

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

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

Revista de Etnologie și Culturologie este indexată în Bazele de date:
SCOPUS
European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS)
Directory of Open Access Journals (DOAJ)
Central and Eastern European Online Library (CEEOL)
Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD)
Open Academic Journals Index (OAJI)
International Services for Impact Factor and Indexing (ISIFI)
CiteFactor

CHIȘINĂU, 2022

Colegiul de redacție al Revistei de Etnologie și Culturologie

- Procop Svetlana.** *Redactor-șef.* Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Zaicovschi Tatiana.** *Redactor-șef adjunct.* Doctor în filologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Romanciuc Alexei.** *Secretar-responsabil.* Doctor în culturologie (Chișinău, Republica Moldova).
- Abusseitova Meruert.** Membru-corespondent, doctor habilitat în istorie, profesor (Almaty, Republica Kazahstan).
- Anastasopoulos Antonis.** Profesor Asociat (Rethymnon, Grecia).
- Arapu Valentin.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Boda Gherghina.** Doctor habilitat în istorie (Deva, România).
- Cușnir Veaceslav.** Doctor habilitat în istorie, conferențiar (Odesa, Ucraina).
- Dîhanov Veaceslav.** Doctor habilitat în istorie (Kalininograd, Federația Rusă).
- Dolghi Adrian.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Duminica Ion.** Doctor în politologie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Duminica Ivan.** Doctor habilitat în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Gheorghiev Galin.** Doctor în etnologie (Sofia, Bulgaria).
- Ghinoiu Ion.** Doctor în geografie (București, România).
- Gorofianiuk Inna.** Doctor în filologie, conferențiar (Vinnița, Ucraina).
- Goseva Vera.** Cercetător, profesor (Skopje, Macedonia).
- Grădinaru Natalia.** Doctor în istorie (Chișinău, Republica Moldova).
- Ispas Cornelia-Sabina.** Academician (București, România).
- Jdanov Vladimir.** Doctor habilitat în filologie, profesor (Sapporo, Japonia).
- Kalașnikova Natalia.** Doctor habilitat în culturologie, profesor (Sankt Petersburg, Federația Rusă).
- Kocój Ewa.** Doctor habilitat în etnologie și antropologie culturală, profesor (Cracovia, Polonia).
- Korotayev Andrey.** Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).
- Marușiakova Elena.** Doctor în istorie, profesor (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).
- Minasyan Svetlana.** Doctor în pedagogie, profesor (Erevan, Armenia).
- Neagota Bogdan.** Doctor în filologie (Cluj-Napoca, România).
- Nicoglo Diana.** Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Osadci Raisa.** Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).
- Palihovici Iulii.** Cercetător științific (Chișinău, Republica Moldova).
- Popov Veselin.** Doctor în istorie (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).
- Rogojanu Dumitru-Cătălin.** Doctor habilitat în istorie (Deva, România).
- Scripnic Ana.** Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Kiev, Ucraina).
- Sîrbu Tatiana.** Doctor în istorie (Louvain-la-Neuve, Belgia).
- Stancev Mihail.** Academician, doctor habilitat în istorie, profesor (Harkov, Ucraina).
- Stepanov Veaceslav.** Doctor habilitat în istorie, profesor (Moscova, Federația Rusă).
- Ursu Valentina.** Doctor în istorie, conferențiar (Chișinău, Republica Moldova).
- Valențova Marina.** Doctor în filologie (Moscova, Federația Rusă).
- Vuillemenot Anne-Marie.** Doctor în științe sociale și politice (Louvain-la-Neuve, Belgia).

Studiile și articolele din acest volum au fost supuse recenzării, discutate în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural și recomandate pentru publicare de către Consiliul Științific al Institutului Patrimoniului Cultural.

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32>

Redactori: dr. A. Gorea (textele în limba engleză), Iu. Palihovici (textele în limba română), dr. T. Zaicovschi (textele în limba rusă).

Design, procesare computerizată, tehnoredactare, coperta: V. Iavrumean.

Coperta: Tânără în port tradițional din zona etnografică Valea Nistrului. Fotografie realizată în cadrul expediției etnografice, organizate de Secția de Etnografie și Studiul Artelor a Academiei de Științe a Moldovei în raionul Râbnița, 1980. Arhiva Etnografică a IPC.

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

Descrierea CIP a Camerei Naționale a Cărții

Revista de Etnologie și Culturologie / Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie;
col. red.: Svetlana Procop, ș. a. Chișinău: 2022, 156 p. Vol. XXXII. Tiraj 150 ex.

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

| | | |
|---|---|----|
| Antony HOYTE-WEST | Exploring the changing status of six Slavic languages: a historical and contemporary overview | 5 |
| Evdochia SOROCEANU | Locuința tradițională în imaginea lumii găgăuze | 14 |
| Светлана МИНАСЯН, Ирина НЕКИПЕЛОВА | Лингвокультурологические аспекты современных исследований семантики слова (на материале синонимического ряда <i>родина – отечество – отчизна</i> в романе Ф. М. Достоевского «Идиот») | 22 |
| Yekaterina KOZHUKHAR | Christmas Eve ritual rounds <i>Носіння вечери</i> in traditional culture of Ukrainians of the Republic of Moldova (ethnolinguistic aspect) | 32 |
| Ion DUMINICA | Realizările multidimensionale ale Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România, reliefate în ziarul „Glasul Romilor” (1934–1941) (I) | 41 |
| Nataliya URSU, Ivan HUTSUL, Ivan PIDHURNYI | Bessarabian motifs in the creative heritage of Podolian photo artist Mykhailo Greim | 48 |
| Svetlana PROCOP | Transformarea conștiinței etnice a dinastiei italiene Basso în Basarabia: studiu de caz | 57 |
| Jozefina CUȘNIR | Noetic system of concepts in reference to ethnological issues as exemplified in the study of traditions of upbringing among the Jews of the Republic of Moldova | 67 |
| Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI | Epigrafica evreiască: noi descoperiri în Republica Moldova | 76 |
| Mykola BEKH | Local monographic researches of Ukrainian scientists in the context of world scientific studies in the 1920s–1960s | 86 |
| Nina IVANOVA, Diana NICOGLO | Practici de nutriție și sănătate publică: perspective pentru o cercetare interdisciplinară | 94 |
| Myroslav BORYSENKO | Mass urban festivals in Ukraine (1950s to 1980s). Rituals, loci and actors | 99 |

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

| | | |
|------------------------|--|-----|
| Daniela BOBOCEA | Inteligența emoțională a copiilor din familiile transnaționale (istoriografia modernă a problemei) | 107 |
|------------------------|--|-----|

COMUNICĂRI

| | | |
|------------------------|---|-----|
| Irina IJBOLDINA | Universul valorilor familiale în proza feminină din Moldova Sovietică: narațiunea socială și intenția autorului | 116 |
| Sergiu SUVAC | Elemente istorico-etnografice ale Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din localitatea Brănești, raionul Orhei | 125 |

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

| | | |
|-----------------|--|-----|
| Ina ISAC | Masa rotundă Gheorghe V. Madan: 150 de ani de la naștere | 130 |
|-----------------|--|-----|

| | | |
|---|--|-----|
| Carolina COTOMAN | Masa rotundă Națională „Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică”. Ediția a III-a: Documentarea vizuală ca sursă de cunoaștere etnografică | 132 |
| JUBILEE | | |
| Елена РАЦЕЕВА, Надежда КАРА, Диана НИКОГЛО, Алексей РОМАНЧУК | К юбилею Т. В. Зайковской | 135 |
| IN MEMORIAM | | |
| Irina ȘIHOVA | La aniversarea a 75 de ani de la naștere a profesorului Rita Kleiman (1947–2008) | 137 |
| RECENZII | | |
| Valentin ARAPU | Recenzie la monografia: Adrian Dolghi. Copilăria în Moldova Sovietică (1924–1961): O investigație istorico-antropologică a copilăriei de la periferia imperiului. Chișinău: Editura Arc (Bons Offices), 2022. 317 p. | 139 |
| Raisa OSADCI | O viziune din perspectivă etnologică asupra cărții „Cum să rușinezi moartea: poeme din Lunca Prutului” de Maria Mocanu | 142 |
| Сведения о редколлегии | | 147 |
| Data on the Editorial Board | | 148 |
| Condițiile de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie | | 149 |
| Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии | | 151 |
| Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology | | 153 |
| Contents | | 155 |

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Antony HOYTE-WEST

EXPLORING THE CHANGING STATUS OF SIX SLAVIC LANGUAGES: A HISTORICAL AND CONTEMPORARY OVERVIEW

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.01>

Rezumat

Explorarea statutului în schimbare a șase limbi slave: o privire de ansamblu istorică și contemporană

Studiul actual oferă o privire de ansamblu de explorare istorică și contemporană a statutului și dezvoltării a șase limbi slave: bulgară, croată, cehă, poloneză, slovacă și slovenă. În ceea ce privește domeniul de aplicare, este de remarcat faptul că, toate aceste șase limbi sunt acum limbi oficiale ale Uniunii Europene, precum și ale statelor lor naționale specifice. Cu toate acestea, statutul acestor limbi nu a fost constant de-a lungul timpului și, uneori, aceste limbi au fost reprimite și împinse în subteran. În consecință, prezentând studiile de caz lingvistice individuale relevante, această contribuție bazată pe literatură, conturează traectoria istorică și socio-politică a fiecăreia dintre aceste șase limbi, cu un accent deosebit pe evenimentele ce s-au produs începând cu secolul al XIX-lea. În consecință, analiza preliminară întreprinsă în acest studiu indică o serie de trăsături comune între cele șase studii de caz. În plus, acest lucru este evident chiar și în ceea ce privește acele limbi, care au fost vorbite în zone care făceau parte din diferite regate, imperii și republici și în care s-au urmat politici lingvistice drastic diferite. Prin urmare, sunt propuse puncte pentru extinderea ulterioară a acestui studiu de cercetare, inclusiv încorporarea unei game mai largi de studii de caz, care să includă acele limbi slave vorbite ca limbi naționale în afara contextului UE, precum și posibile lucrări comparative cu acele limbi slave care sunt limbi minoritare sau au devenit minoritare în prezent.

Cuvinte-cheie: politică lingvistică, Europa Centrală și de Est, limbi slave, Imperiul Habsburgic, Uniunea Europeană.

Резюме

Изучение меняющегося статуса шести славянских языков: исторический и современный обзор

Настоящее исследование представляет собой предварительный исторический и современный обзор состояния и развития шести славянских языков: болгарского, хорватского, чешского, польского, словацкого и словенского. С точки зрения охвата следует отметить, что все они в настоящее время являются официальными языками Европейского Союза, а также конкретных национальных государств. Однако статус этих языков менялся с течением времени, и иногда они подавлялись и уходили в подполье. В результате анализа соответствующих отдельных лингвистических тематических исследований автор данной статьи, основанной на литературе, представляет историческую и социально-политическую траекторию каждого из этих шести языков, уделяя особое внимание событиям начиная с XIX в. Как следствие, предварительный анализ, проведенный в этом исследовании, указывает на ряд общих

черт между шестью примерами. Кроме того, это проявляется даже в отношении тех языков, использовавшихся на территориях, входивших в состав разных королевств, империй и республик, в которых проводилась совершенно иная языковая политика. Следовательно, выдвигаются аспекты для дальнейшего расширения этого исследования, включая вовлечение более широкого круга тематических изысканий, в том числе касающихся тех славянских языков, которые используются в качестве национальных языков вне контекста ЕС, а также возможную сравнительную работу с теми славянскими языками, которые являются языками меньшинств или стали таковыми в настоящее время.

Ключевые слова: языковая политика, Центральная и Восточная Европа, славянские языки, империя Габсбургов, Европейский Союз.

Summary

Exploring the changing status of six Slavic languages: a historical and contemporary overview

The current study provides an exploratory historical and contemporary overview of the status and development of six major Slavic languages: Bulgarian, Croatian, Czech, Polish, Slovak, and Slovenian. In terms of scope, it is noteworthy that all six of these languages are now official languages of the European Union, as well as of their specific nation-states. However, the status of these languages has not been constant over time, and on occasion these languages have been repressed and pushed underground. Accordingly, by presenting the relevant individual linguistic case studies, this literature-based contribution outlines the historical and socio-political trajectory of each of these six languages, with a particular focus on events from the nineteenth century onwards. As a consequence, the preliminary analysis undertaken in this study indicates a number of common features between the six case studies. In addition, this is apparent even regarding those languages which were spoken in areas that were part of different kingdoms, empires, and republics and where drastically different language policies were pursued. Hence, points for further expansion of this research study are posited, including the incorporation of a wider range of case studies to include those Slavic languages spoken as national languages outside of the EU context, as well as possible comparative work with those Slavic languages which are minority languages or are minoritized at present.

Key words: language policy, Central and Eastern Europe, Slavic languages, Habsburg Empire, European Union.

1. Introduction and rationale

Spoken as native languages primarily across

Central & Eastern Europe as well as in northern Asia, the Slavic (also known as Slavonic) languages comprise one of the main branches of the Indo-European language family. The precise origins of the Slavs and their proto-Slavic language remain somewhat shrouded in mystery, though various homelands have been proposed (for example, see Gołąb 1992; Birnbaum 1993; Rębała et al. 2007); however, as noted elsewhere, the evolution of the modern Slavic languages have been strongly influenced by the later liturgical language of Old Church Slavic (Grenoble 2010: 581) and its various recensions.

The Slavic languages are divided into three main groups, sharing common linguistic features between the sub-families of Eastern Slavic, Western Slavic, and Southern Slavic (Comrie 2009: 269). There is some uncertainty about the number of Slavic languages, given traditional academic, linguistic, and socio-political discussions about the recognition and differentiation of languages and dialects. In the Slavic setting, this context is further developed by issues relating to aspects such as alphabetisation, codification, and standardisation for certain members of the language family, a discussion which continues to this day (Kamusella 2021: 173-175). Alongside the now obsolete Glagolitic alphabet, the Slavic languages were scripted by St Cyril and St Methodius, who developed the ancestor of the modern Cyrillic alphabet used by major members of the family such as Bulgarian, Ukrainian, and Russian. Other Slavic languages – such as Polish, Croatian, Czech, Slovenian, and Slovak – use modified versions of the Roman alphabet, with this decision typically influenced by historical and contemporary factors relating to politics, language contact, education, and religious aspects (Comrie 2009: 269).

Over the course of history, struggles of power and dominance – together with the fact that until the nineteenth and twentieth centuries, many Slavic languages were not the national languages of independent nation states – meant that ethnolinguistic concepts of nation, national identity, and language assumed important differentiating factors between peoples and subjects of the Central European multi-ethnic empires. As Kamusella notes in his recent study of political aspects relating to the Slavic languages (Kamusella 2021: 9), in the nineteenth century some felt there was just a single Slavic language with various literary dialects, with just Bulgarian, Russian, and Serbian existing as official

languages prior to the beginning of World War One. Over time, this view has changed of course, with a range of Slavic languages now recognised. As Kamusella observes, “counting languages is like counting water” (Kamusella 2021: 173), and is thus dependent on the means – linguistic, political, or other – used to quantify it.

Many Slavic languages and dialects have been pushed underground at various times throughout history, and echoing Ferguson’s (1959) concept of diglossia, as vernaculars they have been subject to lower status. Politics, society, and culture – as well as issues of linguistic purism, power, and identity – have all played an important role in the enacting and enforcing of various linguistic restrictions and ideologies. Though many of these underlying factors started in the medieval era, the present work aims to provide an exploratory overview of the situation in more modern times, centring on the nineteenth, twentieth, and twenty-first centuries. The focus of this article, therefore, is the six main languages which are spoken as national languages of the relevant European Union (EU) member states and are thereby official languages of the EU since the three most recent enlargements of that organisation: Bulgarian, Croatian, Czech, Polish, Slovak, and Slovene. Though these languages are also spoken as minority languages – both recognised and unrecognised – in several other neighbouring countries outside of the relevant kin-states – as well as by diaspora communities worldwide – this contribution aims to highlight their existence as national languages within the contiguous territory of the relevant states. By adopting an interdisciplinary approach informed by recent English-language scholarship, it aims to identify, in broad terms, how the status of these major Slavic languages has changed in recent times through the lens of relevant historical, cultural, socio-political, and linguistic aspects.

In terms of limitations to the current research study, the breadth of the topic combined with the restrictions of space and length mean that this study can necessarily only be superficial and somewhat broad-brush in its approach. However, noting the existence of similar such surveys and overviews within the field (for example, see Grenoble (2010) on language contact and its implications for the development of the Slavic languages), it was still believed that a basis for further research on the topic could be provided. In addition, although the focus of this study is on those Slavic languages which are the six of the EU’s official languages, nonetheless

it was intended to furnish a foundation for further exploration of the topic, including with regard to those Slavic languages which are currently of uncertain status, are subject to restrictions, or lack wider recognition at present.

2. Polish

The Polish language (*język polski*) is a member of the western Slavic branch of the family, closely related to Czech, Slovak, and the smaller Slavic languages such as Upper and Lower Sorbian. It is the national language of Poland and a recognised minority language for historical and cultural reasons in Ukraine (Pelekhatka 2020: 3), with Polish-speaking communities also residing in other neighbouring and nearby countries such as Lithuania and Romania. In terms of native/L1 speakers, it is the largest Slavic language spoken in the EU and boasts a rich literature including Nobel laureates such as Henryk Sienkiewicz, Czesław Miłosz, Wisława Szymborska, and most recently, Olga Tokarczuk (Zechenter 2021).

In medieval times, Polish was one of the major languages, alongside Latin and Ruthenian, of the Polish-Lithuanian Commonwealth (*Rzeczpospolita*), a significant regional power across central Europe. As such, until early modern times, the language was endowed with status and prestige across a territory larger than the extent of modern Poland (Koyama 2007: 139-140). However, as the commonwealth's luck changed, so did those of the Polish language. The culmination of these reversals of fortune was the disappearance of Poland from the map following the Third Partition in 1795, which carved up its territory between the three major imperial powers – the Prussian Empire (later the German Empire), the Habsburg Empire (later Austria-Hungary); and the Russian Empire (for more information, see Kattan 2015). With Poland split into three parts, these geopolitical changes heralded severe impact for the Polish language, with each imperial entity pursuing different linguistic policies and approaches.

In Prussian/German-ruled territory, which comprised the western part of modern Poland, the German language became dominant as the language of prestige and status in schooling, administrative and public life, with Polish relegated from widespread usage in attempt to encourage Germanisation (Labbé 2007: 291-292). In Russian-ruled Poland, centred around eastern Poland and including the city of Warsaw, strict Russification policies were enacted (Krouglov 2021: 4). Accordingly, the Polish

language suffered a loss of status, yet remained, as Davies highlights, a vigorous unifying concept during these times (Davies 2005: 16-17)

Habsburg-ruled Poland comprised the crownland of Galicia, which included the cities of Krakow and Lviv. Here, and also in the neighbouring crownland of Bukovina (now in modern Romania and Ukraine, and where Polish was one of the four official languages), different language policies were enacted after the mid-nineteenth century. Changes to the administrative structure of the Habsburg empire following the 1848 revolution and the Compromise (*Ausgleich*) of 1867 led to the so-called Dual Monarchy, a division of Austria and Hungary into separate entities under one monarch. This also led to greater linguistic freedoms in certain regards. With Galicia falling into the Austrian section of the empire, Polish was given significant status alongside German. This incorporated corresponding legal rights (for more information, see Fischel 1910), for Polish – alongside the other co-official languages at crownland level in Habsburg Austria – which included bilingual education and usage in public life.

After World War One, Polish became the language of the reconstituted Poland, which was independent during the interwar years (Stone 2009: 292). World War Two, however, brought with it Nazi occupation, and once again Polish was forced underground. After the war and during communist times, Polish was the language of the Polish People's Republic, which was part of the Warsaw Pact grouping. Following the end of Communism after the fall of the Berlin Wall, the Polish language has gone from strength to strength. It is taught widely at universities across the world and, in 2004, was recognised at the supranational level, becoming an official and working language of the EU and its institutions.

3. Czech

The Czech language (*čeština*) is, like Polish and Slovak, part of the western Slavic branch of the linguistic family. It is the official language of Czech Republic, known informally as Czechia, and is a recognised minority language in Slovakia. In linguistic terms, Czech and Slovak are closely related to each other and a high degree of intercomprehension is present; though there are notable differences and the two languages are considered as separate tongues (Short 2009: 306).

Starting in medieval times, Czech was the main language of the Bohemian lands, where over time it competed with German (Thomas 1998: 4). The

Reformation brought with it a strengthening of Czech language and culture; however, demands for greater status and recognition for Czech in the 17th century around the time of the Thirty Years War came to nothing, and German became ever more dominant. With the Czech lands forming part of the Habsburg Empire, German became increasingly more important (Neustupný and Nekvapil 2003: 195-196). After the 1867 Compromise, the crownlands of Bohemia, Moravia and Silesia were formed, and, as with recognition of German-Polish bilingualism in Austrian Galicia, the Czech language was recognised after the Habsburg reforms and provision was made for German-Czech bilingual schooling (van der Plank 2012: 376), as well as usage of the language in public life.

In 1918, the Czech and Slovak lands of the Habsburg Empire united to become independent as Czechoslovakia, a republic under the leadership of Tomas Masaryk. As Kamusella (2007) observes, a unified “Czechoslovak” language was mooted. A subsidiary German minority still resided there. Indeed, these German-speakers in the Sudeten were used as the justification of the annexation of Czech territory by Hitler in 1938, one of the precipitating events of the Second World War. As with other Slavic languages, Czech was banned during Nazi occupation in World War Two (for more information, including on the Polish context, see Steinweis 1991). Following the end of the war, a federal Czechoslovakia was constituted and became part of the Warsaw Pact group of countries within the sphere of influence of the Soviet Union. During these times, both Czech and Slovak had official status in Czechoslovakia and were ostensibly of equal status, but in practice Czech was the dominant language at the upper echelons of politics and diplomacy (Djovčoš et al. 2020: 53).

After the fall of communism in 1990, Czechoslovakia remained as a single country structure; however, a 1993 referendum voted in favour of separation. This led to the so-called Velvet Divorce, as Czechia and Slovakia decided to split amicably and become two independent nations. As noted in the opening paragraph of this section, the similarities between the two languages and the widespread knowledge of Czech owing to sociohistorical reasons in Slovakia has meant that the Czech language has a special status there. In common with the other five languages illustrated in this overview, Czech is also an official language of the EU, and has been since the enlargement of 2004.

4. Slovak

Slovak (*slovenčina*) is a western Slavic language closely related to the two preceding case studies, Czech and Polish. It is the official language of the Slovak Republic, also known as Slovakia. However, the country’s position at the centre of Europe, together with its complex history, has meant that in historical terms the area has always been one where many languages have been spoken. As cited by Matlovič, Matlovičová and Vlčková (2019: 1156), the 2011 census revealed that 78.6% of the population reported that Slovak was their native language, with the largest minorities by mother tongue consisting of Hungarians (9.4%), with smaller numbers of Roma, Rusyn, Czech, Ukrainian, and German speakers.

As noted above in the previous entry, the Slovak language is similar to Czech, and shares several common features. However, it was codified differently, principally by the famed linguist Ľudovít Štúr in the 19th century (Short 2009: 307). In addition, Slovak is also notable for being the so-called Slavic “Esperanto” – that is, the Slavic language which offers the highest degree of mutual intelligibility with others from the family (Rehm and Uszkoreit 2012: 46-47). Turning to historical aspects, for many centuries the territory of modern Slovakia was under the rule of the Habsburgs, and from the 1860s until the First World War it was under Hungarian control within imperial Austria-Hungary. Although the aforementioned 1867 Compromise resulted in a form of greater linguistic equality across the Austrian part of the empire (see for example, the previously mentioned examples of German-language bilingual education for Czech and Polish speakers in the relevant crownlands), a different policy was pursued in those lands in the Kingdom of Hungary, where Slovak speakers were largely located. Here, a policy of increased magyarisation was adopted. As such, this meant that knowledge of the Hungarian language became ever more important in the education sector and wider public life (van der Plank 2012: 378). Accordingly, the Slovak language (among others spoken within the territory of the then Habsburg Kingdom of Hungary) thus suffered from a distinct denigration and though not outlawed, was marginalised in favour of the dominant Hungarian language, which gained status and prestige through its usage as the language of education and power.

As was also observed in the entry on Czech, after 1918 Slovakia spent much of the twentieth

century as part of Czechoslovakia, which became one of the Warsaw Pact countries in the years immediately after the Second World War. Following the end of the Communist regime and the peaceful dissolution of Czechoslovakia, Slovakia became an independent republic in 1993. This, of course, had implications for the usage and spread of the Slovak language. Indeed, when Slovakia joined the EU in 2004, Slovak therefore became an official language of the organisation, thereby gaining recognition at the supranational level.

5. Croatian

The Croatian language (*hrvatski*) is a member of the South Slavic branch of the linguistic family. As the sole official language of the Republic of Croatia, Croatian is part of the unique sociolinguistic and socio-political situation present in the countries comprising former Yugoslavia. As with Slovakia, the territory of modern Croatia was part of Habsburg-ruled Hungary for many centuries, and thus was under similar restrictions as Slovak vis a vis the institutionalised primacy of Hungarian during the latter half of the nineteenth century and first years of the twentieth century. After the fall of Austria-Hungary in 1918, Croatia became part of the Kingdom of the Serbs, Croats, and Slovenes, which brought together several South Slavic peoples into a single country, and was later renamed as Yugoslavia (Corbett and Browne 2009: 331). Following the Second World War, Yugoslavia became a Communist republic, although, unlike the Warsaw Pact nations, it did not align itself politically and militarily with the Soviet Union. Under the rule of Josip Broz Tito, Croatia formed part of a federation comprising six different Yugoslav republics, each with different languages and ethnicities: Bosnia and Herzegovina, Serbia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia. In the early 1990s, the disintegration of federal Yugoslavia began, and Croatia declared its independence in 1991. Unlike the Velvet Divorce in the Czechoslovak context, which was peaceful in character, the death throes of the Yugoslav federation led to protracted military conflicts and a large death toll (Bracewell et al. 2022).

In terms of the relevant linguistic aspects of Croatian, the mutual intelligibility and interlinkage between several South Slavic tongues has been known for centuries. As Corbett and Browne (2009: 331) note, Croatian was standardised by the linguist Ljudevit Gaj, among others, in the nineteenth century. However, following the establishment of

Yugoslavia, Croatian fell under the common umbrella of Serbo-Croatian. This was a multipolar composite South Slavic language based primarily on features of Serbian and Croatian, and which served as a common lingua franca for the entire Yugoslav nation. Thus, although the Croatian language was not banned during this time, nonetheless its identity formed part of the single Serbo-Croatian language, although the Croatian alphabet (Latin) and various dialectal and grammatical features were retained within this multipolar lingua franca. After the breakup of Yugoslavia, Serbo-Croatian disappeared, and was replaced by four individual national linguistic standards: Croatian, Bosnian, Serbian, and later Montenegrin. As such, these languages are based on the historical and contemporary dialects of the Slavic-speaking successor states, and generally have a high degree of mutual intelligibility, despite some relevant lexical and grammatical differences (Corbett and Browne 2009: 333; Bracewell et al. 2022). Indeed, recent moves – for example, as highlighted by the 2017 Declaration on the Common Language – affirm the similarity of these successor languages, aiming to ensure that a common yet distinctive trajectory is pursued (for more information, see Krejčí et al. 2021). As observed by the author elsewhere (see Hoyte-West 2021a: 54), in certain supranational situations – for example, in The Hague at the International Criminal Court – conference interpreting services are provided by a single Bosnian-Croatian-Serbian booth. With Croatian becoming an official language in 2013, the EU, however, has opted to recognise each language as separate for interpretation purposes.

