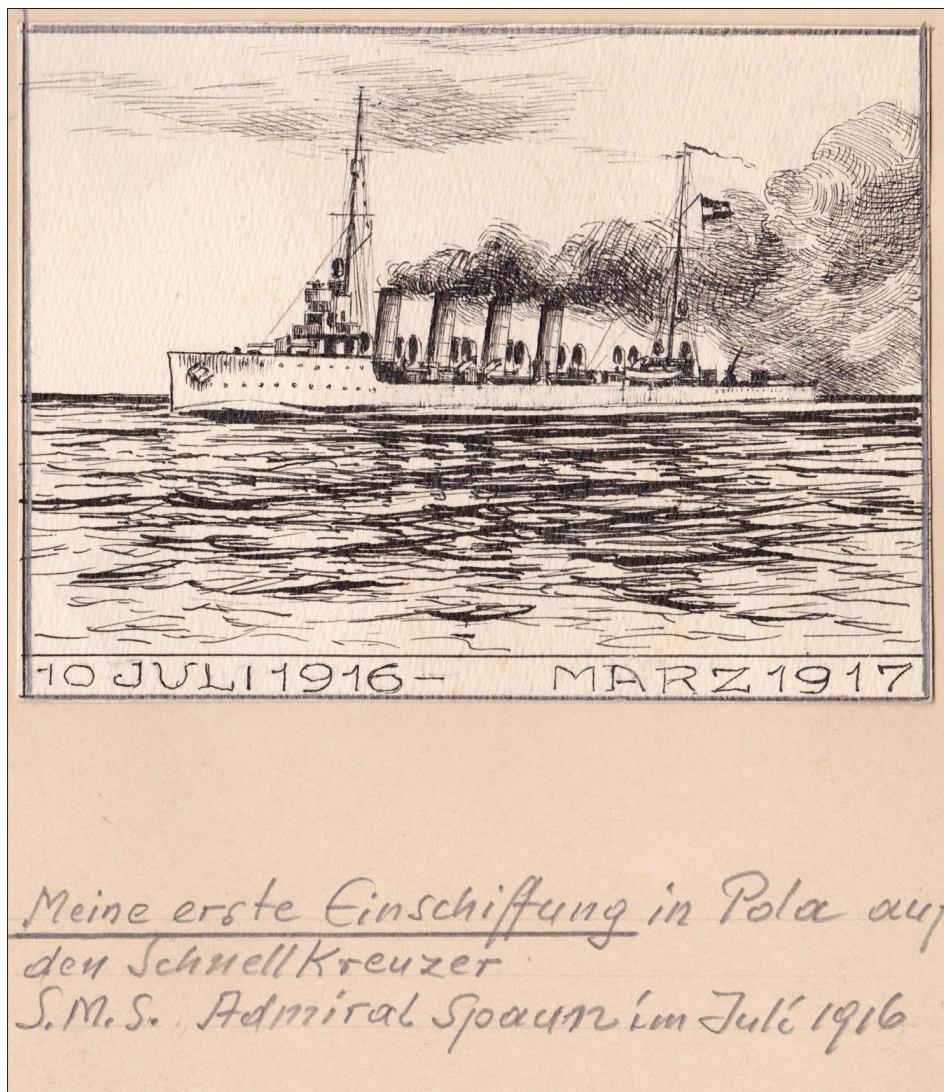
Anton Righetti, Vater Riccardo Righettis, 1913

© bei Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen e. V. Augsburg, Bundesgeschäftsstelle



Otilio Righetti, Bruder Riccardo Righettis, 1913

© bei Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen e. V. Augsburg, Bundesgeschäftsstelle



Erste Einschiffung in Pola, 1916

© bei Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen e. V. Augsburg, Bundesgeschäftsstelle



Czernowitz, Aquarell 1978

Riccardo Righetti

Katalog der Ausstellung in Augsburg, 1990

© bei Landsmannschaft der Buchenlanddeutschen e. V. Augsburg, Bundesgeschäftsstelle

Tom *Bukowina. Inni wśród Swoich* należy do tzw. serii bukowińskiej, na którą składają się:

- Feleszko K., Molas J. (red.), *Bukowina. Wspólnota kultur i języków*, Zakład Języków Słowiańskich Uniwersytetu Warszawskiego, Wojewódzki Ośrodek Kultury w Pile, Warszawa 1992,
- Feleszko K., Molas J., Strutyński W. (red.), *Bukowina. Blaski i cienie „Europy w miniatrze”*, Energeia, Warszawa 1995,
- Feleszko K. (red.), *Bukowina po stronie dialogu*, Pogranicze, Sejny 1999,
- Feleszko K. (red.), *O Bukowinie. Razem czy oddzielnie?*, Piłski Dom Kultury, Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Warszawskiego, Piła – Warszawa 2000,
- Kowalski Z., Krasowska H., Makar J., Strutyński W. (red.), *Bukowina. Tradycje i współczesność*, Piłski Dom Kultury, Uniwersytet Narodowy im. Jurija Fedkowicza w Czerniowcach, Związek Polaków w Rumunii, Obwodowe Towarzystwo Kultury Polskiej im. A. Mickiewicza w Czerniowcach, Piła – Czerniowce – Suczawa 2006,
- Kłosek E., Kowalski Z., Krasowska H., Pokrzyńska M. (red.), *Bukowina. Integracja społeczno-kulturowa na pograniczu*, Instytut Slavistyki Polskiej Akademii Nauk, Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego, Instytut Socjologii Uniwersytetu Zielonogórskiego, Piłski Dom Kultury, Warszawa – Wrocław – Zielona Góra – Piła 2010.

„W książce podjęta jest stale aktualna i ważna problematyka wyznaczania granic społecznych i różnicowania świata społecznego, migracji i idącego za tym poczucia odrębności, wyobcowania, ale też budowania wspólnoty pomimo [...] doświadczanych w toku codziennego życia różnic”.

Zawarte w niej teksty posłużą lepszemu rozpoznaniu „fenomeny pogranicza w różnych jego aspektach (językowym, kulturowym, społecznym, politycznym) przez osoby należące do świata nauki oraz przez praktyków społecznych (polityków, działaczy i aktywistów). Poszczególne artykuły mogą być również pomocne w procesie dydaktycznym na różnych szczeblach i kierunkach kształcenia w różnych krajach Europy Środkowej”.

Z recenzji prof. dr. hab. Lecha Suchomłynowa