6. Slovene

The Slovenian language (*slovenščina*), which is also known as Slovene, is a member of the South Slavic family of languages (Comrie 2009: 269). Like Czechia, Slovakia, and Polish Galicia, the territory of modern Slovenia spent many centuries as part of the Habsburg Empire. Unlike Hungarian-ruled Slovakia and Croatia, however, the lands which comprise present-day Slovenia formed part of the Austrian section of the empire in the guise of the imperial crownland of Carniola. Thus, after the 1867 Compromise, broader linguistic freedoms regarding the use of Slovene alongside German were in place, including the wider use of the language in bilingual education (see Almasy 2019). After the fall of the Habsburg Empire, Slovenia – like Croatia – spent the majority of the twentieth century as an integral part of Yugoslavia. Although, as noted

above, Serbo-Croatian was the official language of the entire federation, Slovenian held official status within the borders of the Socialist Republic of Slovenia, one of the constituent states that formed Yugoslavia. On declaring independence in 1991, Slovenia was largely spared the prolonged terrors of the conflicts that consumed some of the other republics of the former Yugoslavia (Novak-Lukanovič and Limon 2012; Allcock et al. 2022).

Like Czech, Polish, and Slovak, Slovenian became an official EU language when Slovenia joined EU as part of the 2004 enlargement. According to the country's constitution, Slovenian is the Slovenia's sole official language, although Italian and Hungarian also enjoy special status in municipalities in the border regions of Istria and Prekmurje. In addition, Slovenia has also recognised the Roma language as one of the country's minority languages; this status, however, has not been accorded to former Yugoslav languages such as Croatian and Serbian (Novak-Lukanovič and Limon 2012). Slovenian has also been relatively widely spoken outside the territory of modern Slovenia, including around the cities of Trieste and Graz. Both urban centres were formerly in the Habsburg Empire, but now are in Italy and Austria respectively, and minorities of Slovenian speakers still reside there. During the fascist dictatorship of Benito Mussolini in Italy in the early twentieth century (1923–1945), the Slovenian language was banned from public usage; however, in the intervening eight decades the Slovenian minority in Italy has been given several language rights (for more information, see van der Jeught 2016: 73-75).

7. Bulgarian

Unlike the other five languages highlighted in this overview, Bulgarian (*български*) was not spoken within the limits of the former Habsburg Empire. Located in the Balkans, the territory of modern Bulgaria fell under Ottoman rule for many centuries. As highlighted in the introduction to this contribution, the earliest recorded forms of Slavic by St. Cyril and St. Methodius were in fact originally located in this geographical area. Indeed, Old Church Slavic – as also mentioned previously, the earliest version of Slavic – is also known as Old Bulgarian. Notably, and unlike the previous five case studies, Bulgarian is written in the Cyrillic script. The Ottoman Balkans were a complex composite of religions, languages, cultures, and ethnicities, with the Ottoman Turkish language occupying a prestigious position for administrative purposes

(Lindstedt 2016: 53). This history of language contact has led to the so-called *Sprachbund* of Balkan languages, where despite coming from different language families, certain grammatical, lexical, and other linguistic communalities can be observed (for more information, see Joseph 2020). In this regard, Bulgarian adheres to this concept.

As noted by Alexandrova, during the centuries of Ottoman rule, the Bulgarian language was not subject to any state recognition or development, and there were no institutions to further the language (Alexandrova 2020: 165-166). It was not until the mid-nineteenth century, in common with cultural and nationalist awakenings across Europe, that the language enjoyed a resurgence. After the Russo-Turkish war, Bulgaria subsequently became an independent nation in its own right, with Bulgarian adopted as the language of the new country. After World War Two, Bulgaria also became part of the Warsaw Pact until the end of communism in the early 1990s (Dimitrov et al. 2022). On 1 January 2007, Bulgaria acceded to the EU, and Bulgarian became one of the organisation's official languages – the first and – currently only – one written in the Cyrillic alphabet.

The contemporary sociolinguistic context regarding the Bulgarian language remains interesting; in common with many other languages spoken in the Balkan and Central European context, there are communities of speakers outside the national borders of Bulgaria, including in the Serbian and Romanian Banat (Nomachi 2016). As a member of the South Slavic branch of the linguistic family, the Bulgarian language is closely related to Macedonian, the national language of North Macedonia and which was formerly one of the languages of communist Yugoslavia. In addition, related South Slavic dialects are also spoken in northern Greece. In this instance, their usage was outlawed during certain periods in the twentieth-century Greek history, including during the Metaxas dictatorship in the interwar years (Alvanos 2019). Turning to the present day, these Slavic dialects still do not have wider status or recognition, within the wider Greek context (BBC News 2019).

8. Discussion and some preliminary conclusions

In brief terms, the present contribution has shown that there are some similarities in the status of the six languages examined here. However, significant in-depth further research is needed. As such, it has been demonstrated that for those lan-

guages that were under Habsburg rule in the Austrian section of the empire (Czech, Slovak, Slovenian, and the partial case of Polish in Habsburg Galicia), despite earlier situations of diglossia, linguistic freedoms for the relevant Slavic languages were granted in later Habsburg times – i. e., from the 1867 Compromise onwards. Owing to their position in the Hungarian part of the realm, for Croatian and Slovak these freedoms were not as available owing to the dominance of the Hungarian language. In the context of Bulgarian, situated in the Ottoman Empire, the lack of development of the language until independence in the late nineteenth century appears to be attributed to a lack of relevant institutional approaches from the Ottoman authorities. Regarding the case of Polish in the partitioned territories annexed by the German and Russian empires, the use of the language was denigrated in those areas. After World War One, and during the majority of the tumultuous twentieth century, all of the languages examined appeared to be re-emergent, although in the cases of Slovenian and Slovak, in practice these tongues occupied, a lower position than the principal national languages of the federations of Czechoslovakia and Yugoslavia (Czech and Serbo-Croatian respectively). The fall of the Communist regimes in 1990s meant that linguistic freedoms among these Slavic languages became more widespread, with all the languages becoming the national languages of independent states and subsequently – in the early years of the current century – official languages of the EU.

As noted at the outset, this study can only provide an overview given the breadth and depth of the topic. As has been touched upon, several, if not all of these languages are also spoken as minority languages outside of the national borders of the relevant countries – for example, the cases of Polish in Lithuania or of Slovenian in Italy. Accordingly, further research could additionally explore the status, attitudes, and historical and contemporary development of each of these languages in those specific minority contexts outside of the relevant kin-states.

This preliminary study was also further limited by the number of languages selected. Constraints regarding time and space meant that explorations of relevant Slavic national languages such as Russian, Ukrainian, and Belarusian will need to be addressed in future studies, especially in the context of imperial, Soviet, and contemporary language policies as well as evolving geopolitical consider-

ations, including the recent decision to award EU candidate country status to Moldova and Ukraine. Greater focus also remains necessary on those Slavic languages spoken as official languages in the western Balkans, including Serbian, Bosnian, Montenegrin, and Macedonian, particularly given that those languages are spoken in future or current EU candidate countries and thus could potentially become official languages of that organisation at a later time (see Hoyte-West 2021a; 2021b). In addition to exploring the current issues regarding these three languages, future attention could also highlight aspects pertaining to those Slavic minority and minoritized languages spoken in Central and Eastern Europe. In brief terms, this means not solely delving into further detail regarding the context of those Slavic dialects spoken in northern Greece which have been alluded to in this study, but also through additional explorations of languages such as Kashubian, Silesian, and Rusyn (Ruthenian), as well as smaller Slavic (micro)languages such as Upper and Lower Sorbian, Molise Croatian, and others. As such, it is evident that this topic contains a panoply of avenues for further research on this wide-ranging and important issue.

References

- Alexandrova N. 2020. Bulgarian language in the 18th century represented in Sofroniy Vrachanski's idiolect. In: Haarmann D. and Petrovsky K. (eds.). Yearbook of the Society for 18th Century Studies on South Eastern Europe, no. 3, p. 164-177.
- Allcock J. B., Lavrencic K., Gosar A. and Barker T. M. 2022. Slovenia. Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/place/Slovenia> (visited 26.06.2022).
- Almasy K., 2019. Setting the canon, translating the canon: Translations in Slovene school readers and translation policy within the school system of the Habsburg monarchy (1848–1918). In: Chronotopos – A Journal of Translation History, vol. 1, no. 2, p. 43-62.
- Alvanos R. 2019. Parliamentary politics as an integration mechanism: The Slavic-speaking inhabitants of interwar (1922–1940) Western Greek Macedonia. In: History and Anthropology, vol. 30, no. 5, p. 600-621.
- BBC News. 2019. Greece's invisible minority – the Macedonian Slavs. <https://www.bbc.co.uk/news/stories-47258809> (visited 26.06.2022).
- Birnbaum H. 1993. On the ethnogenesis and protohome of the Slavs: The linguistic evidence.

In: *Journal of Slavic Linguistics*, vol. 1, no. 2, p. 352-374.

Bracewell C. W., Pleština D., David-Barrett L. and Lampe J. R. 2022. Croatia. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/place/Croatia> (visited 26.06.2022).

Comrie B. 2009. The Slavonic languages. In: Comrie B. (ed.). *The World's Major Languages*. London & New York: Routledge, p. 269-273.

Corbett G. G. and Browne W. 2009. Serbo-Croat: Bosnian, Croatian, Montenegrin, Serbian. In: Comrie B. (ed.). *The World's Major Languages*. London & New York: Routledge, p. 330-346.

Davies N. 2005. *God's Playground: A History of Poland*, vol. 2: 1795 to the Present. Oxford: Oxford University Press.

Djovčoš M., Hostová I., Perez E. and Šveda P. 2020. The economies of interlingual intercultural transfer: Towards a complex picture of translators and interpreters in Slovakia. In: *World Literature Studies*, vol. 12, no. 1, p. 45-66.

Dimitrov P., Danforth L., Bell J. D. and Carter F. W. 2022. Bulgaria. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/place/Bulgaria> (visited 26.06.2022).

Ferguson C. A. 1959. Diglossia. In: *Word*, vol. 15, no. 2, p. 325-340.

Fischel A. 1910. *Das Österreichische Sprachenrecht: Eine Quellensammlung*. Brünn: F. Irrgang.

Gołąb Z. 1992. *The origins of the Slavs: A linguist's view*. Columbus: Slavica Publishers.

Grenoble L. A. 2010. Contact and the development of the Slavic languages. In: Hickey R. (ed.). *The Handbook of Language Contact*. Oxford: Wiley-Blackwell, p. 581-597.

Hoyte-West A. 2021a. The western Balkans and EU multilingualism: A focus on translation and interpreting. In: *Thesis*, vol. 10, no. 1, p. 43-65.

Hoyte-West A. 2021b. EU multilingualism and the languages of the Eastern Partnership countries: An exploratory overview. In: *Палимпсест*, vol. 6, no. 12, p. 61-71.

Van der Jeught S. 2016. The protection of linguistic minorities in Italy: A clean break with the past. In: *Journal on Ethnopolitics and Minority Issues in Europe*, vol. 15, no. 3, p. 57-82.

Joseph B. D. 2020. Language contact in the Balkans. In: Hickey R. (ed.). *The Handbook of Language Contact* (2nd ed.). Hoboken: Wiley-Blackwell, p. 537-550.

Kamusella T. 2007. The political expediency of language-making in Central Europe: the case

of Czechoslovak. In: *Studia Slavica / Slovanské Studie*, vol. 11, p. 217-222.

Kamusella T. 2021. *The Politics of the Slavic Languages*. London: Routledge.

Kattan V. 2015. To consent or revolt? European public law, the three Partitions of Poland (1772, 1793 and 1795) and the birth of national self-determination. In: *Journal of the History of International Law / Revue d'histoire du droit international*, vol. 17, no. 2, p. 247-281.

Koyama S. 2007. The Polish-Lithuanian Commonwealth as a political space: Its unity and complexity. In: Tadayuki H. & Hiroshi F. (eds.). *Regions in Central and Eastern Europe: Past and Present*. Sapporo: Slavic Research Center, p. 137-153.

Krejčí P., Krejčová E. and Stalyanova N. 2021. A (non) existing language – Serbo-Croatian after WWII. In: *Balkanistic Forum*, vol. 30, no. 1, p. 233-243.

Krouglov A. 2021. Language planning and policies in Russia through a historical perspective. In: *Current Issues in Language Planning [Online First]*, p. 1-23.

Labbé M. 2007. Institutionalizing the statistics of nationality in Prussia in the 19th century (from local bureaucracy to state-level census of population). In: *Centaurus*, vol. 49, no. 4, p. 289-306.

Lindstedt J. 2016. Multilingualism in the Central Balkans in late Ottoman times. In: Makartsev M. and Wahlström M. (eds.). *In search of the center and periphery: Linguistic attitudes, minorities, and landscapes in the Central Balkans*. Helsinki: University of Helsinki, p. 51-67.

Matlovič R., Matlovičová K. and Vlčková V. 2019. Language of Rusyns in Slovakia: Controversies, vagaries, and rivalry of codification discourses. In: Brunn S. D. and Kehrein R. (eds.). *Handbook of the Changing World Language Map*. Cham: Springer, p. 1156-1170.

Neustupný J. V. and Nekvapil J. 2003. Language management in the Czech Republic. In: *Current Issues in Language Planning*, vol. 4, no. 3-4, p. 181-366.

Nomachi M. 2016. The rise, fall, and revival of the Banat Bulgarian literary language: Sociolinguistic history from the perspective of trans-border interactions. In: Kamusella T., Nomachi M. and Gibson C. (eds.). *The Palgrave Handbook of Slavic Languages, Identities and Borders*. London: Palgrave Macmillan, p. 394-428.

Novak-Lukanović S. and Limon D. 2012. Language policy in Slovenia. In: *Language, Culture*

and Curriculum, vol. 25, no. 1, p. 27-39.

Pelehata O. 2020. The current status of the Polish language in Ivano-Frankivsk (formerly Stanislaviv). In: *Cognitive Studies – Études cognitives*, vol. 20, p. 2272.

Rębała K., Mikulich A. I., Tsybovsky I. S. et al. 2007. Y-STR variation among Slavs: Evidence for the Slavic homeland in the middle Dnieper basin. In: *Journal of Human Genetics*, vol. 52, no. 5, p. 406-414.

Rexm G. and Uszkoreit H. 2012. Slovak in the European information society. In: Rexm G. and Uszkoreit H. (eds.). *The Slovak Language in the Digital Age* Berlin: Springer, p. 46-54.

Short D. 2009. Czech and Slovak. In: Comrie B. (ed.). *The World's Major Languages*. London & New York: Routledge, p. 305-329.

Steinweis A. E. 1991. German cultural imperialism in Czechoslovakia and Poland, 1938–1945. In: *The International History Review*, vol. 13, no. 3, p. 466-480.

Stone G. 2009. Polish. In: Comrie B. (ed.). *The World's Major Languages* London & New York: Routledge, p. 289-304.

Thomas A. 1998. *Anne's Bohemia: Czech Literature and Society, 1310–1420*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zechenter K. 2021. From “Poland’s genius” to the world as “a living, single entity”: World, literature, and writer’s duty in lectures of Polish laureates of the Nobel Prize in Literature (1905–2019). In: *The Polish Review*, vol. 66, no. 2, p. 128-145.

Antony Hoyte-West (Poznan, Polonia). Doctor în lingvistică, Universitatea „Adam Mickiewicz” din Poznan.

Антони Хойт-Уэст (Познань, Польша). Доктор лингвистики, Университет им. Адама Мицкевича в Познани.

Antony Hoyte-West (Poznan, Poland). PhD in Linguistics, Adam Mickiewicz University in Poznan.

E-mail: antony.hoyte-west@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4410-6520

LOCUIȚA TRADIȚIONALĂ ÎN IMAGINEA LUMII GĂGĂUZE

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.02>

Rezumat

Locuința tradițională în imaginea lumii găgăuze

În articol s-a încercat efectuarea analizei semnificației simbolice a locuinței tradiționale a găgăuzilor, care a ajuns până la noi într-o formă transformată. Au fost prezentate fragmente ale realizării imaginii simbolice a unor părți separate ale locuinței (pereți, acoperiș, cuptor, uși, prag, ferestre, hogeac) în imaginea lumii găgăuze. Semiotica acestor părți semnificative ale locuinței este legată de funcția lor de hotar. Conform credințelor populare, hotarul casei este destinat pentru a-i izola și a-i proteja pe locuitorii săi de lumea exterioară. Aflându-se la hotarul dintre lumea exterioară (străină) și interioară (a sa), ușile, pragul și ferestrele devin purtătoare ale funcțiilor de protecție, reprezentând hotarul dintre lumi, legătura și separarea spațiilor, precum și conexiunea dintre acestea. Noțiunea simbolică de casă și părțile casei se reflectă în viața de zi cu zi a găgăuzilor, în obiceiurile și tradițiile de familie și calendaristice. Articolul este redactat în filieră etnolingvistică, analiza semiotică a elementelor locuinței a fost efectuată pe baza obiceiurilor și ritualurilor calendaristice și de familie, credințelor populare, textelor folclorice și mitologice, consemnate de autor și disponibile în literatura etnografică găgăuză, precum și pe baza terminologiei culturale pe această temă.

Cuvinte-cheie: găgăuzi, semiotica locuinței, imaginea lumii, cuptor, uși, ferestre, prag.

Резюме

Традиционное жилище в картине мира гагаузов

В статье предпринята попытка анализа дошедшего до нас в трансформированном виде символического смысла традиционного жилища гагаузов. Представлены фрагменты реализации символического образа отдельных частей жилища (стен, крыши, печи, дверей, порога, окон, дымохода) в гагаузской картине мира. Семиотика этих значимых частей жилища связана с их функцией границы. По народным представлениям, границы дома призваны изолировать его обитателей от внешнего мира и защитить их. Находясь на границе внешнего («чужого») и внутреннего («своего») мира, двери, порог и окна становятся носителями защитных функций, они являются границей между мирами, соединением и разъединением пространств, а также связью между ними. Символическое значение дома и его частей раскрывается в повседневной жизни гагаузов, в календарных и семейных обычаях и обрядах. Статья написана с применением этнолингвистического подхода, семиотический анализ элементов жилища проводился на материале семейных и календарных обычаев и обрядов, народных верований, фольклорных и мифологических текстов, записанных автором и имеющихся в гагаузской этнографической литературе, а также на базе культурной терминологии по данной теме.

Ключевые слова: гагаузы, семиотика жилища, картина мира, печь, двери, окна, порог.

Summary

Traditional Housing in the Image of the Gagauz World

In the article an attempt was made to analyze the symbolic meaning of the traditional home of the Gagauz people, which has reached us in a transformed form. Fragments of the realization of the symbolic image of separate parts of the house (walls, roof, oven, doors, threshold, windows, chimney) were presented in the image of the Gagauz world. The semiotics of these significant parts of the home is related to their boundary function. According to popular beliefs, the boundary of the house is designed for isolation and protecting its inhabitants from the outside world. Being at the boundary between the external world ("foreign") and internal ("his"), doors, thresholds and windows become carriers of protective functions, representing the boundary between worlds, the connection and separation of spaces, as well as the connection between them. The symbolic meaning of the house and its parts are revealed in the daily life of the Gagauz people, in calendar and family customs and rituals. The article is written in the ethnolinguistic key, the semiotic analysis of the elements of the house was carried out on the basis of family and calendrical customs and rituals, popular beliefs, folklore and mythological texts, recorded by the author and available in the Gagauz ethnographic literature, as well as based on cultural terminology on this topic.

Key words: Gagauz, the semiotics of the house, image of the world, oven, doors, windows, threshold.

În societatea tradițională locuința reprezintă unul dintre cele mai importante simboluri ale culturii populare. În ea se reflectă viața cotidiană a omului, comportamentul său în familie și în societate, interacțiunea cu mediul și alte culturi. Locuința are un rol aparte în viața fiecărui om, reflectând sistemul său propriu de viziune asupra lumii. În acest sens, studiul semioticii locuinței găgăuzilor și a părților separate ale acesteia, identificarea în ritualurile găgăuze, textele mitologice și folclorice ale imaginii locuinței, care reflectă particularitățile imaginii naționale al lumii, capătă o importanță și o actualitate tot mai mare.

În cultura găgăuzilor, casa/locuința și locuitorii acesteia (familia) sunt percepute ca și concepte echivalente și interschimbabile. Confirmarea acestui fapt o găsim în semnificațiile lexemului casă (ev) atât în găgăuză, cât și în alte limbi turcice. În dicționarele limbii găgăuze lexemul ev este prezentat cu două sensuri: 1. casă; 2. familie (GRRS 2002: 244).

Menționăm faptul că în tradiția găgăuzilor ti-

nerii căsătoriți (care au format o nouă familie) erau separați într-o casă aparte (Мошков 1902b: 4), din această cauză sensul lexemului *evlenmāk* ‘a se căsători’ semnifica concomitent și a ‘a avea o casă’, *evli* – ‘om căsătorit’ (‘de familie’), adică ‘care are soție’ însemna și ‘care are o casă’. Contaminarea acestor semnificații în limba găgăuză este confirmată de prezența în limbile turcice antice a lexemului *evči/ebči* (de la rădăcina lexemului, care este o variantă fonetică a lui *äb, äv* – ‘casă’) cu sensul ‘soție, femeie’ (ДС 1969: 189), comparativ cu limba uighură – *änchi* (> *än*) ‘soție’ sau ‘femeie, gospodină’ (Радлов 1893: 923).

În opinia noastră, în aceeași serie etimologică (după etimologia populară) se află lexemul *evlad* cu sensul ‘copil/bebeluș’ și după aceasta – *evlad boyu* ‘generație’, *bizim evlad boylarımız* ‘descendenți, neamul nostru’. Astfel, conceptele de *casă, familie, soție, copil/bebeluș, descendenți, generație* se află în aceeași serie semantică. Cu elementele acestei serii și cu multe alte noțiuni care alcătuiesc câmpul semantic *casă/locuință* sunt corelate cele mai importante categorii ale tabloului popular al lumii, implementate în ritualurile de construcție, în percepțiile mitologice ale poporului, în textele folclorice (povești, cântece bătrânești – balade, proverbe și zicători, ghicitori).

Toate etapele de construcție a unei case, începând cu alegerea unui loc pentru construcție până la mutarea într-o casă nouă, sunt marcate în tradiția găgăuză de anumite acțiuni rituale, care reflectă ideile poporului despre ordinea lumii și cucerirea spațiului „propriu” în această lume. Construirea unei case, după M. Eliade, este o repetare simbolică pe pământ a actului de Creare a Lumii (Элиаде 1998: 16). Această teză este confirmată pe deplin de riturile de construcție găgăuze: înălțarea unei ramuri simbolice, asociată conceptului de arbore mondial; aducerea unei jertfe de construcție sub formă de o pâine, un pui, un miel, o persoană vie sau umbra acesteia; folosirea pâinii și a sării ca simbol al înțelegerii (acordului), cunoscute în rândul popoarelor orientale ca „dreptul sării” etc. Restabilirea semnificației simbolice a acestor rituri care au ajuns până la noi într-o formă transformată va face posibil să se avanseze în soluționarea problemei privind reconstituirea imaginii tradiționale a lumii găgăuze.

În articolele sale, autorul, pentru prima dată, examinează locuința tradițională a găgăuzilor ca o unitate a unui obiect material și spiritual, ca un cod semiotic al culturii naționale. Pentru prima dată, se dezvăluie semantica ritualurilor de construcție ale

găgăuzilor, rolul ramurii verzi de construcție și a figurinelor decorative din lemn (imaginea arborelui lumii), semnificația simbolică a *jertfei de construcție*, este studiată semiotica spațiului interior al locuinței găgăuze (Сорочяну 2021a: 49-54; Сорочяну 2021b: 261-266).

Prezentul articol, redactat în filieră etnolingvistică, este o continuare a studiului semioticii locuinței găgăuze, care prezintă fragmente din implementarea imaginii simbolice a locuinței și a părților sale individuale în imaginea națională a lumii. Analiza semiotică a fost efectuată pe baza materialului textelor folclorice și mitologice, obiceiurilor și tradițiilor de familie și calendaristice, credințelor populare înregistrate de autor în perioada 2020–2022 și a datelor disponibile în literatura etnografică găgăuză, precum și pe baza terminologiei culturale existente pe această temă.

Semiotica părților semnificative ale locuinței (pereți, acoperiș, sobă/cuptor, uși, prag, ferestre, hogoac) joacă un rol deosebit în imaginea tradițională a lumii găgăuze. Aceste obiecte capătă diverse semnificații simbolice care dezvăluie percepția societății asupra lumii. În acest mod, ușa, „organizând spațiul, se distinge de general și devine un conductor între lumea semnificațiilor comune și lumea semnificațiilor «mele»” (Крейдлин 2002: 459), ea reprezintă conexiunea și separarea spațiului exterior și interior.

Semantica și simbolismul acestor părți ale locuinței sunt legate de funcția lor de hotar. Granițele casei sunt concepute pentru a izola locuitorii săi de lumea exterioară și pentru a-i proteja. Urmându-l pe dl A. K. Baiburin, scoatem în evidență două complexe de granițe într-o locuință care diferă atât prin natura spațiului segmentat, cât și prin natura percepțiilor asociate acestuia (Байбурун 1983: 133). Primul tip include granițele care determină statutul exterior al casei (se contrapune casa – lumea înconjurătoare), al doilea tip – granițele care determină statutul interior al casei, adică granițele spațiului interior (cuptorul, colțul roșu, masa etc.).

Granițele exterioare includ, în primul rând, împrejmuirea ansamblului rezidențial, pereții și acoperișul casei. Hotarul spațiului exterior al locuinței găgăuze (curtea cu locuințe și anexe) este gardul și poarta, concepute pentru a izola și proteja locuitorii de lumea exterioară. Prezența unui gard sau cel puțin a unei delimitări simbolice (convenționale) a hotarului (în trecutul îndepărtat, în jurul casei erau șapte șanțuri de mică adâncime) transformă curtea (*aul / aul içi / kapu önü*) într-un loc care protejează

spațiul de locuit de forțele externe nocive. Pentru a proteja curtea de forțele malefice, deochi și daune, erau întreprinse diverse acțiuni magice. În zilele sărbătorilor calendaristice casa, toate anexele din gospodărie și colțurile gardului trebuia să fie stropite cu apă sfințită.

Pentru a proteja boabele din hambar de vrăjitoarea (Soroceanu 2015: 134) care tindea să le *sustragă* recolta, găgăuzii, la fel ca și bulgarii (Сороच्याну 2005: 96), împrăștiau mei în curte. Pentru a-i îmbuna pe strămoșii lor decedați, în curte se aprindeau ruguri: „în ziua Bunei Vestiri, devreme, înainte de răsăritul soarelui, fiecare gospodar aprinde un rug în fața casei sale la care, în percepția lor, vin morții să se încălzească” (Малай 1875: 831). Ruguri se aprind și la sărbătoarea *Maslenița*, dar ele sunt deja cu funcție de purificare: „seara, la apusul soarelui, în ziua rugăciunii, înainte de Postul Mare, iar băieții și fetele sar prin ele <focuri>, rostind cuvintele: *căldura – la noi, puricii – la popă...*” (Малай 1875: 831).

Găgăuzii, ca și alte popoare vecine, au o serie de credințe și acțiuni magice asociate cu ideea că în anumite zile calendaristice (de Sf. Andrei, Sf. Ignatie, 1 martie), obiectele aparținând casei respective, nu trebuie să fie scoase din curte. Scoaterea lor din curte atrage diverse leziuni și prejudicii pentru bunăstarea casei și a întregii gospodării. Se credea că în acest fel succesul în creșterea păsărilor și animalelor domestice trece de la o curte la alta (Soroceanu 2015: 136-137, 161). Cu percepții similare sunt asociate unele ritualuri funerare: după ce se spală răposatul, apa se toarnă în curte într-un loc retras în care nu calcă picior de om; sicriul cu mortul, înainte de a fi dus la cimitir, este lăsat pentru un timp în curte, altfel, conform credințelor populare, mortul va lua cu el averea și bunăstarea casei.

Pereții și acoperișul reprezintă hotarul dintre spațiul interior și lumea exterioară, iar legătura dintre lumi se realizează prin uși, ferestre, prag și hogoac, a căror semiotică reflectă particularitățile imaginii naționale al lumii găgăuze. Pereții determină poziția casei în spațiul înconjurător și, conform credinței populare, protejează locuitorii ei de haosul din exterior. Pentru a proteja casa de forțele dăunătoare, pereții exteriori se vopseau cu var, în care se adăuga vopsea albastră (sineală) până se obținea o nuanță de culoarea cerului. Potrivit credințelor populare, pereții de o nuanță albastru deschis simbolizau puterile cerești, menite să protejeze locuința și locuitorii ei.

Acoperișul are un rol aparte în structura casei; el

completează (finisează) marginea verticală a acesteia, care reprezintă legătura dintre cer și pământ. Acoperișul simbolizează cerul, forțele cerești, prin urmare, în cultura tradițională a găgăuzilor ritualurile sunt adesea efectuate pe acoperiș sau atributele rituale sunt atașate de creasta acoperișului. În acest mod, pe streșina frontonului casei se fixează un steag de nuntă, prima pernă (*yastık*) decorativă brodată/țesută de mireasă din zestrea ei este aruncată pe acoperiș, hrănirea rituală la nuntă a prietenului mirelui sau a băieților are loc pe acoperișul casei, primul dinte de lapte care cade este aruncat peste cap pe acoperiș etc.

Potrivit relatărilor preotului K. Malai, în satul Ciok-Maidan „în prima zi de primăvară, când oamenii încep să semene, pe acoperișul casei apare o centură de culoare roșie sau, în lipsa acesteia, o broboadă roșie. Aceasta se face pentru ca bobul de pâine să fie roșu. Din data de 1 până la 9 martie, femeile nu ung (lipesc) crăpăturile de la cuptoare, pentru a nu acoperi culorile bobului de grâu sau pentru a nu influența apariția ploilor necesare” (Малай 1875: 830).

Ușile aparțin graniței spațiului de locuit. Casa găgăuză era caracterizată prin prezența a două uși – de intrare și de ieșire. Acest lucru se vede clar din descrierea locuinței găgăuzilor de către V. A. Moșkov. În pasaj (*hayat*) erau două uși – de intrare (*ön kapu*) și din spate (*art kapu*), care servea adesea drept ieșire afară (în stradă). Aici se respectă opoziția de intrare-ieșire, o trăsătură importantă în semantizarea locuinței. Pentru a determina și menține statutul unei case ca locuință (încăpere de locuit), potrivit lui A. K. Baiburin, o condiție necesară este prezența în ea a unei intrări și a unei ieșiri. Pentru comparație, un sicriu sau un mormânt nu este o casă, pentru că din ele nu se poate ieși (Байбурын 1983: 134).

În unele sate găgăuzești (spre exemplu, în Beșalma), ferestrele imaginare erau desenate cu un hârleț pe partea stângă a mormântului, în alte sate în trecut se făceau una sau trei ferestre pe părțile laterale ale sicriului (Курогло 1980: 100), indicând astfel că mormântul este o casă simbolică a răposatului, dar nu există nicio ieșire din el. În casele moderne ale găgăuzilor se păstrează tradiția de a avea două uși: uși de intrare și uși de uz cotidian. Curtea, făcând parte din moșie, are de asemenea două intrări și ieșiri (poarta și portița), situate în părțile opuse ale moșiei.

În satele în care casele sunt situate pe ambele părți ale drumului, majoritatea curților au porți

din spate cu ieșire la râu, pădure, câmpuri. În orașe, aceste porți sunt adesea cu ieșire la străzile învecinate. Unele case orașenești aveau o intrare suplimentară în casă din partea străzii prin locuința de la subsol, care posibil să fi servit cândva ca magazin. Astfel de case se găsesc și astăzi pe străzile din Comrat, dar, de obicei, au doar o intrare în pivniță.

În obiceiurile și ritualurile multor popoare ușile, pragul și ferestrele reprezintă granița dintre lumi (reală și cea de dincolo), legătura dintre ele, distincția dintre „al său” și „străin”, precum și protecția împotriva forțelor malefice. Aceleași percepții sunt tipice și pentru poporul găgăuz: prin aceasta pot fi explicate interdicțiile de a privi înmormântarea prin fereastră sau prin gardul casei; în timp ce trece cortegiul funerar, trebuie de închis ferestrele și ușile caselor, pentru ca sufletul să nu zboare înăuntru, de acoperit oglinzile și de ținut noaptea ușile și porțile deschise, dacă este în casă un răposat; obiceiul de a pune cruci pe uși etc.

Aflându-se la granița dintre exterior („străin”) și interior („al său”), ușile și ferestrele deschise ale casei asigură comunicarea cu lumea exterioară; când sunt închise, o protejează. Comunicarea prin ușă este considerată de T. V. Țivian reglementată, spre deosebire de cea nereglementată, care se realizează prin fereastră, hogoac etc. (Цивьян 1974: 47). Acesta din urmă s-a reflectat în diferite obiceiuri și ritualuri. Vom aduce câteva exemple. Până la mijlocul anilor '50 ai secolului trecut, în satele găgăuze comunicarea între băieți și fete se făcea prin fereastra casei în care se organizau șezătoriile de iarnă. Fetele, rămânând în interiorul casei și menținând astfel în siguranță spațiul casei, grație ferestrei, aveau ocazia să comunice cu iubiții lor, aflându-se într-un fel, în același timp, atât în interiorul, cât și în afara casei. În afară de aceasta, aici este vizibil și motivul de căsătorie: a sta (înăuntru) sub fereastră însemna 'a fi o fată de măritat'. În tradițiile de întâi martie, fereastra servește drept o graniță exterioară și o conexiune între lumea reală și forțele supranaturale. Pentru a alunga insectele dăunătoare și tot felul de rele, găgăuzii „invitau” luna martie (personificarea lunii) în casă.

Dialogul-ritual „invitația” avea loc prin fereastră: înainte de răsăritul soarelui, cel care ieșea primul în curte, bătea la fereastră și spunea: *Mart, içeri!* ('Mart, înăuntru (în casă)!'), – cei din cameră răspundeau: *Pirälär, dıșarı!* ('Puricii afară'). În Ceadâr-Lunga acte similare erau efectuate de soț și soție (Soroceanu 2015: 160).

Prin hogoac, în credința populară, are loc co-

nexiunea cu forțele cerești, de la care se așteaptă ajutor și sprijin, de aceea multe acțiuni rituale se desfășoară fie la gura cuptorului, fie la hogoacul de pe acoperiș. Un exemplu izbitor în acest sens este ceremonia de nuntă – hrănirea rituală de către mireasă a băieților care participă la nuntă pe acoperișul casei. Iată cum descrie V. A. Moșkov acest ritual „câțiva oameni se urcă pe acoperiș și coboară o frânghie printr-o țevă (<hogoac>) în interiorul casei. De această frânghie mireasa leagă un colac, un pui și ciutura cu vin. Trăgând totul în sus, ei se așează pe acoperiș, beau și mănâncă” (Мошков 1901: 121).

Ușile la găgăuzi erau considerate intrarea în casă atât pentru forțele bune, cât și pentru cele rele. În cultura tradițională a găgăuzilor există multe obiceiuri în care, pentru împlinirea bunelor intenții, ușile casei erau larg deschise. În acest mod, o importanță deosebită a fost acordată deschiderii ușilor casei în ritualurile care însoțeau nașterea unui copil (mai ales, în cazul nașterii grele). Ușile și porțile casei unde are loc nunta sunt larg deschise. Se crede că, împreună cu mireasa care simbolizează fertilitatea în casă intră abundența și bogăția.

În obiceiurile și ritualurile găgăuzilor, ușile și părțile componente ale lor (pragul, stâlpii ușilor) sunt prezentate ca obiecte magice protectoare. Astfel, o femeie după naștere (lăuză) a lovit de trei ori cu piciorul de pragul camerei în care a născut, pentru a alunga „forțele malefice”, care conform percepțiilor populare, trăiau sub prag. Pentru a proteja casa de forțele dăunătoare, în a treia noapte după naștere, erau invitate să rămână peste noapte femeii (uneori, moașa), care se culcau să doarmă de-a curmezișul ușii, pentru a proteja lăuza și nou-născutul de surorile mitice (*lufusnițe*) (Курогло 1980: 23). Simbolurile creștine joacă și rolul de apotropeu: atunci când i se face baie unui copil după botez, nașa de botez aprinde o lumânare cu care face cruci în deschizătura ușii și după asta o stinge de stâlpul ușii (Comrat).

Semnificația pragului ca hotar prin intermediul căreia se transmite fertilitatea lăuzei este exprimată clar în ritul de naștere *Büük pita* (a doua vizită cu daruri pentru lăuză și nou-născut): la finele evenimentului ritualic, lângă prag era așternut un scutec al bebelușului, pe care pășea fiecare dintre femeii. La plecare moașa, cu o crenguță de busuioc, le stropea pe fiecare din ele pe mâini cu apă sfințită în biserică, urându-le urmași. Există o credință: câte semințe de busuioc îi cădeau pe mâini, atâția copii urma să aibă femeia. Scutecului bebelușului, apei

și semințelor li se atribuia capacitatea de a influența magic nașterea copiilor la femeile tinere, care se aflau în limitele acestui spațiu.

Ușile și pragul casei simbolizează hotarul, dincolo de care se schimbă statutul copilului. Astfel, după botez, când era adus în casă copilul botezat, nașa rostea de trei ori la pragul sau la poarta casei: „Am luat un evreu, adică, un nebotezat, am adus un creștin”.

În ritualurile de nuntă, ușile și pragul erau percepute ca o graniță simbolică de transfer al tinerilor căsătoriți la un nou statut social. Chiar la începutul nunții, steagul de nuntă care simboliza „tranziția” mirilor la statutul de cuplu căsătorit, era înălțat pe pragul casei: în interiorul casei se aflau mai multe fete (dincolo de prag), altele – dinafară, ținându-se de stâlpul steagului. Sub răsunetul cântecelor rituale, una dintre ele cosea cu un fir roșu pânza pe stâlp. Viitoarea soacră și socrul îi întâmpinau pe proaspeții căsătoriți cu pâine și miere în pragul casei. Stând pe o piele de oaie – simbol al bogăției și prosperității, după ce gustau din pâine și miere, tinerii intrau într-o etapă nouă a vieții. Acest lucru era deosebit de important, mai ales pentru mireasă: ea nu numai că trecea la alt statut – de femeie căsătorită, ci trebuia să stăpânească și un spațiu „străin”. Plecarea din spațiul „propriu” era marcată, de asemenea, de acțiuni ritualice în pragul casei. Mireasa era scoasă din casă de părinții ei (sau de nănași) cu pâine și sare în mâini, mișcându-se cu spatele spre ușă, iar tinerii îi urmau, ținându-se de colac. La ieșirea din casa părintească, tinerilor le era interzis să privească în urmă. În pragul casei lor li se adresau cuvinte de despărțire. Chiar acolo, în prag, avea loc ceremonia de înmânare a principalelor daruri de nuntă, care consolidau faptul plecării miresei din casa părintească. Tinerii erau presărați cu boabe de grâu, bani, stafide, în urma lor se turna apă și vin, mirele și mireasa pășeau de trei ori peste cociorva, care simboliza viitoarea vatră a familiei. La sfârșitul nunții, după ritualul *proška*, de stâlpul ușii se spârgea o farfurie *ca să le aducă noroc*, pentru a influența asupra viitorilor urmași, iar punctul culminant al nunții era ceremonia de scoatere a vâlului miresei de către mire sau nănaș în pragul casei mirelui.

La diferite etape ale ritualurilor de nuntă, porțile și ușile au marcat „propriul” spațiu al miresei, pentru schimbarea hotarului căruia erau efectuate anumite acțiuni rituale, îndeosebi, cereri de răscumpărare. Astfel, înainte de a-i arăta mirelui mireasa, druștele (*zılvalar*) o ascundeau în spatele ușii, cerând de la vornicel (*dever*) plata pentru

mireasă. După ce le plătea prietenelor miresei, vornicelul o scotea afară, prinzând-o cu batista de brâu și, pentru o anumită taxă, îi permitea mirelui să vină lângă mireasă. Înainte ca cortegiul de nuntă să iasă în stradă, porțile erau, de obicei, blocate de băieții care cereau bani pentru trecerea porții (*kapu parası*) sau bani pentru paternitate (*bobalık para*), care erau plătiți de vornicel sau de naș. Dacă mirele era dintr-un alt sat, ei cereau și o răscumpărare pentru a duce mireasa după hotarul satului (*топрак парасы / топрак бастысы, топрак басты парасы, хотар парасы, сыныр парасы*) (Курогло 1980: 73). Ritul *răscumpărării ușii* este cunoscut pe scară largă în Balcani. În Bulgaria era desemnată în aceste scopuri o persoană specială, care bloca drumul tuturor participanților la nuntă. După ce primea o răscumpărare, le permitea intrarea în camera miresei (Вакарелски 1977: 481-482). La găgăuzi, o astfel de persoană este fratele sau un prieten apropiat al mirelui care, în multe ritualuri, devine înlocuitorul său.

Rezistența simbolică la trecerea miresei în „spațiul mirelui” era demonstrată de ea în ritul *emiș*, unde trebuia să arunce de trei ori rochia dăruită de mire. Doar după ce îmbrăca rochia, ea era considerată logodită, iar înțelegerea de nuntă era stabilită (fixată). De menționat că în timpul înțelegerii/peștitului, mirele împreună cu prietenii săi nu intrau în casă (în spațiul miresei), el era invitat doar după încheierea înțelegerii între peștitori.

Pragul casei mirelui era hotarul pe care, îndată ce mireasa l-a trecut, ea se trezea într-un spațiu „străin”. Toate acțiunile rituale care aveau loc, când tinerii căsătoriți erau aduși în casa mirelui, erau menite să faciliteze această tranziție: soacra îi trata cu miere, socrul și soacra îi trăgeau pe tineri în casă peste prag cu un brâu roșu bărbătesc (o cuvertură sau un covor), iar nuntașii din partea miresei în acel moment îi împingeau cu pumnii pe tinerii căsătoriți înăuntru. Acesta era ultimul „hotar” până la care mireasa era însoțită de rudele ei, aici se termina „propriul ei” spațiu și începea spațiul „străin”, pe care aceasta urma să-l stăpânească.

În cântecul de nuntă, care se interpretează în timp ce se împletesc cosițele miresei, se relatează despre soarta ei viitoare, ușile casei părintești sunt asociate cu mirosul de mentă verde, în timp ce ușile (pragul/casa) soacrei – cu mirosul de pelin: *Ана-боба капусу – ешил феслен кокусу, / Кайнна, кайната капусу – ажы пелин кокусу* (‘Ușa casei părintești – miros de mentă verde, / Pragul socrului și al soacrei – miros de pelin amar’ – traducere de

Kuroglo S. S.) (Курогло, Маруневич 1983: 149).

Odată cu moartea unei persoane în casă, ușile acesteia sunt deschise pentru ca sufletul să poată zbura. Peste ușa casei sau pe poartă este atârnat un prosop – *ölü peşkiri* (lit. prosop funerar). Cândva, aceasta era o pânză țesută în casă care era atârnată la ușă sub streășină, pe stâlpul de susținere al baldachinului casei, de unde și denumirea acesteia – *saçak bezi* (lit. pânză sub streășină).

Potrivit credințelor populare, sufletul răposatului se afla printre cei vii timp de 40 de zile. Pentru asta se atârna un prosop pe stâlpul ușii de la casă și se pune pe fereastră un pahar cu apă pentru ca sufletul răposatului să poată să se spele și să se șteargă (Мошков 1902a: 5). Conform relatărilor preotului K. Malai, „în casă, în locul în care zace răposatul, până la 9 zile, la apusul soarelui se aprinde o lumânare de ceară, se pune un vas cu apă și se tămâiază” (Малай 1985: 837). Acțiunile rituale similare sunt caracteristice, de asemenea, altor popoare din această regiune. În plus, în riturile funerare, ușile erau folosite în calitate de apotropeu. Astfel, ritul de îmbăiere a corpului răposatului se desfășura într-un loc retras din curte sau într-o încăpere nelocuită, pe o ușă scoasă din balamale a încăperilor utilitare sau pe o scândură așezată pe un jgheab special. Ușa și jgheabul erau răsturnate în același loc și pe parcursul a 9 zile nu se apropia nimeni de ele (Курогло 1980: 96-97). După înmormântare, toți cei care veneau la masa de pomenire, aveau obligația să se spele la poartă pe mâini și să se șteargă cu un prosop. În timpul parcurgerii cortegiului funerar de-a lungul străzii, ferestrele și ușile caselor erau închise, pentru ca sufletul răposatului să nu zboare înăuntru.

De multe ori, ușa, ca parte componentă a casei, este opusă ferestrei. Prin fereastră erau scoși răposării cărora li se atribuia capacitatea de a se transforma în vampiri (sinucigașii, înecații, „vrăjitorii”, morții peste care a sărit pisica, precum și copiii sugari/bebelușii. Sicriile acestor morți erau înfășurate cu tufișuri spinoase, scoase pe fereastră și îngropate în afara cimitirului (Курогло 1980: 94).

În obiceiurile calendaristice, pentru a proteja membrii familiei și animalele de companie de forțele malefice, se înfăptuiau anumite acțiuni rituale. Astfel, în ziua de Sf. Andrei, pentru a alunga forțele malefice din casă, își frecau fruntea și mâinile cu usturoi, mânjeau ferestrele, puneau semnul crucii pe uși și porți. În perioadele sacre de tranziție, întreaga comunitate rurală trebuia să protejeze spațiul comun de locuit și animalele domestice de forțele

malefice. Pentru aceasta erau îndeplinite anumite ritualuri, spre exemplu, ritul „depozitării (păstrării) usturoiului” (*sarmisak beklemää*) sau curățarea rituală a grajdurilor (*dam kürümää*). După ce curățau pe ascuns grajdul, băieții duceau poarta, lăsând în acest fel casa fără protecție. Pentru a returna poarta – protecția simbolică a casei, gospodarul trebuia să le ofere acestora o masă bogată.

Multe ritualuri se înfăptuiau pe pragul casei/camerei (hotarul dintre lumi). De un interes deosebit este ritul colindului. Colindătorii colindau sub ferestre. Astfel, în ziua Sf. Simeon folosirea obiectelor ascuțite – cuțite, topoare, foarfece era interzisă, pentru a proteja oamenii și animalele domestice de leziuni și vătămări. În cazul în care trebuiau să folosească aceste obiecte, ei loveau pragul de trei ori cu toporul, aceste acțiuni fiind însoțite de rostirea următoarelor formule verbale magice: „Dacă este sortit să se întâmple ceva rău, atunci să i se întâmple pragului” (Soroceanu 2015: 157).

De un interes deosebit este ritul colindului. Colindătorii cântau sub ferestre, și aceasta avea o anumită semnificație simbolică: „a sta (afară) sub fereastră” însemna „a fi cerșetor” (adică „a fi sfânt”). Săracii erau considerați în popor oamenii apropiați lui Dumnezeu, ceea ce îi făcea pe colindătorii de sub ferestre solii săi.

La sărbătorile de primăvară și de vară ușile casei și toate anexele din gospodărie erau împodobite cu plante-amulete. De Troiță, în sâmbăta de pomenire a morților (de moși) oamenii strângeau de dimineață, frunze de pelin, flori de câmp din specia salvicii sălbatice, ramuri de nuc și le puneau în fisurile de sub acoperiș, în ferestre, le legau de mânerle ușilor de la intrare, le băteau în cuie deasupra barei ușii. De Ziua Sfântului Gheorghe (*Hederlez*) se obișnuia să se ungă pragurile și ușile caselor și anexelor din gospodărie cu sângele mielului de jertfă. Motivele de sperietoare a forțelor malefice cu zgomotul ritual pot fi remarcate și în obiceiurile similare de nuntă, atunci când se considera necesar să se tragă din arme, să se scoată exclamații specifice (i-hu-hu!), să spargă vesela de stâlpul ușii de la casă ș. a.

Un rol deosebit în spațiul de locuit îi revine sobei, care separă spațiul de locuit de *colțul roșu* sau *camera luminoasă* – *büük baş / büük ev / pak oda* (lit. colțul mare / casă mare, cameră curată) și interacționează simbolic cu lumea strămoșilor, care influențează benefic viața pământească a membrilor familiei. În acest fel, după ce intra în baldachinul casei miresei, peșitorul trebuia, în mod obligatoriu,

să amestece cu o cociorvă cenușa din sobă. În popor, acest rit este perceput ca o adresare către ceruri, fiind explicat, după cum urmează: „De îndată cum se va încinge căldura în sobă, tot atât de reușit să fie pețitul” (Мошков 1901: 101).

De remarcat faptul că un obicei similar a existat la multe popoare. Majoritatea cercetătorilor asociază acest obicei cu *domovoiul* – ocrotitorul familiei. Amestecând cenușa sau atingându-se de sobă, cei care înfăptuiau ritul, îi cereau ocrotitorului familiei să-i ajute la îndeplinirea treburilor casnice. Conform credințelor populare, cel care săvârșea acest ritual, intra sub protecția familiei și stăpânul casei era obligat să-l protejeze, în acest caz, să nu-l refuze în treburile casnice întreprinse (Курогло 1980: 41).

Pentru comparație, la moldoveni, când fata venea singură în casa mirelui și se așeza pe cuptor, după care mirele nu avea dreptul s-o alunge (pe cuptor) (Чокану 2010: 365). În percepția găgăuzilor, *domovoiul* – ocrotitorul casei (un spirit de casă sub formă de șarpe – Мошков 1901: 15) nu trăiește în cuptor, ci sub prag sau în pod, de aceea, acțiunile rituale cu cuptorul nu sunt asociate cu ocrotitorul casei. În opinia noastră, ritul amintit era ca un fel de familiarizare cu vatra casei miresei. Cociorva participă nu numai la ritualurile de nuntă, ci și la cele de naștere. Astfel, în timpul nașterii dificile, femeia în travaliu era forțată să treacă de trei ori peste cociorvă, – pentru a alunga forțele malefice care împiedicau nașterea normală. Aici cociorva, ca unealtă de fier asociată cu focul, îndeplinește o funcție de curățare și apotropeu, acțiunea sa magică trebuia să ajute femeia aflată în travaliu să nască în siguranță (Курогло 1980: 20). La aceste predestinații ale cociorvei, adăugăm și legătura acesteia cu cuptorul, simbolizând protecția puterilor superioare și a strămoșilor. Într-un rit ocazional de invocare a ploii (*pipiruda*), gospodinele „răzuie lut din crăpăturile cuptorului din fiecare casă a gospodarilor, în ipoteza că sobele au fost unse/lipite în primele nouă zile ale lunii martie, prin care au fost acoperite (lipite) ploile. Acest lut, împreună cu *Германчу* (păpușă antropomorfă rituală de lut – E. S.), este aruncat în apă” (Малай 1875: 836), ca să se pornească ploile. Și în acest caz, deschiderea (gura) cuptorului, hodgeacul sunt considerate ca o intrare / ieșire pentru conexiunea cu forțele cerești.

În acest mod, în pofida schimbărilor ce au avut loc, locuința tradițională a găgăuzilor rămâne unul dintre simbolurile semnificative ale culturii populare, reflectând viziunea despre lume a poporului găgăuz. Semiotica părților individuale ale casei (pe-

reților casei, acoperișului, ușilor, pragului, ferestrelor, cuptorului și hodgeacului), care sunt în mod inerent semnificative, este asociată cu funcția lor de hotar. Aflându-se la hotarul dintre lumea exterioară („străină”) și cea interioară („a sa”), acestea au funcția de protecție, reprezentând hotarul dintre lumi, conexiunea și separarea spațiilor, precum și legătura dintre ele. Semnificația simbolică a lor în obiceiurile și ritualurile găgăuze demonstrează particularitățile imaginii naționale a lumii.

Referințe bibliografice / References

GRRS 2002: Gagauzça-Rusça-Romınca Sözlük = Гагаузско-русско-румынский словарь = Dicționar găgăuz-rus-român. Hazırlayannar: Petri Çebotar, Ion Dron. Chișinău: Pontos.

Soroceanu E. 2015. Ritualurile calendaristice ale găgăuzilor. Chișinău: Gunivas.

Байбурин А. К. 1983. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука. / Bajburin A. K. 1983. Zhilishche v obriadakh i predstavleniakh vostochnykh slavian. L.: Nauka.

Вакарелски Хр. 1977. Етнография на България. София: Наука и изкуство. / Vakarelski Khr. 1977. Etnografiia na B'lgariia. Sofia: Nauka i izkustvo.

ДС 1969: Древнетюркский словарь. Л.: Наука. / DS 1969: Drevnetiurkskij slovar'. L.: Nauka.

Крейдлин Г. Е. 2002. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М.: Новое литературное обозрение. / Krejdlin G. E. 2002. Neverbal'naia semiotika: Iazyk tela i estestvennyj iazyk. M.: Novoe literaturnoe obozrenie.

Курогло С. С. 1980. Семейная обрядность гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Штиинца. / Kuroglo S. S. 1980. Semejnaia obriadnost' gagauzov v XIX – nachale XX veka. Kishinev: Shtiinca.

Курогло С. С., Маруневич М. В. 1983. Социалистические преобразования в быту и культуре гагаузского населения МССР. Кишинев: Штиинца. / Kuroglo S. S., Marunevich M. V. 1983. Socialisticheskie preobrazovaniia v bytu i kul'ture gagauzskogo naseleniia MSSR. Kishinev: Shtiinca.

Малай К. 1875. Приход Чок-Майдан Бендерского уезда. Обычай, поверья и предрассудки. În: Кишиневские епархиальные ведомости, 1875, № 22, с. 830-843. / Malaj K. 1875. Prikhod Chok-Majdan Benderskogo uезда. Obychai, pover'ia i predrassudki. In: Kishinevskie eparkhial'nye vedomosti, 1875, nr. 22, s. 830-843.

Мошков В. А. 1901. Гагаузы Бендерского уезда. Верования. În: Этнографическое обозрение, № 4, с. 1-52. / Moshkov V. A. 1901. Gagauzy Benderskogo uezda. Verovaniia. In: Etnograficheskoe obozrenie, nr. 4, s. 1-52.

Мошков В. А. 1902а. Гагаузы Бендерского уезда. Талысым. În: Этнографическое обозрение, № 3, с. 25-29. / Moshkov V. A. 1902a. Gagauzy Benderskogo uezda. Talysym. In: Etnograficheskoe obozrenie, nr. 3, s. 25-29.

Мошков В. А. 1902b. Гагаузы Бендерского уезда. Дом и надворные постройки. În: Этнографическое обозрение, № 4, с. 1-27. / Moshkov V. A. 1902b. Gagauzy Benderskogo uezda. Dom i nadvornye postrojki. In: Etnograficheskoe obozrenie, nr. 4, s. 1-27.

Радлов В. В. 1893. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 1. Ч. 1. СПб.: Тип. Императорской академии наук. / Radlov V. V. 1893. Opyt slovaria tiurkskikh narechij. T. 1. Ch. 1. SPb.: Tip. Imperatorskoj akademii nauk.

Сорочяну Е. С. 1995. Зимняя календарная обрядность болгар юга Молдовы и Одесской области середины XX века. În: Страницы истории и этнографии болгар Молдовы и Украины. Кишинев: Штиинца, с. 92-99. / Sorochianu E. S. 1995. Zimniaia kalendarnaia obriadnost' bolgar iuga Moldovy i Odesskoj oblasti sere diny XX veka. In: Stranicy istorii i etnografii bolgar Moldovy i Ukrainy. Kishinev: Shtiinca, s. 92-99.

Сорочяну Е. 2021а. Строительная обрядность гагаузов (к постановке проблемы). În: Materialele Simpozionului de etnologie: tradiții și procese etnice. Ediția a II-a. 30 martie 2021. Chișinău, p. 49-54. / Sorochianu E. 2021a. Stroitel'naia obriadnost' gagauzov (k postanovke problemy). In: Materialele Simpozionului de etnologie: tradiții și procese etnice. Ediția a II-a. 30 martie 2021. Chișinău, p. 49-54.

Сорочяну Е. 2021b. Строительная обрядность гагаузов села Чок-Майдан (Республика Молдова). În: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Vol. II. Materialele conferinței Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a XIII-a, Chișinău, 27-28 mai 2021. Chișinău: Notograf Prim, p. 261-266. / Sorochianu E. 2021b. Stroitel'naia obriadnost' gagauzov sela Chok-Majdan (Respublika Moldova). In: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Vol. II. Materialele conferinței Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Ediția a XIII-a, Chișinău, 27-28 mai 2021.

Chișinău: Notograf Prim, p. 261-266.

Цивьян Т. В. 1974. К семантике «дома» в балканских загадках. În: Материалы симпозиума по вторичным моделирующим системам. 1(5). Тарту, с. 45-48. / Civ'ian T. V. 1974. K semantike «doma» v balkanskikh zagadkakh. In: Materialy simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam. 1(5). Tartu, s. 45-48.

Чокану М. 2010. Свадебная обрядность. În: Молдаване. М.: Наука, с. 363-384. / Chokanu M. 2010. Svadebnaia obriadnost'. In: Moldavane. M.: Nauka, s. 363-384.

Элиаде М. 1998. Миф о вечном возвращении. М.: Алетея. https://royallib.com/get/doc/eliade_mircha/mif_o_vechnom_vozvrashchenii.zip. (vizitat 21.03.2022). / Eliade M. 1998. Mif o vechnom vozvrashchenii. M.: Aletejia. https://royallib.com/get/doc/eliade_mircha/mif_o_vechnom_vozvrashchenii.zip. (vizitat 21.03.2022).

Evdochia Soroceanu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Евдокия Сорочяну (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Evdokia Sorochanu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: sevdokia@mail.ru

ORCID: /0000-0003-0902-6664

Светлана МИНАСЯН,
Ирина НЕКИПЕЛОВА

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ СЕМАНТИКИ СЛОВА (НА МАТЕРИАЛЕ СИНОНИМИЧЕСКОГО РЯДА *РОДИНА – ОТЕЧЕСТВО – ОТЧИЗНА* В РОМАНЕ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО «ИДИОТ»)

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.03>

Rezumat

Aspecte lingvistice și culturale ale studiilor moderne ale semanticii cuvântului (pe materialul seriei sinonimice *родина – отечество – отчизна* în romanul de F. M. Dostoievski „Idiotul”)

Articolul este dedicat studiului naturii relațiilor sinonimice, bazate pe dezvăluirea conceptelor culturale încorporate în limbă. În acest caz, cuvintele care intră în relații sinonimice sunt un mijloc de realizare a unei înțelegeri concentrate a experienței culturale colective. Pe materialul acestor dicționare explicative s-a făcut o analiză a coincidențelor semnificațiilor lexicale ale cuvintelor din seria sinonimă – *родина – отечество – отчизна*, realizând conceptul cultural „locul în care s-a născut o persoană”. Folosind metoda eșantionării continue, au fost identificate și analizate contextele de utilizare a acestor cuvinte în romanul lui F. M. Dostoievski „Idiotul”. Studiul a arătat că cuvintele aceleiași serii sinonimice exprimă același concept cultural în moduri diferite, ceea ce este confirmat de identificarea zonelor de vibrație semantică, adică a punctelor contextuale de contact între sinonime, în care se formează distanța semantică dintre ele. Studiul a arătat că sinonimele care împărtășesc același context nu pot fi egale din punct de vedere semantic, deoarece au conținut semantic și cultural diferit. La finalul studiului s-a ajuns la concluzia că termenul *zone de vibrații semantice* este în primul rând un termen de studii lingvo-culturologice, deoarece explică mecanismele cognitive complexe de convergență – intersecție – distanță a cuvintelor aparținând aceleiași serii sinonimice, datorită particularităților codului cultural-semantic încorporat în limbaj.

Cuvinte-cheie: concept cultural, zone de vibrații semantice, relații sinonimice, conținut semantic al cuvântului, egalitate semantică.

Резюме

Лингвокультурологические аспекты современных исследований семантики слова (на материале синонимического ряда *родина – отечество – отчизна* в романе Ф. М. Достоевского «Идиот»)

Статья посвящена исследованию природы синонимических отношений, проведенному с опорой на раскрытие культурных концептов, заложенных в языке. В этом случае слова, вступающие в синонимические отношения, являются средством реализации концентрированного осмысления коллективного культурного опыта. На материале данных толковых словарей был проведен анализ совпадений лексических значений слов синонимического ряда *родина – отечество – отчизна*, реализующих культурный концепт «место, где родился человек». Методом сплошной выборки были выявлены и проанализированы контексты употребления этих слов в

романе Ф. М. Достоевского «Идиот». Исследование показало, что слова одного синонимического ряда по-разному выражают один и тот же культурный концепт, что подтверждается выявлением зон семантической вибрации, то есть контекстуальных точек соприкосновения синонимов, в которых формируется семантическая и смысловая дистанция между ними. В ходе исследования было выявлено, что синонимы, разделяющие один контекст, не могут быть семантически равноправными, поскольку имеют разное смысловое и культурное наполнение. В завершение исследования был сделан вывод, что термин *зоны семантических вибраций* является термином прежде всего лингвокультурологических исследований, поскольку объясняет сложные когнитивные механизмы сближения – пересечения – отдаления слов, принадлежащих к одному синонимическому ряду, обусловленные особенностями заложенного в языке культурно-семантического кода.

Ключевые слова: культурный концепт, зоны семантических вибраций, синонимические отношения, семантическое наполнение слова, семантическое равенство.

Summary

Linguistic and cultural aspects of modern studies of the semantics of the word (on the material of the synonymic series *родина – отечество – отчизна* in the novel by F. M. Dostoevsky “The Idiot”)

The article is devoted to the research of the nature of synonymous relations, which was carried out based on the disclosure of cultural concepts embedded in the language. In this case, words entering into synonymous relations are a means of realizing a concentrated understanding of collective cultural experience. On the material of explanatory dictionaries, an analysis of the coincidences of the lexical meanings of the words of the synonymous series *родина – отечество – отчизна* was made, implementing the cultural concept “the place where a person was born”. The contexts of the use of these words in F. M. Dostoevsky’s novel “The Idiot” were identified and analyzed using the continuous sampling method. The research found that the synonyms express the same cultural concept differently. This is confirmed by the identification of zones of semantic vibration, that is, contextual points of contact of synonyms, in which semantic and meaningful distance between them is formed. The study found that synonyms, being in the same context, cannot be semantically equal because they have different semantic and cultural content. At the end of the study, it was concluded that the term *semantic vibration zone* is a term primarily of linguoculturological research. This term explains the complex cognitive mechanisms of

“convergence – intersection – distance” of synonyms, due to the peculiarities of the cultural and semantic code embedded in the language.

Key words: cultural concept, zones of semantic vibration, synonymy relations, semantic content of words, semantic equality.

Введение. Современная наука обращает огромное внимание на междисциплинарные исследования, позволяющие ученым по-новому посмотреть на изучаемые ими явления, и лингвокультурология в этом процессе занимает особое положение, поскольку базируется на исследовании функционирования языковых единиц с опорой на культурные концепты, заложенные в языке (Sharifian 2011, Wolf 2021), и обеспечивает понимание языка как средства концентрированного осмысления коллективного культурного опыта, представленного в виде языкового кода.

Одним из наиболее сложных языковых явлений, требующим в исследовании дополнительных знаний, выходящих за рамки языкознания, является синонимия. Сложность в ее изучении заключается в невозможности использования только лишь формального подхода к выявлению синонимов и описанию их функционирования в языке. Тот факт, что с лингвистической точки зрения два или более слов являются синонимами, не утверждает и не гарантирует их функционально-семантического равноправия, что доказывается разностью особенностей их функционирования в языке и их взаимодействия, обусловленного существованием определенного культурного кода, обслуживанием которого занимается язык.

В связи с этим на первый план выступает когнитивный аспект изучения взаимодействия слов, составляющих тот или иной синонимический ряд. Этот аспект требует учитывать не только знание и понимание лексического значения синонимов и их созначений, представленных в словарях, а также тех или иных коннотаций, получающих актуализацию в определенных контекстах, но и осознание смыслового наполнения составляющих синонимический ряд слов, в полной степени проявляющегося и раскрывающегося только в пространстве включающей их культуры, а это является свидетельством того, что изучение взаимодействия синонимов невозможно без учета и понимания концептуального поля культуры.

Таким образом, особое место в изучении

особенностей одного языка или нескольких языков в сопоставлении занимают исследования синонимических рядов, позволяющих увидеть и понять культурно-смысловое наполнение синонимов, представляющих один культурный и языковой концепт, а также их связь. Культурные концепты определяют смысловое наполнение слов и их семантический объем за счет того, что способны показывать в языке то, что является актуальным для той или иной культуры, а также для мировоззрения и мировосприятия носителей этой культуры. Подобного рода исследования во многом помогают обращения к историческим и современным словарям, истории языка, литературе, написанной на этом языке.

Постановка проблемы, материал и методы исследования. Слово, имея уникальное лексическое значение, обладает семантическими границами, выход за пределы которых может происходить тем или иным способом. Одним из способов такого выхода, а следовательно, и расширения семантического объема слова, является формирование условий, при которых лексическая единица теряет свои границы и отчасти принимает границы другой лексической единицы. В результате конвергенции созначений разных языковых единиц происходит их сближение, создающее такие семантические зоны их взаимодействия, которые, влияя на обе языковые единицы, изменяют их семантический объем и расширяют их семантическое наполнение. В этих случаях принято говорить о нейтрализации семантических различий – теории, методологической основой которой послужил фоносемантический метод Н. С. Трубецкого (Трубецкой 2000), легший в основу разработки теории текста. Однако, на наш взгляд, исследование подобных процессов не может ограничиваться исключительно языковыми данными, поскольку замена одной лексической единицы другой создает семантические колебания.

Явление семантической нейтрализации актуально прежде всего для языковых единиц, вступающих в отношения синонимии, то есть таких лексических единиц, семантические различия между которыми в ряде позиций нейтрализуемы. Считается, что процесс нейтрализации семантических различий синонимов достаточно хорошо описан в научной литературе и известен «как внутрисистемная ликвидация фонологических, категориально грамма-

тических, в том числе синтаксических, а также лексических противопоставлений в слабой позиции» (Апресян 1995). Явление нейтрализации семантических различий синонимичных слов привлекает внимание современных исследователей (Панченко 2006; Алиева, Уртенцова 2017), многие из которых приходят к выводу о том, что нейтрализация в чистом виде не всегда оказывается возможной. Так, Е. В. Никитина, говоря о реализации семантического потенциала синонимов, пишет о полной, неполной и невозможной нейтрализации семантических различий синонимов (Никитина 2010). С. В. Пискунова, исследуя нейтрализацию семантических оппозиций в тексте, приходит к выводу, что текстовая нейтрализация часто приводит к «расширению семантики в итогах слова» (Пискунова 2011: 685) как результат преодоления «ежедневной языковой реальности» для более емкого выражения авторской мысли (Некипелова 2013: 118).

Исследуя возможность взаимозаменяемости синонимов, мы исходим из понимания того факта, что расширение семантического объема слова может быть представлено как внутренний семантический процесс, который заключается в появлении у слова созначений и коннотаций, и как внешний семантический процесс, который представляет собой создание типичного или нетипичного контекстуального окружения слова. Внутренний семантический процесс формирует языковое лексическое значение слова. Это значение фиксируется в словаре и представляет собой узнаваемую всеми носителями языка семантику слова. Пересечение значений и коннотаций лексических значений слов создает позиции нейтрализации семантических различий – то есть такие позиции, в которых синонимы могут быть взаимозаменены без семантических помех и искажений, нарушающих работу слова. Поэтому для выявления семантического пресечения слов необходимо обращаться к данным словарей, представляющим значения словарных дефиниций. Понятие нейтрализации, таким образом, становится актуальным, на наш взгляд, прежде всего для выявления и определения синонимов, а также для фактического доказательства и подтверждения существования синонимической связи между словами, составляющими синонимический ряд.

Однако, когда речь заходит об употреблении синонимов в речи, понятие нейтрализации семантических различий теряет свою силу,

поскольку представляет собой своего рода округление семантического наполнения слова до большего показателя без учета смысловых различий, заложенных в слове. Оказываясь в одинаковых или смежных контекстах, синонимы начинают реализовывать свою природу в проявлении как сходств, так и различий. И в этом случае создаются условия не для конкуренции синонимов, в рамках которой два или более слов могут быть без изменения смысла высказывания употреблены в одном и том же контексте, а для их специализации, когда употребление синонимов в одном и том же контексте изменяет его смысловую наполненность, что, несомненно, обусловлено особенностями культуры и ее предпочтениями. В этом случае мы говорим о формировании семантических зон вибрации – зон вступления во взаимодействие лексических значений синонимов со всеми их коннотациями с контекстами, которые формируют их ситуативное окружение и контекстуальное значение, актуализируя одни значения и коннотации и дезактуализируя другие. В этом случае могут создаваться условия сближения синонимов, которое происходит за счет актуализации объединяющих их коннотаций, и условия их расхождения, которое образуется за счет актуализации различающих эти слова коннотаций: «Таким образом, формируется лексико-семантическая сеть с размытыми границами и зонами вибрации – зонами перехода значения от одной языковой единицы к другой. Под зонами вибрации мы понимаем зоны пересечения созначений и совпадения значений двух или нескольких разных лексических единиц, то есть возникновение ситуации, когда несколько лексических единиц могут употребляться в одном и том же значении в совпадающем контексте, то есть одна лексическая единица в качестве одного из своих созначений принимает значение или созначение другой лексической единицы» (Некипелова, Минасян 2021: 125). В этом отношении концепция существования семантических зон вибрации смежных лексических единиц не противоречит идее «порождения значений через различия», выраженной во многих современных научных исследованиях (Angermuller 2013; Bert, Lamy 2016; Joseph 2001; Milner 2008; Sériot 2012). Это исключает формальный подход в исследовании языка и выводит на первый план его когнитивные исследования, базирующиеся в области изучения культурных концептов.

Нейтрализация представляется нами, таким образом, не как существование лексических противопоставлений в слабой позиции, а как процессы, имеющие место в контекстах, создающих условия, то есть зоны семантического пересечения слов. В этом случае семантика одного слова как бы перетекает в семантику другого, не поглощая его. Именно поэтому у нас появляется возможность говорить о том, что нейтрализация – это не точка достижения словами семантического равноправия, а семантическая дистанция между словами, являющаяся одновременно связью между ними; это семантическое пространство, в котором семантические вибрации представлены как незначительные семантические колебания, допустимые условиями контекста и восприятием с точки зрения культурного поля.

Именно различие позиций нейтрализации семантических различий синонимов с точки зрения их культурного осмысления и семантических зон вибрации составляет актуальность представленного исследования, цель которого – выявление зон и условий пересечения значений слов, вступающих в синонимические отношения и реализующих один культурный концепт.

Предметом исследования являются синонимические лексические единицы русского языка *родина*, *отечество* и *отчизна*, анализ взаимосвязи которых проводится на основании языковых данных – их значений, зафиксированных в словарях, и речевых данных, представленных в конкретных речевых условиях – контекстах. Объектом исследования являются семантические пересечения синонимичных слов в их сходствах и различиях. В исследовании используются методы языкового и контекстуального анализа. Все слова синонимического ряда относятся к концепту, который можно выразить следующим образом: «место, где родился человек». Выводы характерны исключительно для русского языка и выражения русской культуры.

Материалом исследования послужили данные словарных статей, описывающих значение словарных дефиниций *родина*, *отечество* и *отчизна*, а также употребление этих слов в тексте романа Ф. М. Достоевского «Идиот»¹, в котором методом сплошной выборки были выявлены все случаи употребления слов исследуемого синонимического ряда. Выбор автора и произведения является не случайным. Именно Ф. М. Достоевский обращался к глубоким пластам семантики

слова и раскрывал его в культурологическом и религиозно-философском аспектах. Исследование является частью работы, направленной на изучение смыслового и контекстуального различения синонимов, реализующих один культурный концепт, в зонах семантической вибрации. Выводы, сделанные в результате анализа, не противоречат выводам, сделанным в ходе изучения употребления этих же синонимов в текстах других романов Ф. М. Достоевского, а также в текстах произведений других писателей XIX в.

1. Выражение культурного концепта «место, где родился человек»

Культурный концепт «место, где родился человек» представлен в русском языке синонимическим рядом *родина* – *отечество* – *отчизна*, характерным только для русского языка, что, конечно же, обусловлено историей русского языка и историей России в целом и связано со значимостью каждого из слов указанного синонимического ряда и с их различием в русской культуре. Сравним: *родина* (рус.) – *motherland* и *homeland* (англ.), *отечество* и *отчизна* (рус.) – *fatherland* (англ.); *родина* (рус.) – *die Heimat* (нем.), *отечество* и *отчизна* (рус.) – *das Vaterland* (нем.); *родина* (рус.) – *ватаным* (тат.), *отечество* и *отчизна* (рус.) – *өгезлек* (тат.); *родина* (рус.) – *vlast* (чешск.), *отечество* и *отчизна* (рус.) – *otčina* (чешск.); *родина* и *отечество* (рус.) – *отан* (казах.), *отчизна* (рус.) – *әкесінің аты* (казах.); *родина* и *отечество* (рус.) – *отан* (казах.), *отчизна* (рус.) – *әкесінің аты* (казах.); *родина*, *отечество*, *отчизна* (рус.) – *vlast'* (словац.), *domovina* (хорв.), *patrie* (рум.), *pátria* (порт.), *la patria* (исп.), *patria* (итал.), *la patrie* (фр.), *πατρίδα* (греч.), *vətən* (азерб.), *Հայրենիք* (армян.) и пр.

Список соответствий можно продолжать, однако и на этом этапе мы можем сделать вывод о том, что синонимический ряд *родина* – *отечество* – *отчизна*, представленный в русском языке и реализующий концепт «место, где родился человек», уникален в сопоставлении с данными в других языках. В целом можно выявить три тенденции реализации исследуемого концепта: 1) концепт выражен несколькими синонимичными словами: например, концепт «место, где родился человек» в английском и русском языках представлен тремя синонимами, при этом полного смыслового и семантического соотношения синонимических рядов *родина* – *от-*

ечество – *отчизна* и *motherland* – *homeland* – *fatherland* не наблюдается; 2) концепт выражен двумя синонимичными словами: так, в немецком и чешском языках трем русским синонимам соответствуют два синонима; 3) концепт выражен одним словом, исторически восходящим к слову *отец*, то есть концепт «место, где родился человек» может быть определен следующим образом: это место, где родился его отец, или, если взять более широко, место рождения и проживания его предков по отцовской линии.

Следовательно, в русском языке реализуется уникальная синонимическая модель, являющаяся следствием реализации обобщенного опыта русской культуры.

2. Пересечение значений и коннотаций лексических единиц, связанных синонимическими отношениями

Слово *родина* вступает в семантические отношения синонимии со словами *отечество* и *отчизна*. Языковой анализ зафиксированных в Большом толковом словаре русского языка², то есть закрепленных в языке значений показывает, что у этих слов есть точка семантического пересечения – общее для них значение ‘страна, в которой человек родился и гражданином которой является’.

Обратимся к толкованию этих слов, данному в словаре: слово *родина* имеет значения ‘страна, в которой человек родился и гражданином которой является; отечество’ (*наша родина; любовь к родине; тоска по родине*), ‘место, где человек родился, где живут его родные и близкие’ (*малая родина; поехать к себе на родину*), ‘место происхождения кого-, чего-л., возникновения чего-л.’ (*Индия – родина шахмат*); слово *отечество* употребляется в значении ‘страна, где родился человек и гражданином которой является; родина’ (*любить свое отечество; служить отечеству*) и дается с пометой «высокое». Из представленного описания значений слов видно, что их семантическое наполнение в достаточной степени различается: семантический объем слова *родина* больше, чем семантический объем слова *отечество*, имеющего только одно значение, совпадающее, по сути, с основным значением слова *родина*: ‘страна, в которой человек родился и гражданином которой является’. Это выступает свидетельством того, что мы действительно имеем дело с языковыми синонимами. Указанием на сильные синонимические отношения является тот факт,

что представление лексических значений слов *родина* и *отечество* дано в том числе через отсылку к друг другу: *родина* – это *отечество*, а *отечество* – это *родина*. Семантическое соотношение исследуемых слов не является разнонаправленным, как, например, в английском языке, где слово *родина* представлено как *homeland* (земля, где находится твой домашний очаг) или *motherland* (земля, откуда родом мать человека), а *отечество* – как *fatherland* (земля, откуда родом отец человека) вследствие чего формируется некоторое внутреннее разграничение, создающееся парой *mother* – *father*. В русском языке семантическое наполнение слова *родина* связано со словом *род* – это земля, где живет род человека (в русской культуре род исторически указывается по отцовской линии), а семантическое наполнение слова *отечество* связано со словом *отец* – это земля отца, хотя в более широком смысле оно может быть представлено как земля отцов. Таким образом, с точки зрения словообразовательной семантической мотивации исследуемые слова не имеют принципиальной разницы и, хотя и отсылают к разным исходным словам – *род* и *отец*, в основе своей совпадают: *отец* – это ближайший предок по мужской линии, *отцы* – это линия мужского родства.

Можно предположить, что при таких условиях у исследуемых языковых единиц действительно должны быть контексты, нейтрализующие их семантические различия. Однако есть фактор, существенно осложняющий процесс нейтрализации. Этим фактором является стилистическое различие исследуемых синонимов: слово *родина* является общеупотребительным, а слово *отечество* имеет стилистическую окраску «высокое». Стилистическое неравноправие указывает на отсутствие семантического равенства между словами. Однако нейтрализация стилистики в данном случае тоже может быть в какой-то степени решена, например, за счет написания слова *родина* с заглавной буквы – *Родина*, что также дается в словарях с пометой «высокое».

Следует также отметить, что в словаре зафиксировано тавтологическое употребление *защита родного Отечества*, что, по всей видимости, указывает на то, что слова *родина* и *отечество* все-таки не столь семантически близки между собой.

Синонимический ряд *родина* – *отечество* замыкается словом *отчизна*, употребляющим-

ся в значении 'отечество, родина' и имеющим стилистическую помету «высокое». Не отличающееся какой-либо особой коннотацией от слов *родина* и *отечество*, оно имеет огромный семантический объем, поскольку включает в себя все, что соотносится с обоими словами – *родина* и *отечество*. В данном случае следует говорить о том, что слово *отчизна* следует воспринимать как более общее понятие по сравнению с понятиями *родина* и *отечество* по отдельности. Оно замыкает семантический треугольник с вершинами *родина* – *отечество* – *отчизна*, толкование которых построено на отсылке друг к другу: *родина* – это *отечество*, *отечество* – это *родина*, *отчизна* – это *родина*, *отечество*. Слово *отчизна*, как и слово *отечество*, в мотивационном плане отсылает к слову *отец* и соответствует английскому *fatherland* – земля, откуда родом отец. Его объем шире, чем объем слов *родина* и *отечество*, поскольку включает в себя смысловую нагрузку обоих слов.

Языковой анализ исследуемых нами зафиксированных в словаре дефиниций показал: слова *родина* – *отчизна* – *отечество* связаны между собой настолько плотными синонимическими отношениями, что слова *отечество* и *отчизна*, совпадая в основном значении со словом *родина*, не имеют дополнительных коннотаций, что должно быть свидетельством возможности существования позиции их нейтрализации, поскольку структурные конвергенции определяют их семантическое наполнение и создают матрицы значений, делающие возможным необходимое для сближения искомых лексических единиц взаимосоответствие.

Однако анализ контекстов, в которых были употреблены данные лексические единицы, говорит о том, что мы имеем дело не с позициями нейтрализации семантических различий, а с зонами семантической вибрации, исключаящей их полное совпадение. Обратимся к анализу контекстуального употребления исследуемых слов, позволяющего актуализировать общие для них и различные коннотации, заложенные в языковом значении этих слов, что, безусловно, должно рассматриваться в тесной взаимосвязи, поскольку, так или иначе, «живое отклонение от лингвистической матрицы нужно искать внутри самого языка» (Маскальк, Берназ 2018: 89) и внутри русской культуры.

3. Зоны семантической вибрации слов синонимического ряда *родина* – *отечество* – *отчизна*

Темы патриотизма и любви к родному краю хорошо разработаны в русской литературе, поэтому контекстуальный анализ употребления искомых словарных дефиниций может помочь найти не только точки соприкосновения синонимов, но и позиции их расхождения и противостояния, приводящие к расширению семантического объема слов за счет их употребления в определенных контекстуальных условиях, а также к развитию их внешней (контекстуальной) и внутренней (смысловой) семантики в целом. И это является очень важным основанием для изучения явления синонимии и синонимических отношений в целом, поскольку понимание природы синонимической связи слов приводит к пониманию культурных причин, по которым языку необходимы синонимы.

В романе Ф. М. Достоевского «Идиот» слово *родина* употреблено три раза, слово *отечество* – девять раз, слово *отчизна* – один. Всего употреблений – тринадцать, и это небольшое количество употреблений позволит детально обратиться к каждому из них и прокомментировать их.

Итак, наиболее частотным из представленных слов исследуемого синонимического ряда в романе является слово *отечество*. Оно употреблено девять раз – восемь раз синонимически автономно и один раз в сочетании со словом *родина*. Примеры употребления слова *отечество* приведены нами по мере их следования в тексте, что позволяет увидеть, как развивается мысль автора, исходящая от пренебрежения, стыда и неуважения, которые доходят до ненависти, и приходящая к любви и восхищению.

В первом контексте: «Здесь ужасно мало честных людей, так даже некого совсем уважать. <...> И именно у нас, в России, в нашем любезном *отечестве*» – выражены чувства неуважения и пренебрежительного отношения к России, стыда за нее.

Второй контекст наполнен чувством любви к стране (Ф. М. Достоевский называет ее матерью), в которой родился человек: «Эту ненависть к России, еще не так давно, иные либералы наши принимали чуть не за истинную любовь к *отечеству* и хвалились тем, что видят лучше других, в чем она должна состоять; но теперь уже стали откровеннее и даже слова

„любовь к **отечеству**” стали стыдиться, даже понятие изгнали и устранили, как вредное и ничтожное». В одном абзаце Федор Михайлович повторяет слово *отечество* три раза, оправданно избегая его замены синонимами.

В третьем контексте писатель говорит о такой любви, которая допускает даже жертвенность: «В наше время, в нашем **отечестве**, которое, надеюсь, вы любите одинаково со мной, господа, ибо я, с своей стороны, готов излить из себя даже всю кровь мою...».

Четвертый, пятый и шестой контексты выражают восхищение человека своей страной, преклонение перед ней как перед чем-то очень значимым для него: «Я тотчас отвечал ему, почти задыхаясь от волнения: „Генерал, умерший на полях своего **отечества**”»; «Русское сердце в состоянии даже в самом враге своего **отечества** отличить великого человека!»; «Ему князь Выгорецкий, наш капитан, говорит за бутылкой: „Ты, Гриша, где свою Анну получил, вот что скажи?” – „На полях моего **отечества**, вот где получил!”»

Употребление слова *отечество* в приведенных контекстах свидетельствует о том, что своей семантикой оно связано прежде всего с гражданской идентификацией человека: военная история страны, ее государственность и законы, ее позиция по отношению к другим – дружественным или враждебным – странам. Речь прежде всего идет о политике – внешней и внутренней, об определении человеком его гражданской позиции, о его идентификации как гражданина. Русский человек выступает здесь не как русский по национальности, а как русский по гражданской принадлежности.

С точки зрения семантических изменений происходит своего рода контекстуальная дезактуализация первой части значения этого слова ‘страна, в которой человек родился’ и актуализация его второй части ‘страна, гражданином которой человек является’. То же самое мы наблюдаем и в произведениях других русских писателей и поэтов, что, безусловно, выступает свидетельством того, что типичным контекстом для слова *отечество* является контекст, посвященный политической жизни страны.

Продолжая анализ, следует сказать, что слово *отчизна* в тексте романа встречается всего один раз: «Пленил он Аглаю необычайным благородством своей истерзавшейся страданиями по **отчизне** души». Несомненно, одного употре-

бления в тексте не может быть достаточно для того, чтобы делать заключительные выводы, однако, обобщая выводы, сделанные на основе анализа употребления слова *отчизна* в других романах Ф. М. Достоевского, можно утверждать, что семантическое наполнение этой лексемы в представленном контексте соответствует данным словаря: в нем неразделимо присутствуют оба компонента значения – ‘страна, в которой человек родился’ и ‘страна, гражданином которой человек является’.

Слово *родина* встречается в романе три раза – два в абсолютной синонимической позиции и один раз в сочетании со словом *отечество*. Приведем случаи автономного употребления: «Трудно объяснить <...> надежд будущего и радости о том, что, может быть, я там не чужой, не иностранец. Мне очень вдруг на **родине** понравилось»; «Вы, юноша, жаждали в Швейцарии **родины**, стремились в Россию, как в страну неведомую, но обетованную; прочли много книг о России, книг, может быть, превосходных, но для вас вредных». Все три контекста объединены общей темой, в которой проявлено противопоставление своей земли и земли чужой, то есть земли, откуда человек родом, и заграницы. Это противопоставление подкрепляется и иными лексическими средствами: *свой – чужой, русский – иностранец, Россия – Швейцария, заграница*. Родина выступает здесь как место, где человек родился, где жили его предки, где его корни, место, с которым он связан происхождением. Ф. М. Достоевский, употребляя слово *родина*, не говорит ни о военной истории этой страны, ни о ее политическом устройстве, ни о гражданстве. И в этом отношении он следует исходной лексико-семантической мотивированности слова, связанной со словами *род, родился*.

У Федора Михайловича в этом романе, как, впрочем, и во всех других, на первый план выступает не гражданский аспект слова *родина*, являющийся частью его языкового семантического наполнения, а аспект, связывающий человека с его родом, то есть семьей. Слова *семья* писатель избегает, употребляя вместо него слово *родные*: «Настасья Филипповна <...> в разговорах с Ганей даже и желания не выражала познакомиться с его **родными**»; «Но главное, тем отличалась, что некогда имела многочисленнейшее семейство и **родных**»; «Он знал наверно, <...> каким взглядом смотрят на нее его **родные**»; «...самое страшное истязание для

тищеславного человека, – мука краски за своих **родных**, у себя же в доме, выпала ему на долю». На протяжении всего романа князь Мышкин, являясь родственником генеральше («Сочлись **родней**; оказалось, что князь знал свою родословную довольно хорошо»; «Вам у нас недурно будет; теперь вас в **родню** прямо примут»), пытается также почувствовать свое родство с той землей, где он родился, с теми людьми, которые живут на ней.

Примечательно, что писатель различает используемые синонимы, разводя по контекстам таким образом, что все три слова в определенном плане начинают вступать одновременно и в синонимические, и в антонимические отношения: *родина* – это земля предков, *отечество* – это государство, *отчизна* – это культура и традиции. Все это в романе противопоставлено как то, что может не совпадать. Из сказанного следует, что Ф. М. Достоевский отказывает этим словам в возможности совпадения значений, следовательно, позиция нейтрализации для них недоступна. В данном случае мы можем говорить о том, что с точки зрения узнавания контекста взаимозаменяемость слов *родина*, *отечество* и *отчизна* здесь возможна, с точки же зрения его смысла – нет, поскольку замена слова *родина* словами *отечество* или *отчизна* приведет к смысловому искажению текста и даже к разрушению идеи произведения.

4. Семантическое противостояние синонимов *родина* и *отечество* в зонах вибрации

В целом, как показал проведенный нами языковой и контекстуальный анализ, использование слов *родина*, *отечество* и *отчизна* Ф. М. Достоевским соответствует языковым показателям этих слов – лексическому значению и коннотациям, зафиксированным в словаре, а контексты, в которые он их погружает, лишь усиливают и актуализируют своим окружением тот или иной компонент их лексических значений. Однако уже на этом этапе анализа видно, что, сближаясь общими коннотациями, слова, противопоставленные разницей актуализированных коннотаций, разводятся не только по типичным для них контекстам, но и по семантическому наполнению, видоизменяя смысл контекста. Это связано с тем, что Ф. М. Достоевский, воспринимая, безусловно, слова *родина*, *отечество* и *отчизна* как синонимы, не только с высокой смысловой точностью разводит их по разным контекстам, но и даже противопоставляет их: *родина* – это

земля предков, то, что связывает человека с его родом и его родными, с его корнями; *отечество* – страна, определяемая политической и гражданской жизнью, гражданином которой является человек, *отчизна* – место, где родился человек, и в то же время страна как носитель культуры, к которой человек принадлежит, традиций, которые он разделяет с другими людьми.

Кроме того, Ф. М. Достоевский, используя слово *родина*, начинает вкладывать в него смысл, не заявленный в зафиксированном в словаре лексическом значении этого слова, но вытекающий из него с возможностью, порожденной потенциалом языка, то есть не противоречащий ему: *родина* – это не только место, откуда пошел род человека, не только его отцы и предки, но и религия, которой они придерживались, делая ее основой своей жизни с другими людьми на земле предков. Все это в конце концов сводится к «такой глубокой, такой тонкой и истинно религиозной мысли», «в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о боге как о нашем родном отце и о радости бога на человека, как отца на свое родное дитя, – главнейшая мысль Христова!» Если обратиться к словообразовательной мотивации, то можно увидеть, что слово *род* лежит в основе не только слов *родина* и *родня*, но и слова *народ*. Может быть, отчасти именно поэтому центральная идея романа, высказанная князем Мышкиным, приходит к нему через слова простой бабы из народа.

В связи со всем сказанным особое внимание следует уделить контексту, в который оказались вовлечены сразу два слова из представленного синонимического ряда – *родина* и *отечество*: «От того, что он **отечество** нашел, которое здесь просмотрел, и обрадовался; берег, землю нашел и бросился ее целовать! Не из одного ведь тищеславия, не все ведь от одних скверных тищеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а и из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по **родине**, в которую веровать перестали, потому что никогда ее и не знали!»

Если рассматривать концепцию романа глобально, то есть с точки зрения понимания, что Бог – это *родной* отец, а христиане – *родные* люди, то переход от *родины* к *отечеству* у Ф. М. Достоевского выступает как отказ человека от своей религии и своих корней и переход в иную религию на новой земле: «Кто по-

чвы под собой не имеет, тот и бога не имеет. <...> Кто от **родной земли** отказался, тот и от бога своего отказался». Родная земля здесь совпадает со словом *родина*.

Следовательно, писатель выходит за пределы общезыкового понимания слов *родина* и *отечество*, вводя их в несвойственный для них контекст, связанный с осмыслением религиозных идей и идей веры. Из этого следует, что пересечение синонимов и формирование ими зон вибрации позволяет автору выйти за пределы узнаваемых контекстов и ввести их, без потери основной семантической нагрузки, в новые контекстуальные условия, что дает возможность расширить семантическое наполнение слова: *родина* – это земля предков, то, что связывает человека с его родными, с его корнями, то, что определяет его религиозную принадлежность; *отечество* же – это новая земля, это своеобразный символ отказа человеком от всего старого, от своей истории и своих корней, отказа от своей религии и принятие им чуждых родине религиозных идей. Следовательно, мы можем постулировать, что зоны вибрации создают «зону ближайшего развития» (Выготский 1934: 220), которая предшествует концептуализации формализации.

Вместе с тем интересным оказывается тот факт, что новшество, которое вводит в понимание исследуемых нами синонимов Ф. М. Достоевский, является таковым только с точки зрения современного читателя, смотрящего на текст через призму современного языка и современной культуры. Однако исторические словари фиксируют связь слова *отечество* с культурой и религией отцов как линии предыдущих поколений и выделяют его этим среди слов *родина* и *отчество*. Этот культурный аспект усиливается еще и тем, что слово *родина* исторически не было связано со словом *страна*, как, например, связаны с ним были слова *отечество* и *отчизна*. Из этого видно, что Ф. М. Достоевский, реализуя идею романа, опирается на исторический и исходный обобщенный опыт русской культуры, со временем претерпевший некоторые изменения; писатель вскрывает глубокий пласт смыслового наполнения слов *родина* – *отечество* – *отчизна*, показывая их значимость для понимания русской культуры.

Заключение. Проведенный анализ доказывает, что зоны вибрации не могут быть описаны через понятие семантической нейтрализации, поскольку, как видно из анализа, достаточно

редко возникают ситуации, когда действительно происходит нейтрализация двух коннотаций двух разных языковых единиц – то есть такое их употребление, когда они действительно являются абсолютно взаимозаменяемыми, а контекст при смене одной единицы другой единицей не претерпевает никаких изменений.

Термин *зоны семантических вибраций* является термином прежде всего лингвокультурологических исследований, поскольку позволяет раскрыть явления, не поддающиеся описанию сугубо лингвистических теорий и концепций. Он объясняет не просто механизмы сближения слов в одном контексте или их расхождение, а описывает сложные когнитивные механизмы сближения – пересечения – отдаления слов, принадлежащих к одному синонимическому ряду, обусловленные особенностями заложенного в русском языке культурно-семантического кода концепта «место, где родился человек». Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что исследование синонимии невозможно без учета культурологических данных.

Примечания

¹ Достоевский Ф. М. 1973. Идиот. Л.: Наука. Ленинградское отделение. Т. 8. 511 с.

² Большой толковый словарь русского языка. 2014. СПб.: Норинт. 1536 с.

Литература / References

Алиева Т. К., Уртеннова Э. Н. 2017. К проблеме дифференциации синонимии и вариантности слова в карачаево-балкарском языке. В: Филологические науки. Вопросы теории и практики, № 1 (67), ч. 2, с. 66-69. / Alieva T. K., Urtenova E. N. 2017. K probleme differentsiatsii sinonimii i variantnosti slova v karachaevobalkarskom yazyke. V: Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki, no. 1 (67), ch. 2, s. 66-69.

Апресян Ю. Д. 1995. Лексические синонимы. В: Избранные труды. Т. 1. Лексическая семантика. Синонимические средства языка. Москва: Языки русской культуры, с. 216-248. / Apresyan Yu. D. 1995. Leksicheskie sinonimy. V: Izbrannyye trudy. T. 1. Leksicheskaya semantika. Sinonimicheskie sredstva yazyka. Moskva: Yazyki russkoj kul'tury, s. 216-248.

Выготский Л. С. 1934. Мышление и речь. Москва–Ленинград: Государственное социально-экономическое издательство. / Vygotskiy L. S. 1934. Myshlenie i rech'. Moskva–Leningrad: Go-

sudarstvennoye sotsial'no-ekonomicheskoye izdatel'stvo.

Маскальк М., Берназ О. 2018. Субъективность и нормативность: ранний советский структурализм. В: Эпистемология и философия науки. Т. 55, № 1, с. 155-170. / Maeschalck M., Bernaz O. 2018. Sub'ektivnost' i normativnost': ranniy sovetskiy strukturalizm. V: Epistemologiya i filosofiya nauki. T. 55, № 1, s. 155-170.

Некипелова И. М. 2013. Языковая система как объект исследования постнеклассической науки. В: Филологические науки. Вопросы теории и практики, № 1 (19), с. 116-121. / Nekipelova I. M. 2013. Yazykovaya sistema kak ob'ekt issledovaniya postneklassicheskoy nauki. V: Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki, no. 1 (19), s. 116-121.

Некипелова И. М., Минасян С. М. 2021. Особенности нетиповой интериоризации осложненных многозначностью омонимов неродного языка (на примере соотношения слова «предложение» с соответствующими ему словами в английском языке и языке йоруба). В: Cuadernos de Rusística Española, 17, с. 117-133. / Nekipelova I. M., Minasyan S. M. 2021. Osobennosti netipovoy interiorizatsii oslozhnennykh mnogoznachnost'yu omonimov nerodnogo yazyka (na primere sootnosheniya slova «predlozhenie» s sootvetstvuyushchimi emu slovami v angliyskom yazyke i yazyke yoruba). V: Cuadernos de Rusística Española, 17, s. 117-133.

Никитина Е. В. 2010. Семантические и прагматические характеристики лексической синонимии в газетном дискурсе: на материале электронных версий англоязычных новостных сайтов. Москва. / Nikitina E. V. 2010. Semanticheskie i pragmaticheskie kharakteristiki leksicheskoy sinonimii v gazetnom diskurse: na materiale elektronnykh versiy angloyazychnykh novostnykh saytov. Moskva.

Панченко Л. М. 2006. Основные подходы к определению синонимических отношений в лексике. В: Вестник Волгоградского государственного университета. Языкознание, № 5, с. 163-165. / Panchenko L. M. 2006. Osnovnye podkhody k opredeleniyu sinonimicheskikh otnosheniy v leksike. V: Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Yazykoznanie, no. 5, s. 163-165.

Пискунова С. В. 2011. Нейтрализация семантических оппозиций в поэтическом тексте. В: Вестник ТГУ, № 12 (104), с. 684-689. / Piskunova S. V. 2011. Neytralizatsiya semanticheskikh oppozitsiy v poeticheskom tekste. V: Vestnik TGU,

no. 12 (104), s. 684-689.

Трубецкой Н. С. 2000. Основы фонологии. Москва: Аспект Пресс. / Trubetskiy N. S. Osnovy fonologii. Moskva: Aspect Press.

Angermuller J. 2013. Analyse du discours poststructuraliste: Les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers. Limoges: Lambert-Lucas.

Bert J.-F., Lamy J. 2016. Résonances des structuralismes. Paris: Archives contemporaines.

Joseph J. E. 2001. The Exportation of Structuralist Ideas from Linguistics to Other Fields: An Overview. In: History of the Language Sciences: An International Handbook on the Evolution of the Study of Language from the Beginnings to the Present. Berlin, N. Y.: Walter de Gruyter, vol. 2, p. 1880-1908.

Milner J.-C. 2008. Le périple structural. Figures et paradigmes. Paris: Verdier.

Sériot P. 2012. Structure et totalité. Limoges: Lambert-Lucas.

Sharifian F. 2011. Cultural Conceptualisations and Language. John Benjamins Publishing Company.

Wolf H.-G., Latić D. and Finzel A. 2021. Cultural-Linguistic Explorations into Spirituality, Emotionality, and Society. John Benjamins Publishing Company.

Svetlana Minasean (Erevan, Republica Armenia). Doctor în pedagogie, conferențiar, Universitatea de Stat din Erevan.

Светлана Минасян (Ереван, Республика Армения). Кандидат педагогических наук, доцент, Ереванский государственный университет.

Svetlana Minasyan (Yerevan, Republic of Armenia). PhD in Education, Associate Professor, Yerevan State University.

E-mail: s.minasyanpmesi@gmail.com

ORCID: 0000-0001-9301-4927

Irina Nekipelova (Ijevsk, Federația Rusă). Doctor în filologie, conferențiar, Universitatea Tehnică de Stat din Izhevsk „M. T. Kalashnikov”.

Ирина Некипелова (Ижевск, Российская Федерация). Кандидат филологических наук, доцент, Ижевский государственный технический университет им. М. Т. Калашникова.

Irina Nekipelova (Izhevsk, Russian Federation). PhD in Philology, Associate Professor, "M. T. Kalashnikov" Izhevsk State Technical University.

E-mail: irina.m.nekipelova@mail.ru

ORCID: 0000-0001-8448-3000

Yekaterina KOZHUKHAR

**CHRISTMAS EVE RITUAL ROUNDS *НОСІННЯ ВЕЧЕРІ*
IN TRADITIONAL CULTURE OF THE UKRAINIANS OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA
(ETHNOLINGUISTIC ASPECT)**

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.04>

Rezumat

**Ritualul de Ajunul Crăciunului *Носіння вечері* în
cultura tradițională a ucrainenilor din Republica
Moldova (aspect etnolingvistic)**

În articolul de față, pentru prima dată se va descrie mersul ritualic cu *вечеря* (bunătați) în Sfânta Seară de Crăciun de către ucrainenii din Republica Moldova, din perspectiva etnolingvistică a unității semantice a elementelor verbale și non-verbale, legate compozițional (după V. Konobrodskaya) prin originea tematică și culturală comună. Bazându-ne pe materialele de teren colectate personal în 53 de așezări locuite compact sau dispersat de ucrainenii pe teritoriul țării, literatură și alte surse, autorul a analizat conținutul discursului al mersului cu *вечеря* de natură idolatro-creștină, semantica și motivele acestora, inclusiv al celor unice, precum mersul cu *деревице / крачок* (cu Pomul de Crăciun), decorate cu produse de patiserie antropomorfe sub formă de păpușă – *лялька*. Cercetate în unitatea planurilor verbale, temporale, locale, de acțiune, mersul cu *вечеря*, în limitele coordonatelor geografice indicate, au dezvăluit: 1) înrădăcinarea lor adâncă în cultura tradițională ucraineană; 2) nivelul înalt al păstrării și viabilității lor; 3) continuitatea tradițiilor; 4) tendința ucrainenilor de a păstra identitatea lingvistică și culturală în condițiile habitatului prefrontalier. Denumirile parțial analizate sunt de origine proto-slavă, din rusa veche și ucraineană, cu un strat distinct de împrumuturi romanice, reflectă moștenirea culturală originală a ucrainenilor din Moldova și contactele de secole cu romanicii răsăriteni.

Cuvinte-cheie: ucrainenii Moldovei, Sfânta Seară, mers ritualic cu *вечеря*, etnolingvistică.

Резюме

**Обрядовые обходы сочельника *Носіння вечері*
в традиционной культуре
украинцев Республики Молдова
(этнолингвистический аспект)**

В статье впервые рассмотрены ритуальные обходы *ношения вечері* на Святой вечер украинцами Республики Молдова под этнолингвистическим углом в семантическом единстве вербальных и невербальных единиц, композиционно объединенных (по В. Конобродской) общим тематическим и культурным началом. Опираясь на лично собранные полевые материалы в 53 населенных пунктах компактного и дисперсного проживания украинцев на территории республики, литературу и источники, автор проанализировала диктумное содержание языческо-христианских по своему характеру обходов с *вечерей*, их семантику и мотивы, в том числе и таких уникальных, как обходы с «*деревице / крачком*», украшенным антропоморфной выпечкой в виде куклы – «*ляльки*». Исследованные в единстве вербального, темпорального, локативного, реалемного и акционального планов обходы с *вечерей*

в рамках указанных географических координат засвидетельствовали: 1) их глубокую укорененность в украинской традиционной культуре; 2) высокую степень ее сохранности и жизнеспособности; 3) непрерывность традиций; 4) стремление сохранить свою языковую и культурную самобытность, украинскую идентичность в условиях пограничья. Частично проанализированные названия праславянского, древнерусского и украинского происхождения с заметной прослойкой романских заимствований отражают самобытное культурное наследие украинцев Молдовы и многовековые контакты с восточными романцами.

Ключевые слова: украинцы Молдовы, Святой вечер, ритуальные обходы с *вечерей*, этнолингвистика.

Summary

**Christmas Eve ritual rounds *Носіння вечері* in
traditional culture of the Ukrainians of the Republic of
Moldova (ethnolinguistic aspect)**

The article considers for the first time the ritual rounds of bringing dinner (*носіння вечері*) on the Holy Evening by the Ukrainians of the Republic of Moldova from an ethnolinguistic point of view in the semantic unity of verbal and non-verbal units, compositionally united (according to V. Konobrodskaya) by a common thematic and cultural origin. Relying on the field materials collected personally in 53 settlements of compact and dispersed residence of Ukrainians on the territory of the republic, literature and sources, the author analyzed the dictum content of the pagan-Christian by their origin rounds with the dinner (*вечеря*), their semantics and motives, including such unique ones as rounds with a ritual tree (*деревице/крачком*), decorated with anthropomorphic pastries in the form of a doll (*лялька*). Investigated in the unity of the verbal, temporal, local, actional and substantive aspects, the rounds with the dinner, within the specified geographical coordinates, demonstrate: 1) their deep rootedness in Ukrainian traditional culture; 2) a high degree of their preservation and viability; 3) continuity of traditions; 4) the desire to preserve their linguistic, cultural identity, and Ukrainian identity on the borderland. The partially analyzed names of Proto-Slavic, Old Russian and Ukrainian origin with a noticeable layer of Romance borrowings reflect the original cultural heritage of Ukrainians in Moldova and centuries-old contacts with Eastern Romans.

Key words: Ukrainians of Moldova, Holy Evening, ritual rounds, ethnolinguistics.

Cognition and interpretation of folk culture encoded in the word is an important task of modern science, which requires a complex interdisciplinary approach, as well as consideration of one or another phenomenon of ethnic culture through the prism of

its linguistic embodiment. In this context, the study and understanding of the spiritual cultural heritage of the Ukrainians of the Republic of Moldova is of special importance, due to many centuries of living apart from the “mainland” Ukraine, surrounded by other languages and cultures, primarily Eastern Romans, which determined a special way of development of the sacred and cultural complex of local Ukrainians and its preservation in the collective memory of generations.

The Holy Evening on Christmas Eve is special for the vast majority of Moldovan Ukrainians, imbued with mystery, magical power and extraordinary solemnity. In the rites and traditions of this evening, the deep faith in the Saviour and the echoes of pre-Christian beliefs were closely intertwined with elements of the solar cult and the cult of ancestors – the ability to “catch” and use the “openness of disordered cosmic forces”, the energies of the ancestors of the family “in one’s own interests” to ensure success in economic activity, to influence one’s future fate, improve health, get rich (Серов 1983: 47). And if certain magic-producing and apotropaic rites (invitation of natural forces to dinner, ritual actions with a sheaf-grandfather, the rite of croaking, tossing *kutya* etc.), as well as Christmas divination, are gradually disappearing (see: Кожухарь, 2021), then the family meal and group/collective and individual visits, accompanied by the exchange of gifts (in some places also by disguising) at the beginning of the 21st century still show amazing vitality.

According to researchers, these rounds on Christmas Eve, which, we should note, are characteristic not only of Ukrainian, but also of many European cultures, help certain magical acts, which have “both a sacramental (sanctifying) character and a purely protective one”, to occur (Жайворонюк 2006: 409-410).

In Ukrainian ethnography, Christmas Eve rites of various ethnographic zones are comprehensively researched and described in the works of Y. Varhol, O. Voropai M. Horbal, N. Gromova, S. Kilimnyk, H. Kozholyanko, O. Kozholyanko, O. Kurochkin, V. Skurativskyi, Ye. Ryzuk, etc.). Profound theoretical remarks, comparative analysis on a pan-European background are presented in a number of monographic and ideographic sources of Polish, Russian and Ukrainian researchers (Je. Bartmiski, N. Veletskaya, L. Vynogradova, O. Tyshchenko, N. Tolstoy) and others.

The Ukrainian terms of the Christmas/New

Year cycle are considered in the works of O. Horbach, T. Grihorenko, V. Zhaivoronok, I. Levkovych, M. Lesiv, N. Hobzei, L. Savchenko and others. E. Gotsa carried out a semantic, word-formation-etymological and linguographic analysis of the names of calendar and ritual holidays (chrononyms) in Transcarpathian dialects. N. Gerasim fixed the vocabulary for marking the calendar ritual of *Nadsyanya*. The ethnosymbolism of linguistic units in the Ukrainian ritual discourse became the subject of consideration in M. Filipchuk’s dissertation. O. Komar investigated the mechanisms of stereotyping ethnocultural meanings of nationally marked linguistic units. I. Tsaryova described the semantic structure, diversity of the nominative repertoire, syncretism and the derived basis of the ritual phraseology of the Holy Evening on the example of East Slobodan sayings. L. Kolesnik considered the Christmas and New Year nominations in Bukovyna sayings. N. V. Plotnikova comprehensively analyzed the microconceptosphere of Sviatka and its components: the concepts of Christmas Eve, Water, Kutya, Sun, Christ, etc. The structure and peculiarities of the text of the Holy Evening narratives of Western Boykivshchyna were investigated by O. Kolomiychuk. R. Osadchi studied the symbols of the Romanian folk culture. An ethno-linguistic analysis of the Christmas terminology of the Bessarabian Bulgarians and Gagauz people and their ritual Christmas baking was carried out by E. Sorochianu.

As for the Christmas Eve rituals of the local Ukrainian population, very scanty references are found in the posts of priests from the Ukrainian / Ukrainian-Moldovan villages of Bessarabia, printed on the pages of the “Kyshiniv eparchial gazettes” (V. Zavoychinsky; H. Romanchuk, etc.), in P. Nestorovsky and others. A comparative analysis of Eastern Roman calendar rites with Slavic, valuable information about Ukrainian-Moldovan and, more broadly, East Slavic – East Roman influences in calendar rites and folklore are contained in the works of researchers of the second half of the 20th – beginning of the 21st centuries (P. Caraman, G. Kabakova, O. Kurochkin, H. Kozholyanko, O. Kozholyanko, A. Moisei, K. Popovych, Yu. Popovych, etc.). Folklore collector V. Panko mentions the Ukrainian traditions of the Holy Evening of the Glodyan and Ryshkan districts. N. Pastuh and O. Kharchyshyn also did not ignore the customs of the Holy Evening in the preface to the unique publication “Folklore of Ukrainians of Northern Mol-

dova: Songs and Recitatives”.

A valuable research source is the 1st volume of another unique publication “The Ethnographic Image of Ukrainians Abroad. Corpus of expeditionary folklore and ethnographic materials”, which reflects field records from 16 settlements in 8 districts of the Republic of Moldova, relating to all spheres of life of the local Ukrainian population, including such an important ethno-creative aspect of cultural and national life as ritual reality and its components: customs and rituals of the evening on Christmas Eve (Українці 2019: 70-154).

Over the past four years, the author has published a number of articles in which various aspects of the ritual of the Holy Evening of Moldovan Ukrainians were examined (Кожухар 2021, Кожухарь 2019, 2020a, etc.), including the traditions of rounds (Кожухар 2021b, Кожухарь 2020b). However, the ethnolinguistics of the Holy Evening rounds of Ukrainians in Moldova in the semantic unity of verbal and non-verbal units has not yet been the subject of research, which determined the novelty of this article.

The purpose of this investigation is to consider, in a broad ethnocultural context, the ethnolinguistic features of the Rounds with dinner *носіння вечері* on the Holy Evening. Rounds with *потана*, walking around the house with *kutia*, visiting the graves of ancestors, walking around with church hymns, walking around the godfathers and neighbours, walking around their own household and carolling rounds, which in some places also began on Christmas Eve, remained outside the scope of the research.

The source base for this study were field materials recorded by the author during 1994–2022, dictionaries, researches on dialectology, ethnography and ethnolinguistics. Some of the materials are introduced into scientific circulation for the first time.

In the Christmas and New Year rituals of the Ukrainians in the Republic of Moldova, like of all Christians, the day on Christmas Eve, which is celebrated mainly on January 6 (according to the Gregorian calendar), and in some localities on December 24 (according to the Julian calendar), is distinguished by a special meaning.

The evening of this day in the vast majority of the surveyed territory is nominated as the Holy Evening – *Святий вечір* in its different phonetic variants: *Св'а'тмій |веч'ір / Св'а'тмій |вечір / С'ва'тмій |веч'ір / С'ва'тмій |веч'ір*, *С'ва'тмій |вечер / С'ва'тмій |веч'ір / С'ва'тмій |веч'ір and С'в'атвеч'ір, Ба|зата ку'т'а.*

Traditional for this evening there are group/collective or individual rounds. Researchers see their semantics, as well as of other ritual rounds, in “gathering”, binding space and society, which “should be covered by the protection requested by the rite”: “by walking (but also «singing», engaging in dialogue, exchanging gifts, etc.) the cultural space and the people belonging to it are «denoted», their ritual «nomination» and demonstration as objects of attention from higher powers are performed” (Толстая 1996: 99).

An integral attribute of the Holy Evening of the Ukrainians of the Republic of Moldova, known in all Ukrainian lands, is the ceremony of carrying a ritual dinner – *носіння вечері: На С'ва'тмій |веч'ір носили в'іч'ер'у* (Rk.); *На Св'а'тмій |вечір ми ходили з в'іч'ер'ю* (Pl); *Нанаи|кам / со|с'ідам / |родичам / так воно треба в'іч'еру в'іднести* (Ns.); *І носили в'іч'ер'у до |д'іда там / до |родич'ю* (Ps.).

The traditional action “to carry dinner” is nominated by the native speakers of the studied Ukrainian dialects with phraseological compounds: *ходити з в'іч'ер'ю / іти з в'іч'ер'ю, носити в'іч'ер'у / нести в'іч'еру / в'іднести в'іч'ер'у* etc.

Fixed figures of speech expressed by a verb with the meaning of movement – *ходити / приходити / іти / приїс'ти / носити / нести / в'іднести* + the noun *вечеря*, are dominant in understanding the deep semantics of the ritual rounds of the Holy Evening. They are verbalizers of the key concepts for the traditional worldview “movement-walking-detours” and “give-take”, associated with beliefs in the possibility of transferring/receiving benefits along with the transferred objects (Плотникова 1999: 13).

The ritual discourse saturates the lexeme *вечеря* with sacred meaning. In this context, the dictionary-reference book “Signs of Ukrainian Culture” gives the following definition: *вечеря* is “ceremonial food intended for relatives and friends, which is usually brought to them by children on Christmas Eve” (Жайвронюк 2006: 81). From a functional and semantic point of view, *носіння вечері* in the surveyed villages of the republic is not limited to the simple transfer of ritual food, but involves exchanging it with the addressee, eating the dinner brought by the addressee, and, importantly, the obligatory treatment of the guests and gifting them.

Before entering the house, the round partici-

pants ask permission: *Можна з ви'чери'їу?* (Pl.). Entering the house, they greet and, using well-established verbal formulas, convey to the owners the request of the parents to accept *вечеря*: *П'іслала мама / п'іслаў тато / прий'їт на'їшу в'їч'ер'їу* (Rk.); *Про'їили мама і тато і їа п'рос'їу / прий'їт на'їшу ви'ч'ер'їу* (Hr.); *Про'їїу вас тато і мама і їа вас п'рос'їу з ви'чери'їу // ни'ї ц'їраїтес!* (Pl.). The hosts accept the *вечеря* with reverent awe, taste it and in return give their own *вечеря*: *Во'їни п'робували в'ї мене ту пи'їни'їч'їку / пи'їни'їца / да / п'їхана пи'їни'їца / коле'їво // во'їни п'робували в'ї мене т'ого коле'їва ти'ї до'їав'їли сво'їго т'рохи і то'їди да'ївали м'їні в'їже* (Pl.).

Meeting, treating and gifting the participants of the round requires advanced and careful preparation: the purchase of kalach, bagels, cookies, etc. which, according to the memoirs of old-timers, back in the 50–60s were not bought, but baked by the housewives themselves. Small banknotes are saved and certainly the table is laid: *Св'їти'ївеч'їр / го'їтовим'їса / п'ри'їход'їат д'їти, п'ри'їнос'їат ви'їч'ер'їу / да'їїу го'їс'їтин'їца / да'їїу з'їрош'її* (Ok.); *Об'їзат'їел'їно т'їре'їба бу'їло їїх по'їкор'їмити / по'їкла'їсти за с'їт'їл* (Rk.); *Ф'їни їак п'ри'їходили / на'їп'їм'їер / до к'їр'їостних там / да / кла'їд'їут за с'їт'їл їїх / у'їгош'їч'їаїут тих д'їїт'їїї _от /а по'їтом да'їїут їїм т'їоже їш'їото на'їзат'їот* (Hr.).

Verbalization of the agentive plan is realized in the dialect names of the performers of the ceremony of bringing dinner – *ви'їч'ер'їники, ви'їчир'їни'їки, д'їїти / г'їїти, о'їнуки / у'їнук'їи; ф'їн / ф'їна / ф'їни / мо'їлод'її, по'їх'їрес'їник, по'їх'їрес'їни'їца, по'їх'їрес'їники* and its addressees: godparents – *бат'їко, ма'їтка, бат'їк'їи; к'їр'їостн'її / к'їр'їосн'її, на'їна'їш / на'їна'їшко / на'їна'їшу'їл, на'їна'їшка, на'їна'їш'їки / на'їна'їшу'їли / на'їна'їш'її; grandfather – д'їїд'ї(м) / г'їїд'ї(м) / д'їїд'їус'їа, д'їїд'їун'їа; grandmother – ба'їба / ба'їб'ї(м)ка / ба'їбун'їа / ба'їбус'їа / ба'їбу'їшка, ма'їка; relatives – ро'їдина, п'їдн'її, ро'їдич'її, на'їмури, с'їво'її; aunt – в'їїна / їїна / т'їїтка / к'їїтка / к'їок'їа, т'їот'їа / ме'їту'їша; uncle – д'їад'їко / д'їад'їа / в'їїко / їїко; neighbours – су'їс'їїди, со'їс'їїди; everybody – вс'їїд'їп'їад.*

The generalized names of the participants of *вечеря* rounds are derivatives *ви'їчир'їни'їки / ви'їч'ер'їники* in the meaning of “those who bring dinner on Holy Evening”: *П'ри'їход'їат ви'їчир'їни'їки / п'ри'їнесли ви'їч'ер'їу* (Un.) – were recorded in the Ukrainian/Ukrainian-Moldovan villages of the Oknitsa and Rybnitsa districts.

Without considering in detail the names of the performers of the rite, a few of them will be com-

mented. Romanisms *ф'їн, ф'їна, ф'їни* (from Romanian *fin*) are common in Ukrainian dialects of the Prut-Dniester interfluvium and partly in the left-bank regions of Transnistria; known to Bukovinian, Hutsul, South and North Bessarabian and some other dialects of the southwestern dialect. As in the Moldovan dialects, they are used in two meanings: 1) ‘godson’, ‘goddaughter’ and 2) ‘groom’, ‘bride’ in relation to the wedding parents’ (ЕСУМ 2012: 101). In the Ukrainian dialects of the Left Bank, the Ukrainian dialect names *по'їх'їрес'їник, по'їх'їрес'їни'їца, по'їх'їрес'їники* are more common (ЕСУМ 2012, 209). Representatives of the younger generation often use Russified phonetic variants in their speech: *к'їр'їостн'її (-а, -ї), к'їр'їосн'її, (-а, -ї)*. The nomens *мо'їлод'її (-а, -ї)* are inherent in the speech of representatives of the older generation.

Borrowings from Moldovan dialects are the names *на'їна'їш / на'їна'їшко / на'їна'їшу'їл, на'їна'їшка, на'їна'їш'їки / на'їна'їшу'їли / на'їна'їш'її* (from Mold. *nanaș, nanașul; nanașcă*) known in all Ukrainian dialects of the republic. ЕСУМ registers *на'їна'їшко, на'їна'їшка* in two meanings: 1) ‘godfather’ ‘godmother’; 2) ‘wedding father’(named), ‘wedding mother’ (named) (ЕСУМ: IV, 36). In the surveyed territory, dialect speakers clearly distinguish one more meaning – 3) ‘church wedding father’, ‘church wedding mother’. Basically, both godparents, and named ones, and wedding parents are the same couple. Sometimes these functions are assigned to different couples.

So, as discursive texts indicate, not only *ф'їни* as children (godchildren), but also *ф'їни* as just married carry the ritual dinner to godparents: *п'ри'їходили на'їш'її ф'їни / д'їїти _от їа'їких ми х'їрис'їтили* (Hr.); *їїд'їут мо'їлод'її до на'їна'їшу'їла з в'їч'ер'їоїу* (Iv.). It is important that the carrying of the *вечеря* for *на'їна'їш* is done for life, which indicates a particularly respectful attitude towards godparents and wedding parents. And, as it could be seen, the circle of recipients of dinner rounds, in addition to relatives and godparents, includes neighbours, and in some places all villagers: *На'їна'їш'їкам / со'їс'їїдам / ро'їдич'їам / так во'їно т'їре'їба / ви'їч'ер'їу в'їд'їнести* (Ns.); *З ви'їч'ер'їоїу їш'їли до на'їна'їшу'їл'їв / ро'їдич'їів і най'їближ'їчих со'їс'їїд'їів* (Iv.); *їш'їли до на'їна'їш'їк'її / да /а по'їтом їїже їш'їли до вс'їїх п'їд'їп'їад* (Pl.).

The substantive component of rounds with a ritual dinner on Christmas Eve in the surveyed area should be designated here. In the Ukrainian villages of the Republic of Moldova, according to

the stories of respondents, until the end of the 70s – mid-80s of the XX century *вечеря* was worn in kerchiefs, later – in small bags, packages. The constants of the *вечеря* are *kutya* (*кутя*) and *kalachi* (*калачі*), the rest of the components vary depending on the traditions of a particular village: a *kalach* was placed on a kerchief, a ceramic bowl (now a plate) with *kutya*, cookies, apples, nuts, sweets, and in these last days also tangerines, oranges or other fruits and sweets were placed on top of the *kalach*: *Ў хус'тинку кл'ал'и кол'ач' / пше'нищу / бум'бони / мед'їуники / ў'баренки / да / і но'сил'и і поздрав'л'ал'и* (Ps.); *С'н'ізу кол'ач' п'ч'еній та'к'ї / плеч'еній / і з'вер'ху та'р'елка'іл'і миска пок'ладж'ена с'ку'т'у'от* (Hr.); *Об'їзат'ільно кал'ач'ік / об'їзат'ільно т'раба'було с'хл'їбом прійс'ти до'хати / бл'їноў т'рох'і кла'дуть / с'ладост'їў / їак хто'може // і була'мисоч'ка с' пше'нич'койу / та'р'елоч'ка* (Rk.).

According to the definition of ESUM, *kutya* is “ritual porridge made from barley or wheat grains with sweet gravy” (ESUM 1989: 163). The dictionary of the Ukrainian language in 11 volumes gives the following interpretation: *kutya* is “ritual porridge made from barley or wheat grains, consumed with sweet gravy on Christmas Eve or Epiphany” (СУМ V: 419) In the surveyed area, *kutya* is cooked only from wheat, therefore, in the ritual field of the evening on Christmas Eve among the Ukrainians of the Republic of Moldova, *kutya* is ‘a ritual porridge of the Holy Evening, boiled from wheat grains and seasoned with sweet gravy’. Gravy is prepared from crushed poppy, which is diluted in water, flavored with honey or sugar, raisins, nuts, in some place’s halva. Wheat grains, from which *kutya* is prepared, symbolize life, wealth, fertility and, in the views of the Slavs, unite the whole kin – the living and the dead (see: Валенцова 1999: 69-71; Горбаль 2011: 165, etc.).

The following names of *kutya* in the surveyed area were recorded: *ку'т'а* (throughout the territory), *пше'нища / пше'нич'ка* (north, center, south), *пше'ниши'ка* (Tts.), *коливо* (Pl.), *кол'е'во* (Bul.).

The name of the ritual dish is also represented by phraseologized combinations containing the names of the ingredients from which *kutya* is prepared and flavored, or indicate the method of its preparation: *ку'т'а із арна'утки бл'їлої* (Ms.), *кол'е'во с'медом / сахар'ом / маком і гор'їхами* (Bul.), *пше'нич'ка іс'маком* (Bul.), *пше'нища з маком / с'гор'їхами* (Gl.), *пше'нич'ка ва'рена* (Blh., Ps., Rk., Ush.), *п'їхана пше'нища* (Pl.).

SUM explains the lexeme *kalach* as ‘white bread of a special shape, baked from twisted and plaited dough’ (СУМ 1973: 75). In the ethnolinguistic dictionary *Slavic Antiquities*, the following affirmation can be found: *kalach* – “bread in the form of a ring or with a small hole”, the apotropaic functions of which are defined to the symbolism of a vicious circle, as evidenced by its name itself (Гура, Плотникова 1999: 439). According to V. Zhaivoronok (2006: 268), *kalach* is a sign of ‘abundance, non-everyday life’. L. Boris (2015: 274) draws attention to the ritual function of the *kalach* in the culture of the Bukovinians: *kalach* is ‘a round-shaped product used in family and calendar rituals’. The ritual function of *kalach* among the southern Slavs and Russians is recorded by ESUM (1985: 348).

So, in the ritual field of rounds with dinner, *kalach* (*кол'ач'кал'ач*) is ‘ritual wheat bread in the form of a ring, baked from twisted and intertwined dough’. For the ceremony of bringing the *вечеря*, small *kalach* were baked, which in the studied area exist in phonetic versions of the ancient name. *кол'ач' / кол'аш'* (from the Proto-Slavic *koláčь*, probably from **kolo* – ‘wheel, circle’) (north, center) and later *ка'л'ач* (Left Bank, south), and are also represented by stable combinations *кол'ач' / кол'аш'пл'еченій* (Bul., Hr., Tts.), *кол'аш'у д'в'і п'їл'устк'и* (Gl., Hr.); *кол'ач'пл'еч'еній їд'воїе* (Bul.).

Other components of the evening are represented by names denoting sweets – *бом'бани* (Ml.), *бум'бони* (Ps.), *кам'фети, кон'ф'ети* (everywhere), *цук'ерки* (Dns. Klb., Kr., Vr.), *цукорки* (Bel., Tts.); *bagels* – *бу'блик* (Ot., Br., Hlsh., Hr., Klb., Kd., Kl, Kr., Lch., Mn., Ms., Ok., Pl., Vyn., Vl., Vr., Un.), *бу'бл'ек* (Bel., Blt., Brt., Gl., Ps., Sl.-Sh.); *ка'л'ачик* (Hr. Klb., Kr., Vr.), *кол'ач'ік* (Gl., Blt., Dn., Nk., Sr., St., Yb.), *ков'риг* (Bul.), *о'баренок* (Bl., Blh.), *(w)о'баренок* (Bl., Sg., Sl.-Sh., V. S.); *о'бар'інок* (Ml., Nh. Ps.); pastries – *гол'убик'и* (Gl.), *гол'уп'к'и* (Hr., Pl., Ush.), *гол'упч'ік'и* (Bul.), *г'решник'и* (Bul.), *кач'еч'к'и, г'усоч'к'и* (Blh.), *мед'івники / мед'їуник'и, п'ч'ен'а / п'ч'ен'їе, п'раник'и* (north, center), *п'ран'ік'и* (Left Bank); names of fruits and nuts: *го'п'р'їх'и, їабл'ука / їабл'оки* etc.

As you can see, among the recorded names, the largest group is Ukrainian names, including dialectal ones, for example, the original Ukrainian *бу'блик* (ESUM 1982: 274), *ков'риг*, which has Old Russian roots *коврыгъ, коврыгъ* ‘bread’ (whole),

which in modern Russian functions in the same sense; Bulgarian *ковриг* ‘cake’ (ЕСУМ 1985: 486); *обáренок*, which ESUM fixes in the form of *обарáнок* in the meaning of ‘bagel’ and interprets it as a possible borrowing from the Belarusian language *абаранак* with the same meaning (ЕСУМ 2003: 126), *пичéня* from Proto-Slavic *pekŋi (ЕСУМ 2003: 329), a *пръник* from the Old Russian ‘spice’ as a result of phonetic simplification of *пъпърняни*, derived from *пъпърь* ‘pepper’ (ЕСУМ 2003: 620) and others. Proto-Slavic roots also belong to the names of the zoomorphic shape of pastries: *голубчик* (golubъ), *гусочка* (gusъ), which are formed in a semantic way, due to the similarity of products to animals (birds). Some of the listed names got into the Ukrainian language and its dialects through other Slavic or non-Slavic languages: *цукёрки/цукóрки* from German through Polish (ЕСУМ 2012: 265); *камфети, конфети*, marked in ESUM as a colloquial borrowing from Italian, presumably through the mediation of German (known in many Slavic languages, including Russian, Belarusian, Czech, Serbian, etc. borrowings from the Romanian language *botboană* (from the French *bonbon*) *бомбáни / бумбóни* (DEX online). Note that some of the names we recorded also function in other Ukrainian dialects, for example, *мédивник* in the meaning of ‘brioche’ is known to Bukovinian dialects (Борис 2015: 286-287), like a *обáренко* (СБГ, 343), etc.

Thus, in the traditional culture of the Ukrainians of the Republic of Moldova, *вечеря* in the ceremonial sense is ‘ceremonial food, the obligatory attributes of which are kutia and kalach, which are exchanged on the Holy Evening with relatives, godparents, neighbours and other residents of the settlement’.

A special *вечеря* is prepared by *на|нашка* – the godmother, for the little godchildren – *ф’іни*, in the villages Malinovske and Nahoryany of Ryshkan district. An anthropomorphic figure of a doll (*л’ал’ка*) is baked for them which later decorates a ritual tree – *дири́вце*: *Кажут ди́ревца ў нас і нос’а до хати / де г’іти мал’і йе // от ўже С’ва’тій веш’ір / а з’автра Рож’іство / те^а і на цей С’ва’тій веш’ір те^а і нос’ил’и де’ревца ц’і* (МІ).

There are made as many trees (*ди^еревц’і*) as the number of godchildren: *Ну / к’іл’ко тух ф’інів / хриш’ч’ених д’ітей / к’іл’ко / т’ройе / ч’етви́ро / ўс’ім дол’ж’на в’іднести // бу’вайе / шо і дес’ім’ йе тух [ф’інів] / і дес’ім’ ди^ереуц’ів*

робл’а / ну|сеи / заб’йеш на|терн’а / і|так г’іти диўл’аси / і то кал’аш’ : ік там кл’а’дем (МІ).

A tree – *дири́вце* was made from blackthorn or plum branches: *С сл’уўк’и в’етош’ку р’іжут; Йа з’найу то шо |терен / Кол’ис робил’и на |терн’а* (МІ).

The tradition of using branches or small trees is known to the Bulgarians (*сурвачки*), Western Slavs (coniferous trees and twigs from Polish climbers, Great Moravian carollers and Moravian and Slovak shepherds): “The ritual tree was decorated with fruits, nuts, ears of corn, sweets, bread pastries, paper flowers, ribbons” (Валенцова 1999: 75-76). Decorating a tree with fruits (apples, nuts), sweets and pastries indicates its important semantic function – the transfer of well-being, health and wealth. (Валенцова 1999: 76). In village Malinovske *дири́вце*, or as it is also called *крач’ок* is decorated with sweets, apples, nuts, gingerbread and other sweets. In the difficult post-war years, homemade “sweets” were made from colored paper, and the paper itself was a kind of decoration: *Ставл’а п’ран’ік’и / п’іч’ен’йе / кан’ф’ети / |йабл’уч’ка // ше кол’ис кан’ф’ет ни |бул’о / с т’ім’рад’і л’ис’ти нарви́мо / каранда’шами / то зил’еній / то к’расній / то |синій / і кон’ци пос’іч’иши / і в’іти і в’іти то замо’тал’и / і бомбани* (МІ).

But the main decoration of the Holy Evening tree is a doll baked from dough with a head, arms, legs, “dressed” in a skirt: *Но гл’аўне / з’нал’и ро|бити з |к’іста л’ал’к’и // раст’ач’айу / в’ірубал’и гол’обку / по’том |руш’к’и / покру’тил’и |руш’к’и / і кот’ра так / а кот’ра так / і тут |йупку з’робил’и / нош’к’и / і в’тепц’ійі поскла’дал’и* (МІ).

Decorating a ritual tree with zoomorphic and anthropomorphic figurines is familiar to Poles, Czechs, Moravians, Slovaks, Lusatians: a doll could be an addition to a decorated ritual tree: it was planted for “May”, for “summer”, for a wedding tree; the Russians decorated the wedding loaf with “dolls”, the Serbs of Banat handed out *луткице* for the mention of the soul, etc. Ritual bread in the form of an anthropomorphic or other form of “doll” was used as a ritual attribute in calendar and family rituals by various European peoples. For example, the Bulgarians and Serbs – on the day of the Forty Martyrs, on Todor’s Saturday, Palm Sunday, one of the dialect names of which is *Куклинден*, on Easter, when the “Easter doll” (*великденска кукла*) is baked, and, importantly, on Christmas (Виноградова: 2004: 29). Such traditions can be explained by the fact that in different national cul-

tures, in the minds of their bearers, a doll is perceived as a living being, as a substitute for a person, his “model”, as a “prototype of a small child” (Виноградова: 2004: 27-28).

Taking into account the above, the Holy Evening *дири́вце́ / крачо́к* in the ethnic culture of the Ukrainians of the Republic of Moldova is ‘a ritual object of the Holy evening, made from a blackthorn or plum branch, decorated with fruits, sweets, cookies and pastries in the form of a doll’. *Ля́лька* – ‘ritual pastry in the form of an anthropomorphic figurine, decoration of a Holy Evening tree’. The extraordinary sacred power of the Holy Evening tree *дири́вце́ / крачо́к* is formed by the symbolism of life, procreation, which is carried by a branch and a doll in Ukrainian and, more broadly, in Slavic and European cultures.

It should be noted that the nomen *дере́вце́* in the meaning of ‘a ritual branch of a blackthorn or plum, decorated with sweets, apples, nuts, gingerbread and pastries in the form of a doll, which is prepared for godchildren on the Holy Evening’ is not recorded in any of the analyzed dictionaries available to us. This also applies to the word *крачо́к* (derived from *крак*), known to Bukovinian, Boikovsky, Hutsul dialects in the sense of ‘bush’ (ЕСУМ 1989: 115; Онишкевич 1984: 384; Гуцульські 1997: 104). In the meaning of ‘branch’, ‘twig’, the words *крак* and *крачо́к* function in the Ukrainian dialect of village Bulaesti, Orhei district. In a set phrase *крачо́к на панахі́ду*, synonymous with *вѣлца* is used to designate a tree decorated with sweets and apples in a ritual funeral *kalach* (Романчук 2010: 119, 110). We also fix the lexeme *вильце́* in the meaning of ‘wedding tree’ in the Ukrainian dialects of the north of Moldova.

Thus, the substantive component of the rounds of the Holy Evening with *вечеря* is enriched with such realities as *дере́вце́ / крачо́к, ля́лька*.

The ethnolinguistic approach to the study of rounds with dinner (*вечеря*) on Holy Evening in the spiritual culture of Ukrainians in the Republic of Moldova made it possible to identify and partially describe the realization of deep sacred meanings and motives of the rounds under consideration in the unity of their verbal and non-verbal components (temporal, local, actional and substantive). The analysis revealed the deep rootedness of the rite of bringing the dinner in Ukrainian traditional culture, a high degree of its preservation and viability (despite some erosion of the tradition). It is important to note the role of the connection between

generations, the continuity of tradition, the desire to preserve their linguistic, cultural and Ukrainian identity in conditions of active interaction with a foreign ethnic/cultural environment. These conclusions are based on the analysed names of the components of the rite of Proto-Slavic, Old Russian and Ukrainian origin with a noticeable layer of Romance borrowings, which reflect, on the one hand, the originality of the cultural and linguistic heritage of the Ukrainians in Moldova and, on the other hand, their centuries-old contacts with Eastern Romans. The prospects of the research lie in the further study of the ethnolinguistics of the traditions of rounds on the Holy Evening and, more broadly, the calendar rituals of the Ukrainian population of the Republic of Moldova.

Notes

¹ This research was carried out within the framework of the scientific project (2020–2023) of the Institute of Cultural Heritage of the Republic of Moldova (registration number 96-PS 20.80009.1606.02: *Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale*).

List of abbreviations

DEX – Dicționarul explicativ al limbii române.
 ESUM / ЕСУМ – ЕТИМОЛОГІЧНИЙ СЛОВНИК УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ В 7 Т.
 SBH / СБГ – словник буковинських говірок.
 SUM / СУМ – Словник української мови: в 11 тт.
 Ot. – Otaci, Ocnița; Bl. – Bălțața, Criuleni; Blt. – Bălți, Br. – Berezovca, Ocnița; Bel. – Beleavița, Briceni; Brt. – Brătușeni, Edineț; Bul. – Bulăiești, Orhei; Blh. – Bulhac, Rîșcani; Vyn. – Vinogradovca, Taraclia; Vl. – Vălcineț, Ocnița; Vr. – Vărăncău, Rîbnița, Gr. – Gherșunovca, Rîbnița; Hr. – Hîrjauca, Călărași; Hlsh. Holoșnița, Soroca; Gl. – Goleni, Edineț; Gs. – Gașpar, Edineț; Dn. – Danu, Glodeni; Dns. – Dnestrovsc, Dl. – Dolinnoe, Criuleni; Ed. – Edineț; Iv. – Ivancea, Orhei; Kl. – Calarașovca, Ocnița; Km. – Camencuța, Glodeni; Klb. – Colbasna, Rîbnița; Kd. – Codreni, Ocnița; Kr. – Crasnencoe, Rîbnița; Lch. – Lucești, Cahul; Mk. Maximovca, Anenii Noi; Ml. – Malinovscoe, Rîșcani; Mn. – Mîndra, Călărași; Ms. – Musait, Taraclia; Nh. – Nihoreni, Rîșcani; Ns. – Naslavcea, Ocnița; Nk. – Nicolaevca, Glodeni; Ok. – Oclanda r-l Soroca), Pl. – Palanca, Călărași; Ps. – Păscăuți, Rîșcani; Rk. – Răcăria,

Rîșcani; Rb. – Rîbnița; Sg. Sagaidac, Criuleni, Sl.-Sh. – Slobozia-Șirăuți, Brictni; Sr. – Soroca, Glodeni; St. – Sturzovca, Glodeni; Tts. – Tețcani, Brictni; Tr. – Tîrnova, Edineț, Un. – Unguri, Ocnița; Ush. – Ușurie, Rîșcani; Yb. – Iabloana, Glodeni.

References

DEX 98. Dicționarul explicativ al limbii române, ediția a II-a. București: Editura Univers Enciclopedic.

Борис Л. М. 2015. Динаміка тематичної групи лексики їжі та напоїв у буковинських говірках. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук. Рукопис. Чернівці. / Borys L. M. 2015. Dynamika tematychnoyi hrupy leksyky yizhi ta napoyiv u bukovyns'kykh hovirkakh. Dysertatsiya na zdobuttia naukovoho stupenya kandydata filolohichnykh nauk. Rukopys. Chernivtsi.

Валенцова М. М., Виноградова Л. Н., Узенева Е. С. 1999. Деревце рождественское. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д–К (Крошки). Москва: Международные отношения. / Valentsova M. M., Vinogradova L. N., Uzeneva Ye. S. 1999. Derevtse rozhdestvenskoye. In: Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' v 5 tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 2. D–K (Kroshki). Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya.

Виноградова Л. Н., Толстая С. М., Валенцова М. М. 2004. Кукла. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 тт. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 3. К (Круг) – П (Перепелка). Москва: Международные отношения. / Vinogradova L. N., Tolstaya S. M., Valentsova M. M. 2004. Kukla. In: Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar' v 5 tt. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 3. K (Krug) – P (Perepelka). Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya.

Горбаль М. 2011. Різдвяна обрядовість Лемківщини: семантика, типологія, етнічний контекст. Львів: ТзОВ Дизайн-студія «Папуга». / Horbal' M. 2011. Rizdviana obryadovist' Lemkivshchyny: semantyka, typolohiya, etnichnyy kontekst. L'viv: TzOV Dyzayn-studiya "Papuha".

Гура А. В., Плотникова А. А. 1999. Калач. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь: в 5 т. Под ред. Н. И. Толстого. Т. 2: Д–К. Москва: Международные отношения, с. 485–486. / Gura A. V., Plotnikova A. A. 1999. Kalach:

Slavyanskiye drevnosti. In: Etnolingvisticheskiy slovar': v 5 t. / Pod red. N. I. Tolstogo. T. 2: D–K. Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, 1999, s. 485–486.

Гуцульські 1987. Гуцульські говірки: короткий словник. Відп. ред. Я. Закревська. Львів: [б. в.]. / Hutsul's'ki 1987. Hutsul's'ki hovirky: korotkyy slovnyk. Vidp. red. YA. Zakrevs'ka. L'viv: [b. v.].

ЕСУМ 1982, 1985, 1989, 2003, 2012. Етимологічний словник української мови в 7 т. Гол. ред. О. С. Мельничук. Т. 1–4, 6. Київ: Наукова думка. / ESUM 1982. Etymolohichnyy slovnyk ukrayins'koyi movy v 7 t. Hol. red. O. S. Mel'nychuk. T. 1–4, 6. Kyiv: Naukova dumka.

Жайворонок В. В. 2006. Знаки украинской этнокультуры: Словник-довідник. Киев: Довіра. / Zhayvoronok V. V. 2006. Znaky ukrayins'koyi etnokul'tury: Slovnyk-dovidnyk. Kyiv: Dovira.

Кожухар К. 2021. Святвечірні обходи в традиційній культурі українців Республіки Молдова (за тереновими обстеженнями). In: Кожухар В., Кожухар К. Історія і культура українців Республіки Молдова. Наук. ред. Г. Скрипник. Київ; ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, 2021, с. 616–633. / Kozhukhar K. 2021. Svyatvechirni obkhody v tradytsiyniy kul'turi ukrayintsiv Respubliki Moldova (za terenovymy obstezhennyamy). In: Kozhukhar V., Kozhukhar K. Istoriya i kul'tura ukrayintsiv Respubliki Moldova. Nauk. red. H. Skrypnyk. Kyiv; IMFE im. M. T. Ryl's'koho NAN Ukrayiny, 2021, s. 616–633.

Кожухарь Е. 2020а. Зимние календарные праздники украинцев Республики Молдова: эволюция традиции. In: Simpozionului Național de Etnologie. Ediția I. Chișinău, 6 octombrie. Chișinău, p. 161–173. / Kozhukhar' Ye. 2020a. Zimniye kalendarnyye prazdniki ukraintsev Respubliki Moldova: evolyutsiya traditsii. In: Simpozionului Național de Etnologie. Ediția I. Chișinău, 6 octombrie. Chișinău, p. 161–173.

Кожухарь Е. 2019. Культ предков в «святвечерней» трапезе украинцев Республики Молдова (предварительные замечания). In: Comunității Etnice și Diaspora în timp și spațiu. Chișinău, p. 66–68. / Kozhukhar' Ye. 2019. Kul't predkov v «svyatvecherney» trapeze ukraintsev Respubliki Moldova (predvaritel'nyye zamechaniya). In: Comunității Etnice și Diaspora în timp și spațiu. Chișinău, p. 66–68.

Кожухарь Е. 2020b. Рождественско-новогодние обходы в традиционной культуре

украинцев Республики Молдова. / Kozhukhar' Ye. 2020b. Rozhdestvensko-novogodniye obkhody v traditsionnoy kul'ture ukraintsev Respubliki Moldova. In: Studii culturale. Materialele Simpozionului Național de Studii Culturale, dedicat zilelor europene ale patrimoniului cultural. Ediția 1-a. Chișinău, 26 septembrie 2019. Coordonatori: V. Ghilaș, A. Dolghi. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 192-204.

Онишкевич М. Й. 1984. Словник бойківських говірок: у 2 ч. Ч. 1. Київ: Наукова думка. / Onyshkevych M. Y. 1984. Slovnyk boykivs'kykh hovirok: u 2 ch. Ch. 1. Kyiv: Naukova dumka.

Плотникова 1999. Давать – брать. In: Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Д–К (Крошки). Москва: Международные отношения, с. 13-14. / Plotnikova A. 1999. Davat' – brat'. In: Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'. Pod obshchey red. N. I. Tolstogo. T. 2. D–K (Kroshki). Moskva: Mezhdunarodnyye otnosheniya, s. 13-14.

Романчук А. А., Тащи И. Н. 2010. Ранняя история украинского села Булаешты в контексте истории Молдовы (XIV – начало XVII вв. от Р. Х.). Кишинев: Высшая Антропологическая Школа. / Romanchuk A. A., Tashchi I. N. 2010. Rannyyaya istoriya ukrainskogo sela Bulayeshty v kontekste istorii Moldovy (XIV – nachalo XVII vv. ot R. Kh.). Kishinev: Vysshaya Antropologicheskaya Shkola.

Серов С. Я. 1983. Календарный праздник и его место в европейской народной культуре. In: Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. Москва: Наука. / Serov S. Ya. 1983. Kalendarnyy prazdnik i yego mesto v yevropeyskoy narodnoy kul'ture. In: Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Yevropy: Istoricheskiye korni i razvitiye obychayev. Moskva: Nauka.

СБГ 2005. Словник буковинських говірок. За заг. ред. Н. В. Гуйванюк. Чернівці: Рута. / SBH 2005. Slovnyk bukovyns'kykh hovirok. Za zah. red. N. V. Huvanyuk. Chernivtsi: Ruta.

СУМ 1973, 1974. Словник української мови: в 11 тт. АН УРСР. Інститут мовознавства; за ред. І. К. Білодіда. Т. 4, 5. Київ, 1970–1980. / SUM 1973. Slovnyk ukrayins'koyi movy: v 11 tt. AN URSS. Instytut movoznavstva; za red. I. K. Bilodida. T. 4, 5. Kyiv, 1970–1980.

Толстая Т. А. 1996. Акциональный код символического языка культуры: движение в ритуале. In: Концепт движения в языке и культуре. Отв. ред Т. А. Агапкина. Москва: Индрик, с. 89-103. / Tolstaya T. A. 1996. Aktsional'nyy kod simvolicheskogo yazyka kul'tury: dvizheniye v rituale. In: Kontsept dvizheniya v yazyke i kul'ture. Otv. red T. A. Agapkina. Moskva: Indrik, s. 89-103.

Українці 2019. Українці Молдови. Укладачі розділу – Кожухар К., Кожухар В., Головка О. In: Етнографічний образ українців зарубіжжя. Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Ч. 1. Культура життєзабезпечення та традиційні соціонормативні практики. Гол. ред. академік Г. А. Скрипник. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України, с. 70-154. / Ukrayintsi 2019. Ukrayintsi Moldovy. Ukladachi rozdil – Kozhukhar K., Kozhukhar V., Holovko O. In: Etnografichnyy obraz ukrayintiv zarubizhzhya. Korpus ekspedytsiynikh fol'klorno-etnografichnykh materialiv. Ch. 1. Kul'tura zhyt'tyezabezpechennya ta tradytsiyni sotsionormatyvni praktyky. Hol. red. akademik H. A. Skrypnyk. Kyiv: IMFE im. M. T. Ryl's'koho NAN Ukrayiny, s. 70-154.

Фасмер М. 1987. Этимологический словарь русского языка. В 4-х тт. Т. III (Муза – Сят). Москва: Прогресс. / Fasmer M. 1987. Étymologicheskyy slovar' russkogo yazyka. V 4-h tt. T. III (Muza – Syat). Moskva: Progress.

Ecaterina Cojuhari (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în pedagogie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Екатерина Кожухарь (Кишинев, Республика Молдова). Доктор педагогики, конференціар, Центр етнології, Інститут культурного насліддя.

Yekaterina Kozhukhar (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Education, Associate professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: katerinacojuhari@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8272-9940

REALIZĂRILE MULTIDIMENSIONALE ALE MIȘCĂRII DE EMANCIPARE ȘI REDEȘTEPTARE A ROMILOR DIN ROMÂNIA, RELIEFATE ÎN ZIARUL „GLASUL ROMILOR” (1934–1941) (I)*

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.05>

Rezumat

Realizările multidimensionale ale Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România, reliefate în ziarul „Glasul Romilor” (1934–1941) (I)

Studiul se va focaliza pe analiza detaliată a realizărilor multidimensionale obținute de promotorii Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România, reliefate în 15 publicații ale ziarului „Glasul Romilor” (1934–1941). Începând cu anul 1933, apelul la unitatea neamului (țiganilor) Romilor se face vast propagat de liderii romi („primii emancipați și redeșteptați”); acest „bliț socio-cultural” ar putea fi considerat un compartiment crucial pentru Istoria Romilor din România. La 15 noiembrie 1934, în primul număr al ziarului „Glasul Romilor”, sunt prezentate „pe înțelesul tuturor romilor” – 15 obiective ale Programului Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor, elaborat de liderii Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România”. În baza analizei detaliate a 15 publicațiilor ale ziarului „Glasul Romilor” (1934–1941), au fost reliefate 38 de realizări multidimensionale obținute de membrii Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România” – în 4 domenii: cultural, economic, social și național. Cele două domenii prioritare, în care protagoniștii Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România și-au manifestat activitatea au fost: *Cultural* (14 realizări) și *Social* (10 realizări); (24/38 = 63%). Rezultatul esențial din punctul de vedere al consolidării identității etnice a romilor a fost propagarea istoriei romilor prin prisma dezvăluirii originii necunoscute a acestei comunități istorice și culturale. În consecință, în perioada interbelică, liderii romi își revendică printr-o solicitare publică – promovarea unui statut autohton „non-minoritar” pentru comunitatea romilor pe teritoriul României.

Cuvinte-cheie: Mișcarea de Emancipare și Redeșteptare a Romilor, ziarul „Glasul Romilor”, lideri romi, Asociația „Uniunea Generală a Romilor din România”, istoria romilor.

Резюме

Многогранные достижения Движения за освобождение и пробуждение ромов Румынии, освещенные в газете „Glasul Romilor” («Голос Ромов») (1934–1941) (I)

Исследование сосредоточено на подробном анализе многогранных достижений приверженцев Движения за освобождение и пробуждение ромов Румынии, которые были освещены в 15 публикациях газеты „Glasul Romilor” («Голос Ромов») (1934–1941). С 1933 г. призыв к единству нации ромов (цыган) широко пропагандируется их лидерами («первые свободомыслящие и пробужденные»); эту «социокультурную вспышку» можно считать ключевым этапом истории ромов в Румынии. 15 ноября 1934 г. в первом номере газеты „Glasul Romilor” были представлены «для доступного

восприятия всех ромов» 15 задач, включенных в Программу Движения за освобождение и пробуждение ромов, разработанную лидерами Ассоциации «Всеобщий союз ромов Румынии». На основе детального анализа 15 публикаций газеты „Glasul Romilor” (1934–1941) были выделены 38 многоаспектных достижений, осуществленных представителями Ассоциации «Всеобщий союз ромов Румынии» в 4-х областях жизнедеятельности: культурной, экономической, социальной и национальной. Приверженцы Движения за освобождение и пробуждение ромов Румынии продемонстрировали свою активность в двух приоритетных областях: *культурной* (14 достижений) и *социальной* (10 достижений); (24/38 = 63%). Наиболее существенным, с точки зрения укрепления ромской этнической идентичности, было распространение знаний по истории ромов с целью раскрытия малоизвестного происхождения этого культурно-исторического сообщества. Соответственно, в межвоенный период лидеры ромов выдвинули общественный запрос на продвижение статуса коренного населения для ромского сообщества, не являющегося меньшинством на территории Румынии.

Ключевые слова: Движение за освобождение и пробуждение ромов, газета „Glasul Romilor” («Голос Ромов»), лидеры ромов, Ассоциация «Всеобщий союз ромов Румынии», история ромов.

Summary

The multidimensional achievements of the Emancipation and Reawakening Movement of the Roma from Romania, covered in the newspaper “Glasul Romilor” (The Voice of the Roma) (1934–1941) (I)

The study focuses on the detailed analysis of the multidimensional achievements obtained by the promoters of the Emancipation and Reawakening Movement of Roma from Romania, which were covered in 15 issues of the newspaper “Glasul Romilor” (The Voice of the Roma) (1934–1941). Starting from 1933, the call for the unity of the Roma (gypsy) nation has been widely propagated by the “first-emancipated and reawakened” Roma leaders; this „social and cultural outbreak” could be considered a crucial compartment in the History of the Roma in Romania. On November 15, 1934, in the first issue of the newspaper “Glasul Romilor”, the 15 objectives of the Roma Emancipation and Reawakening Program, developed by the leaders of the Association “General Union of Roma from Romania” were presented “for the accessible understanding of all Roma”. Based on the detailed analysis of 15 issues of the newspaper “Glasul Romilor” (1934–1941), 38 multidimensional achievements obtained by the members of the Association “General Union of Roma from Romania” in four areas of activity: cultural, economic, social and national, were highlighted. The two priority areas in which the protagonists

of the Roma Emancipation and Reawakening Movement revealed their activity were: *Cultural* (14 achievements) and *Social* (10 achievements); (24/38 = 63%). The most essential result from the point of view of the strengthening of the Roma ethnic identity was the proliferation of the history of the Roma to reveal the unknown origin of this historical and cultural community. Accordingly, in the interwar period, the Roma leaders claimed through public request the promotion of a “non-minority” autochthonous status for the Roma community on the Romanian territory.

Key words: The Roma Emancipation and Reawakening Movement, the newspaper “Glasul Romilor” (The Voice of the Roma), Roma leaders, the Association “General Union of Roma in Romania”, Roma history.

După adoptarea actelor privind „dezrobirea țiganilor” la mijlocul sec. al XIX-lea, autoritățile din Principatele Unite ale Moldovei și Țării Românești au omis inexplicabil fortificarea acestora cu instrumentele social-economice necesare pentru ca „țigani emancipați” (romii) să se folosească integral de libertatea înzestrată. Timp de aproape șapte decenii (mijlocul sec. al XIX-lea – începutul sec. XX), romii din România au rămas în mare parte „aceleași cete de nomazi cu apucături primitive, ce trăiau în urma tuturor popoarelor, lăsate în voia soartei, în întuneric, lipsite de cultură, fără de ideal, fără coeziune și fără de nici o speranță de îmbunătățire a situației lor” (Lenghescu 1934: 1).

Drumul spre emanciparea romilor „a fost deschis” abia în anii '30 ai secolului XX: după apariția în spațiul public a primilor lideri „idealiști” romi, care s-au adaptat individual la noile realități sociale (Ionescu 1935: 3); după ce toate „elementele de valoare” au cooperat și prin sacrificiul personal au produs „ceea ce se putea produce” pentru binele general, inițiind „lupta neobosită pentru îmbunătățirea situației romilor în domeniile: *cultural, economic, social și național*” (Niculescu 1935: 3).

Obiectivul propus în cadrul acestui studiu va fi focalizat spre analiza multidimensională a realizărilor Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România, reliefată în cadrul celor 15 publicații ale ziarului „Glasul Romilor” (1934–1941)¹, în special prin prisma abordării primelor experiențe de elaborare a perspectivelor programatice și implementare inter-sectorială a politicilor de „incluziune socială a romilor”, inițiate de liderii Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România”².

Contextul istoric de apariție a Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor în România

După dezrobirea țiganilor din principatele dunărene (Țara Românească și Țara Moldovei), ce s-a

produs abia la jumătatea secolului al XIX-lea, romii „emancipați și redeșteptați” au cunoscut o lungă perioadă de dezorientare și căutări, oscilând între emigrare, asimilare sau afirmarea propriei etnicități. Noul cadru democratic, instituit în România după anul 1918, a oferit minorităților naționale și etnice oportunitatea de a constitui și a activa în organizații cu caracter social, cultural și politic. Spre deosebire de celelalte minorități naționale și etnice (evrei, germani, maghiari), inițial, implicarea romilor în procesul de fondare a primelor organizații socio-profesionale, culturale sau politice a fost ezitant. Comunitatea romă din România interbelică se prezenta ca un grup etnic eterogen, lipsit de o coeziune lingvistică, religioasă, națională. Potențialii membri ai organizațiilor rome erau greu de adunat; aceștia făceau parte din categorii diverse, unii nu mai vorbeau limba neamului lor, iar alții nu-și declarau/asumau originea etnică romă (asociată cu statutul social marginal de persoană aservită: „țigan-rob”). Modernismul și tradiționalismul romilor formau un meleu care, din afară părea pitoresc, însă de cele mai multe ori împiedica un proces temeinic de organizare în baza afilierii etnice. Astfel, perioada interbelică aduce pentru romii din România un proces de modernizare, denumit în publicațiile periodice rome „redeșteptare și emancipare”, vizibilă prin încercările de organizare, atât socială, culturală, cât și politică (Dieaconu, Costachie 2010: 183-184).

Semnarea de către regele Ferdinand I al României la 14 noiembrie 1918 a „Decretului-lege cu privire la reforma electorală” va pune capăt sistemului de vot cenșitar. Reforma electorală va introduce votul universal, egal, direct, secret și obligatoriu pentru cetățenii de sex masculin, cu vârsta de peste 21 de ani. Din acest moment, crește semnificativ numărul actorilor politici și alegătorilor din România; comunitatea romă involuntar a intrat în posesia unui capital electoral, de care diverși actori politici au devenit interesați. Astfel, sprijinul politic al comunității rome a devenit un bun valoros, căutat de diferite instituții, care au considerat că mișcarea romilor putea rezolva nu doar problemele romilor, ci și ale românilor. Au apărut posibilități de colaborare cu partidele politice, cu Biserica Ortodoxă Română, cu poliția, chiar și cu românii din anumite localități, unde era nevoie de susținerea politică a romilor pentru a se impune celorlalte grupuri naționale și etnice.

Noii lideri romi („primii emancipați și redeșteptați”) au manifestat loialitate față de români, bi-

serică, rege și s-au arătat dispuși să ajute la româ-nizarea țiganilor maghiarizați, la convertirea lor la ortodoxie, la atragerea lor de partea românilor în zonele multietnice, la facilitarea controlului instituțional asupra nomazilor. Astfel au apărut nișele instituționale, care au permis constituirea organizațiilor rome. Pentru a înțelege specificul acestor manifestări de emancipare multidimensională a romilor, trebuie ținut cont de contextul epocii. Era vitală o bună colaborare cu autoritățile românești, iar acestea au fost dispuse să ajute organizațiile rome, doar într-o măsură condiționată. Pe de altă parte, elitele rome au recurs la un discurs, care să nu contrarieze autoritățile și opinia publică românească, mulându-se pe așteptările acestora (Matei 2010: 160).

În această epocă s-a produs modernizarea formelor de organizare a romilor: organizării tradiționale (specifică romilor nomazi) i s-a suprapus organizarea modernă (coordonată inițial la nivele reduse: spațial și profesional). Spre exemplu, eforturile unificatoare ale romilor lăutari la nivelul întregii țări vizau, totuși, doar interesele unei categorii profesionale ce nu-i reprezenta pe toți romii din România. În anul 1927 este constituită și înregistrată oficial prima asociație profesională a romilor – Societatea lăutarilor „Junimea Muzicală” (recunoscută cu statut de Persoană juridică cu sediul la „Cafeneaua lui Constantin Urziceanu” (București, str. Vulturului, nr. 147) – prin sentința nr. 18/1927 a Tribunalului Ilfov (Secția I-a Civilo-Corecțională). Societatea a fost pusă sub conducerea lui Iancu Panaitescu, președintele general activ (Nastasă, Varga 2001: 94-95, doc. 21). Ulterior, în anul 1933, membrii Societății lăutarilor „Junimea Muzicală” contribuie „cu sufletul pus la împlinirea ideii (fără fonduri și fără subvenții)” la apariția primului „Conservator” al țiganilor lăutari: „care poartă beția melodiei în sânge, tradițiile căreia nu pot fi înăbușite de concurența radioului” (Nicolau 1933: 11).

Treptat, Mișcarea de Emancipare multidimensională a Romilor începe să depășească limitele și caracterul restrâns impus organizațiilor anterioare: de a apăra preponderent interesele anumitor categorii de romi, delimitate de afilierea profesională sau de zona geografică, unde rezidau. Organizarea modernă se extinde prin toată țara, inițiind un proces care aspiră să-i reprezinte pe toți romii din România prin *ideea unirii tuturor țiganilor/Romilor din România într-o singură organizație*.

Începând cu anul 1933, apelul la unitatea neamului Romilor (țiganilor) se face vast propagat de liderii romi („primii emancipați și redeșteptați”);

acest „bliț socio-cultural” ar putea fi considerat un compartiment crucial pentru Istoria Romilor din România.

La 28 mai 1933, Gheorghe A. Lăzurică⁴ „singurul țigan literat din România”, după ce a constatat ca a sosit momentul potrivit pentru a propaga „o cultură mai dezvoltată a țiganilor din România, care pot să se manifeste și în alt domeniu decât în meșteșugul cântecului instrumental, în salahorie sau fierărie” (Lăzurică 1933: 5) – inaugurează rubrica „Din literatura țigănească” (Lăzurică 1933: 3) în cadrul ziarului „Adevărul Literar și Artistic”. Aici, în perioada 1933–1934, Gheorghe A. Lăzurică (primul scriitor rom din România) publică primele „10 bucăți literare” (diverse episoade pitorești din viața cotidiană a romilor) într-un limbaj „violet, colorat, accesibil și captivant”. Astfel, ziarul „Adevărul Literar și Artistic” devine prima publicație interbelică românească care a inițiat debutul promițător al literaturii țigănești (rome) și a valorificat legitimitatea poporului rom de a-și exprima modul tradițional de trai în forme literar-artistice (Duminica 2022: 75).

La 7 iunie 1933, arhimandritul Calinic I. Popp Șerboianu⁵ „cunoscut ca unul din cei care se ocupă demult de chestia țiganilor” (Mihail 1933: 6); „întâiul ocrotitor și îndrumător al romilor” și „primul care a deschis ochii romilor în 1933” (Popp Șerboianu 1937: 5) – după ce lucrase mult timp în străinătate și având prilejul să-i întâlnească pretutindeni pe romi, studiindu-i cu multă minuțiozitate – „a ridicat steagul redeșteptării romilor” și a fost protagonistul uneia dintre primele publicații („Redeșteptarea Țiganilor”), dedicate Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România: „Mișcarea pornită la noi țintește să ridice pe cei care nu-și ascund originea – la demnitatea celorlalți cetățeni. E o greșeală ca numele «țigan» să fie luat în derâdere sau șoptit cu fereală. Că defectele depășesc adeseori calitățile, vina se datorează în mare parte mijloacelor lor grele de existență. Constituind o Asociație care să lupte cu tragere de inimă pentru ridicarea lor morală, acești «muzicanți înnăscuți» vor avea rezervată o soartă mai bună” (N. A.⁶ 1933: 14).

La 14 iunie 1933 (ora 20.00), arhimandritul Calinic I. Popp Șerboianu a susținut una din primele prelegeri publice („conferință”) despre „Neamul țiganilor” la Radioul românesc (Societatea Română de Radiodifuziune) (N. A. 1933: 12).

La 24 septembrie 1933, Calinic I. Popp Șerboianu a constituit Asociația Generală a Țiganilor din România (Mihail 1933: 6): prima „asociație constituită” a romilor din România (fără statut oficial

înregistrat de Persoană juridică). În scurt timp, finalmente, Asociația Generală a Țiganilor (Romilor) din România a obținut statutul de persoană juridică („având toate drepturile ce i le conferă legile românești”) cu sediul la București (str. Domnița Anastasia, nr. 16) – prin sentința nr. 42 din 26 martie 1935 a Tribunalului Ilfov (Secția I-a Civilo-Corecțională). Asociația a fost pusă sub conducerea lui Calinic I. Popp Șerboianu, președintele general activ (Popp Șerboianu 1937: 3).

La 25 septembrie 1933, a fost publicat primul manifest al Mișcării de Emancipare și Redeșteptare al Romilor: „Apelul către toți Țiganii din România: Frați Țigani!” (autor: Calinic I. Popp Șerboianu, „președintele ales” al Asociației Generale a Țiganilor din România) – un Program de Iluminare al Romilor focalizat pe domeniile *Cultural* și *Asistență Socială*, care cheamă „la noua viață pe milionul de țigani români (nația cea mai persecutată și mai ne băgată în seamă), ce trăiesc de veacuri pe pământul ospitalier al României și au arătat vrednicia care a dus la unire pe toți românii” (N. A. 1933: 2).

La 8 octombrie 1933, în București (Sala „Ileana” din Câmpul Moșilor), Gheorghe A. Lăzurică (un „rom intelectual”) a organizat desfășurarea Primului Mare Congres al Romilor din România, prin intermediul Uniunii Generale a Romilor din România (a doua „asociație constituită” a romilor din România; fără statut oficial înregistrat de Persoană juridică). Scopul acestei întruniri istorice a fost „să adune un număr cât mai mare de cetățeni romi dornici de o viață nouă, pentru a le îndruma realizarea intențiilor de «redeșteptare» prin promovarea valorilor etnoculturale și protejarea drepturilor profesionale” (Duminica 2021: 83). În cadrul acestei primei adunări a romilor organizate la nivel național – Gheorghe A. Lăzurică a devenit „președintele ales” al Uniunii Generale a Romilor din România, iar „faimosul lăutar” Grigoraș Dinicu a devenit președinte de onoare „chiar peste voința dumisale” (Nastasă, Varga 2001: 111, doc. 31).

La 1 noiembrie 1933, Gheorghe A. Lăzurică, „președintele ales” al Uniunii Generale a Romilor din România – a coordonat realizarea unuia din dezideratele Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor, inaugurând deschiderea primei Grădinițe de copii romi din România (București, str. Teiul Doamnei 24). „Deschiderea Grădiniței de copii romi a fost sprijinită de Patriarhia Romană, în special de părintele Constantin Dron. Grădinița de copii romi numără 50 de copii romi și este condusă de domnișoara Eufimia Ulmeanu. Grădinița de copii

romi a primit numele «Patriarhul Miron Cristea» și este «o nouă operă realizată de romi, menită să scoată în evidență dorul de mai bine al acestui popor, care actualmente trăiește într-o mizerie cumplită și care merită atenția tuturor»” (N. A. 1933: 5).

La 3 decembrie 1933, Gheorghe A. Lăzurică, „președintele ales” al Uniunii Generale a Romilor din România – a coordonat realizarea primei experiențe publice de „propagandă politică romă la nivel național”, cerând „tuturor romilor să voteze Partidul Liberal”. În contextul Alegerilor parlamentare (Camera Deputaților și Senat) din România, stabilite pentru data de 20 decembrie 1933: „Romii din București au organizat Duminică, 3 decembrie 1933 – două întruniri politice electorale: una în cartierul Fântânică și alta la șoseaua Mihai Bravu. Alături de Gheorghe A. Lăzurică, au mai luat cuvânt și alți lideri romi: domnii Gogu Murgășeanu, Nicolae Gheorghe Lake, Ion Niculescu și Dumitru Petre, care au arătat că «Uniunea Generală a Romilor din România numără până acum 60.000 de aderenți»” (N. A. 1933: 4).

Instrumentele de realizare ale Mișcării de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România

Deja în anul 1934, ideea de Emancipare și Redeșteptare a Romilor „a străbătut ca fulgerul de la un capăt la celălalt al țării”. Romii au început să înțeleagă că „nu mai pot dăinui așa ca până acum”. Dar pentru aceasta era nevoie de implicarea hotărâtă a „oamenilor devotați, care să-i ducă pe drumul cel bun și drept” (Lenghescu 1934: 3).

La 15 noiembrie 1934, în primul număr al ziarului „Glasul Romilor”, Gheorghe Niculescu⁷ „vorbește pe înțelesul tuturor Romilor din România”, prezentând obiectivele Programului de Emancipare și Redeșteptare a Romilor din România: „Scopul urmărit de noi este numai și numai – *a veni în ajutorul tuturor romilor săraci*:

1. Vom înființa Grădinițe de copii, în toate orașele și comunele urbane, unde romii își vor putea trimite copiii lor la învățătură în mod gratuit.
2. Vom asigura aceste Grădinițe de copii cu lemne în timpul iernii, să aibă o cantină, care va funcționa în mod gratuit.
3. Vom interveni la autorități și la oamenii de bine pentru a veni în Ajutorul copiilor, cu hăinuțe, ghete, rufărie și alimente.
4. Vom inaugura Cursurile de seară pentru romii adulți și neștiutori de carte.
5. Vom interveni cu energie pentru stârpirea vagabonzilor și a cerșetorilor; după plasarea aces-

tora la întreprinderi, fabrici și orice fel de servicii, unde vor munci în mod curat și cinstit – o să dispară urâtul obicei ce-l aveau până în prezent.

6. Vom crea Cooperativele noastre de consum, unde Romii își vor putea procura produsele necesare cu bani puțini.

7. Vom crea Cantine pentru romii nevoiași, unde vor avea în mod gratuit hrana de toate zilele.

8. Vom înființa Dispensare medicale, unde vor fi căutați toți cei suferinzi și vor avea acces la medicamente gratuite.

9. Vom înființa un Birou de asistență socială.

10. Vom înființa un Birou de plasare cu legătură în toată țara pentru procurare de lucru.

11. Vom crea o Bancă a noastră proprie, unde fiecare membru va avea puțință de a contracta împrumuturi bănești.

12. Vom crea Fonduri de ajutor de boală și înmormântare.

13. Vom crea Aziluri, unde bătrânii noștri lipșiți de mijloace vor găsi un adăpost, masă și îmbrăcăminte până la sfârșitul vieții lor.

14. Vom crea Ateneele noastre, unde cei talentați își vor putea desfășura activitatea artistică și culturală.

15. Vom crea Biblioteci, de unde se vor putea adăpa toți romii doritori de a-și înălța cunoștințele.

Într-un cuvânt, vom îmbrățișa totul pentru ca soarta neamului nostru Rom să se îmbunătățească, ca să putem sta alături de conașionarii noștri fără ca să ne fie rușine, pentru că toți suntem fii ai acestei țări binecuvântate de Dumnezeu și cu toții ne-am făcut și ne facem datoria către Tron, Țară și Biserică creștin ortodoxă” (Red. (pen name) 1934: 1-2).

În august 1935, Gh. Niculescu reliefează importanța istorică pentru întregul neam al romilor a actului de înregistrare oficială cu statut de persoană juridică a Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România”: „Ziua de 30 noiembrie 1934, constituie o zi mare pentru viitorul Romilor. O mână de oameni, în acest ceas binecuvântat, a înțeles să cheme la o viață nouă, legiunile de Romi, risipite pe toate plaiurile scumpei noastre României, trăind fără de ideal și fără coeziune. În fine, Romii o organizație și o conducere oficial recunoscută. Membri acestei organizații au posibilitatea a afirma calitățile superioare ale rasei din care fac parte, rasă veche, tocită în nevoi, plină de aptitudini. Asociația noastră, și-a ales ca țel, ridicarea neamului romilor, la acel grad de civilizație, care să corespundă secolului în care trăim. Drumul spre emancipare este deschis; să mergem cu toții înainte, mereu înainte”

(Niculescu 1935: 1).

Astfel, după ce „a sunat ceasul Emancipării și Rededeșteptării pentru toți romii din România” – liderii romi, „o mână de oameni plini de încredere”, urmau prin „muncă cinstită și cu voință de fier să îndrepte situația în general a neamului Rom” (Lenghescu 1934: 1), având la dispoziție 3 resurse (instrumente de realizare): *resursa instituțională*: Asociația „Uniunea Generală a Romilor din România”; *resursa informațională*: Ziarul „Glasul Romilor” și *resursa programatică*: „Programul de Emancipare și Rededeșteptare a Romilor din România”.

Note

*Acest articol a fost elaborat în cadrul proiectului: „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” / 20.80009.1606.02.

¹ Glasul Romilor, organ periodic al Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România”. Director-fondator: Gheorghe Niculescu; Redacția și administrația: București (Piața Sfântului Anton, nr. 10).

https://www.bcuculuj.ro/sites/all/modules/custom/bcu_catalogs/data/cp/pdf/g/1/Glasul%20romilor%20Bucuresti.pdf (vizitat 14.03.2022).

² Asociația „Uniunea Generală a Romilor din România”, prima asociație a romilor din România, înregistrată cu statut de Persoană juridică cu sediul la București (Piața Sfântului Anton, nr. 10) – prin sentința nr. 117 din 30 noiembrie 1934 a Tribunalului Ilfov (Secția I-a Civilo-Corecțională). Asociația a fost pusă sub conducerea lui Gheorghe Niculescu, Președinte general activ și Voievod al Romilor din România – vezi: (Secretariatul General (pen name³) 1935: 2).

³ pen name: Sintagma anglofonă utilizată în cazurile când autorul/autorii optează să-și „ascundă” numele și prenumele autentic, înlocuindu-l printr-un pseudonim publicistic individual/colectiv.

⁴ Despre viața și activitatea liderului Mișcării de Emancipare a Romilor din România – Gheorghe A. Lăzurică, președintele ales al „Uniunii Generale a Romilor din România” (din 08.10.1933) – vezi: (Roman 2022: 197-212).

⁵ Despre viața și activitatea liderului Mișcării de Emancipare a Romilor din România – Calinic I. Popp Șerboianu, președintele general activ al „Asociației Generale a Țiganilor (Romilor) din România (din 26.03.1935) – vezi: (Matei 2022: 179-197).

⁶ În majoritatea surselor valorificate din publi-

cațiile seriale interbelice românești, pentru a se încuraja „libertatea de exprimare” – autorii preferau să-și „ascundă” identitatea; deseori, în mod intenționat, numele și prenumele acestora nu era publicat. În cadrul acestui studiu, lipsa autorilor va fi alternată prin sintagma anglofonă „[No Author: N. A.]”.

⁷ Despre viața și activitatea liderului Mișcării de Emancipare și Redeschere a Romilor din România – Gheorghe Niculescu, președintele general activ al Asociației „Uniunea Generală a Romilor din România” (din 30.11.1934), consilier în cadrul Ministerului Muncii și Sfatului Negustoresc, proprietar al Florăriei „La doi trandafiri” (București, Piața Sfântului Anton, nr. 10) – vezi: (Matei 2022: 212-225).

Referințe bibliografice

- Dieaconu D., Costachie S. 2010. Romii din România în perioada interbelică. Aspecte socio-demografice și evoluții organizatorice și politice. În: Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX. Sibiu: Techno Media. Vol. V, p. 174-186.
- Duminica I. 2021. Primul Mare Congres al Romilor din România interbelică – unul din primele manifestări civice evocative ale Mișcării Internaționale a Romilor. În: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Programul și rezumatele comunicărilor Conferinței științifice internaționale. Ediția a XIII-a, 27–28 mai 2021. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 83.
- Duminica I. 2022. Rubrica „Din literatura țigănească” relevantă în ziarul „Adevărul Literar și Artistic” (1933–1934). În: Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare. Programul și rezumatele comunicărilor conferinței științifice internaționale. Ediția a XIV-a: „Studiind patrimoniul cultural, îi asigurăm viitorul, dezvoltăm inteligența și cercetarea științifică”, 30–31 mai 2022. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 75.
- Ionescu N. St. 1935. A sosit ceasul deșteptării. În: Glasul Romilor (București), nr. 2 (august), p. 3.
- Lazurică G. A. 1933. Din viața țiganilor. În: Adevărul Literar și Artistic (București), nr. 644 (9 aprilie), p. 5.
- Lazurică G. A. 1933. Din literatura țigănească: „Liniște în casa lui Mirșka” (autor: Antohe Slatin; traducere din „țigănește” (romani) de G. A. Lazurică). În: Adevărul Literar și Artistic (București), nr. 651 (28 mai), p. 3.
- Lenghescu N. 1934. Frați Romi. În: Glasul Romilor (București), nr. 1 (1–15 noiembrie), p. 1, 3.
- Matei P. 2010. Raporturile dintre organizațiile țigănești interbelice și Biserica Ortodoxă Română. În: Partide politice și minorități naționale din România în secolul XX. Sibiu: Techno Media. Vol. V, p. 159-173.
- Matei P. 2022. Calinic I. Popp Șerboianu. În: Roma Portrets in History. Roma Civic Emancipation Elite in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II. Paderborn: Brill Schöningh, p. 179-197.
- Matei P. 2022. Gheorghe Niculescu. În: Roma Portrets in History. Roma Civic Emancipation Elite in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II. Paderborn: Brill Schöningh, p. 212-225.
- Mihail A. F. 1933. Mișcarea țiganilor. Constituirea unei asociații oficiale. Pregătiri pentru congres. În: Dimineața (București), 25 septembrie, p. 6.
- N. A. 1933. Redescherea Țiganilor. În: Ilustrațiunea Română (București), nr. 24 (7 iunie), p. 14.
- N. A. 1933. Memento-Radio (Miercuri, 14 iunie: ora 20.00). Arhimandrit Calinic I. Popp Șerboianu: „Neamul țiganilor”. În: Universul (București), 14 iunie, p. 12.
- N. A. 1933. De la A.G.A.Ț. din Craiova. În: Timpul (Craiova), nr. 11–12 (25 septembrie), p. 2.
- N. A. 1933. Inaugurarea primei Grădinițe de copii țigani. În: Dimineața (București), 2 noiembrie, p. 5.
- N. A. 1933. Adunarea romilor din Capitală. În: Adevărul (București), 7 decembrie, p. 4.
- Nastasă L., Varga A. 2001. Minorități etnoculturale. Mărturii documentare. Țiganii din România (1919–1944). Cluj-Napoca: Centru de Resurse pentru Diversitate Etnoculturală.
- Nicolau M. 1933. Țiganii lăutari au un „conservator”. În: Realitatea Ilustrată (București), nr. 323 (6 aprilie), p. 11.
- Niculescu Gh. 1935. Un ceas binecuvântat. În: Glasul Romilor (București), nr. 2 (august), p. 1.
- Niculescu Gh. 1935. Scopul pentru care s-a creat Asociația noastră. În: Glasul Romilor (București), nr. 2 (august), p. 3.
- Popp Șerboianu C. I. 1937. Vă mulțumesc, Romi! În: Țara Noastră (București), nr. 3 (25 iulie), p. 5.
- Popp Șerboianu C. I. 1937. Ne-am hotărât! În: Timpul (Craiova), nr. 67–68 (20 octombrie), p. 3.
- Red. (pen name). 1934. Programul nostru. În: Glasul Romilor (București), nr. 1–15 noiembrie), p. 1-2.

Roman R. B. 2022. Gheorghe A. Lăzurică. În: Roma Portrets in History. Roma Civic Emancipation Elite in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II. Paderborn: Brill Schöningh, p. 197-212.

Secretariatul General (pen name) 1935. Apel către toți Romii din Țară. În: Glasul Romilor (București), nr. 3 (15 martie), p. 2.

Ion Duminica (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în politologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ион Думиника (Кишинев, Республика Молдова). Доктор политологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Ion Duminica (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Political Sciences, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: johny_sunday@yahoo.com

ORCID: 0000-0001-5896-6850

Nataliya URSU,
Ivan HUTSUL,
Ivan PIDHURNYI

BESSARABIAN MOTIFS IN THE CREATIVE HERITAGE OF PODOLIAN PHOTO ARTIST MYKHAILO GREIM

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.06>

Rezumat

Motive basarabene în moștenirea culturală a artistului-fotograf din Podolia Mihail Greim

Articolul este dedicat operei unui fotograf remarcabil, unul dintre primii maeștri ai fotografiei din Podolia, Mihail Greim. Este prezentată o trecere în revistă a publicațiilor autorilor ucraineni și străini despre activitatea artistului și este definit scopul articolului. Se remarcă faptul că studiile nu menționează aproape deloc întreaga colecție de fotografii dedicate ținuturilor basarabene, care se învecinau îndeaproape cu Podolia ucraineană. Autorul analizează viața și formarea lui Greim ca fotograf, interesele sale profesionale. Este prezentată gama de compoziții fotografice de gen, atenția se concentrează asupra autoportretelor. Articolul este completat cu fotografii de arhivă, găsite de autori în Ucraina și Polonia, unde se acordă o importanță deosebită anumitor teritorii din Basarabia și locuitorilor săi. Fotografiile demonstrează legăturile domestice și familiale strănse, care, la rândul lor, s-au reflectat în formarea și existența tradițiilor populare multiculturale ale regiunii, în formarea tipurilor etnografice ale populației, purtătoare ale codului etnic al poporului. Fotografiile maestrului sunt poate singura fixare fotografică care, chiar și în detalii infime, poartă informații importante despre viața, modul de viață, aspectul, mediul și ocupația populației moldovenești din Basarabia, la granița cu Podolia din Ucraina. Moștenirea creativă a lui Greim este o contribuție semnificativă la studiul identității naționale a popoarelor ucrainean și moldovenesc.

Cuvinte-cheie: fotografie, activitate creativă, patrimoniu artistic, populația din Basarabia, locuitori din Podolia, tipul etnografic al populației, studii regionale.

Резюме

Бессарабские мотивы в творческом наследии подольского фотохудожника Михаила Грейма

Статья посвящена творчеству выдающегося фотохудожника, одного из первых мастеров фотографии на Подолье Михаилу Грейму. Представлен обзор публикаций украинских и зарубежных авторов о деятельности художника, определена цель статьи. Отмечено, что в исследованиях почти не упоминается целая подборка снимков, посвященных бессарабским землям, которые вплотную прилегали к украинскому Подолью. Рассмотрен жизненный путь, становление Грейма как фотохудожника, сферы его профессиональных интересов. Представлен диапазон жанровых фотографических композиций мастера, акцентировано внимание на автопортретах. Статью дополняют архивные снимки, найденные авторами в Украине и Польше, где особое значение придается конкретным территориям Бессарабии и ее жителям. Фото демонстрируют тесные бытовые и семейные связи, которые в свою очередь отражались на становлении и экзистенции народных поликультурных

традиций региона, на формировании этнографических типов населения, носителей этнического кода народа. Снимки мастера – едва ли не единственная фотофиксация, которая даже в мелких деталях несет важную информацию о жизни, быте, внешнем виде, окружении и занятиях молдавского населения пограничной к украинскому Подолью Бессарабии. Творческое наследие Грейма – это значительный вклад в изучение национальной идентичности украинского и молдавского народов.

Ключевые слова: фотография, творческая деятельность, художественное наследие, население Бессарабии, жители Подолья, этнографический тип населения, регионоведение.

Summary

Bessarabian motifs in the creative heritage of Podolian photo artist Mykhailo Greim

The article is devoted to the work of the outstanding photo artist, one of the first masters of photography in Podolia, Mykhailo Greim. The review of publications of Ukrainian and foreign authors about the artist's activity is presented, the purpose of the article is defined. It is noted that the studies almost do not mention a whole selection of images dedicated to the Bessarabian lands, which were closely adjacent to the Ukrainian Podolia. The life path, the formation of Greim as a photographer, the scope of his professional interests are considered. The range of genre photographic compositions of the master is presented, attention is focused on self-portraits. The article is complemented by archival photographs found by the authors in Ukraine and Poland, they demonstrate close household and family ties, which in turn were reflected in the formation and existence of the folk multicultural traditions of the region. The master's photographs are perhaps the only photographic record that, carries important information about the way of life, appearance, environment and occupations of the Moldavian population of Bessarabia bordering the Ukrainian Podolia. Greim's creative heritage is a significant contribution to the study of the national identity of the Ukrainian and Moldovan nations.

Key words: photography, creative activity, artistic heritage, population of Bessarabia, inhabitants of Podolia, regional studies.

One of the representatives of the artistic galaxy who devoted his life to the documentary reproduction of ancient monuments, carefully preserving for the present and the future the best examples of past centuries, is the Podolian photo artist Mykhailo Greim (1828–1911), who left many valuable artistic photographic materials. Greim's life path is

reflected to a certain extent in the publications of scientists and writers of various fields, among whom were local historians and art historians A. Prusevich (Prusevich 1911: 411-413), N. Kozlova (Kozlova 1990), E. Nazarenko (Nazarenko 1993), H. Osetrova, L. Bazhenov (Bazhenov: 2005), I. Pidgurnyi (Pidgurnyi 2010: 16-19), Y. Dzevulska (Dzevulska 2011: 379-420), historians Y. Gazhtetskyi (Gazhtetskyi 1972), A. Paraviychuk (Paraviychuk 1979), A. Kvyatkovskiy, O. Zavalniuk (Zavalniuk 2003: 52-56), O. Komarnitskyi (Komarnitskyi 2003: 52-56), S. Shchepanskyi (Shchepanskyi 1997: 7) and others, who in their writings touched upon certain facts from the biography of the outstanding photographer, numismatist, collector, local historian, scientist and public figure. Most of the publications contain mainly biographical information about Greim. Among his creative output are a series of photographs with different themes, dedicated to the life of certain strata of the population: peasants, nobility, Jews, beggars, residents of Kamianets-Podilskyi and Podillia in general, etc. Polish researcher Yoanna Dzewulska mentions in the article “The world of Podillia and Bessarabia in the lens of Mykhailo Greim. Gifts of Photography for the Polish Academy of Craftsmanship” about photographs containing images of landscapes, villages and inhabitants of these areas (Dzewulska 2011: 379-420). However, the mentioned article is devoted to one collection located in the Polish Academy of Crafts, where insufficient attention is paid to the Bessarabian motifs present in M. Greim’s work. Insignificant coverage of this topic prompts us to consider it more thoroughly in our article.

Mykhailo Greim’s family appeared in Podilla in 1852, when he arrived and started working at the Provincial Printing House. It is much rarer to find the date and place of his birth – September 15, 1828, in the town of Żelechów (85 km from Warsaw) in the Vistula Region (now Garwolin County, Masovian Voivodeship, Poland) in the family of a burgher (Garztecki 1972: 53). M. Greim went to Warsaw, where he studied printing and photography.

At first, he worked in one of the printing houses in Warsaw and in 1848, he received a diploma for the title of typesetter from the Society of Warsaw Printers, and later – in a Jesuit printing house in Lublin. In the same year 1848, M. Greim joined the Society of Printers in Warsaw. This fact is reflected on the reverse side of the passepartout of the photo cards, where the inscriptions about the membership of the author of the photos in six different societ-

ies, both on the territory of Podillia and abroad, are placed on the ribbons that form a kind of coat of arms.

In 1852, M. Greim was appointed senior typist at the provincial printing house and worked there until 1872.

In 1872, he bought out the photographic establishment of Joseph Kordysh, where he opened his own photo studio (phototype and typography) (Prusevich 1911: 411), although his photographs are already mentioned starting from 1864. Residential buildings located on Tatarska Street, 16–18, namely on the corner of Gymnasium Lane and Tatarska Street, were combined into one building during reconstruction in the first half of the 19th century. He added a photographic pavilion with a single-pitched roof to the house, one part of which was under tiles, the other part was glassed, he bought equipment for a small printing press and organized a lithographic workshop, producing postcards (Zavalnyuk 2003: 52).

It is worth considering the self-portrait photographs, which M. Greim kindly sent in 1892 as part of a gift to Eliza Ozheshkova for the 25th anniversary of her writing activity. The inscription in his hand indicates that the pictures were taken at the request of Madam Eliza Ozheshkova, and that they were all taken over a period of 30 years. In each of the four photos (Fig. 1), one feels self-respect, a sense of one’s own ethos and dignity, and the signatures sound a subtle sense of humor: “...as an addition to the collection of types of Podilsk «foreigners», January 27, 1892” (BUŁ, J photo II 114 (a, b, c, d)). The gift is accompanied by a handwritten letter: “Dear Lady and Silver Jubilee! For the beautiful (in the «Country») «Confessions», I make New Year’s greetings: Health! ...until the Golden Jubilee, then the Diamond Jubilee. And for the beautiful deeds for humanity – a modest gift: Podilsky in the images of «Nyzyna», please accept from an unknown admirer and most loyal servant Mykhailo G. P. S. In the lowlands there are, because there must be, hills and some mountains. M. G.” (BUŁ, J fot II / 1-115).

M. Greim married Octavia from the Wagner family in 1853. The family was quite “decent”, but too impoverished. The family created by M. Greim in Kamianets was numerous. Only one name is missing – that of his daughter, who died in 1870; one of the friends expressed his condolences on this occasion in a letter. Instead, the names of Mykhailo’s 5 children are known. These were 3 sons: Jo-

seph, named after his grandfather, Jan, and Felix, as well as 2 daughters – Modesta, whose godfather was the photographer Joseph Kordysh, and the younger Virgilia (Garzdecki 1972: 184).

In the collection gifted to Eliza Ozheshkova, there is a photo collage (Fig. 2) of the entire Greim family (my family 15 years ago): in the bottom row in the center is a photo of Joseph Greim's father, who died in 1879 (the date is written on the photo collage); on both sides of the father: on the right – Mykhailo Greim himself, on the left – his wife Octavia, whose date of death is 1890, also written by hand; the top row contains pictures of three sons: on the right – Jan Graham (1860–1886), in the center – Felix Greim (junior), on the left – Joseph Greim (senior); on the right and left sides of the collage are photos of two daughters: Modesta and Virgilia (younger) (BUŁ, J fot II 115b A3). The impression of the family is complemented by another, so far unknown photo collage, found by the authors of the article in the funds of the Kamianets-Podilsky Historical Museum-Reserve, which more fully depicts the family circle of the photo artist (Fig. 3). The photo contains the inscription: "To Madam Honorata Zabronska on her birthday, January 12, 1875, with wishes for health and well-being from M. Greim and family" (KPDIMZ, KV-51900). Just as in the previous collage, photos of individual people are contained in an oval around the inscription, which indicates that it was created in M. Greim's photo workshop. In the center of the upper row is the head of the family, Joseph Greim, to the left of which is a heavily retouched and finished photograph of his wife, which is significantly different in quality from other photographs; it is followed by a photo of M. Greim himself, and then a full-length photo of his wife. On the right is a photo of the uncle, apparently with his son, and then there is a picture of Greim's brother.

The brothers are very similar to each other not only in their faces, but also in their hairstyles, mustaches, clothes, and facial expressions. It is difficult to identify the following photo, which depicts a full-length man in a white jacket. In the center of the bottom row is a photo of the middle son Jan, to the left of which are photos of daughters Modesta and Virgilia; on the right is a photo of the youngest son Felix, further – the three children of Mykhailo Greim together, where you can recognize Jan and Modesta. This photograph is an extremely important document that has been in the archive for a long time and is only now being introduced into scientific

circulation for the first time. Testimonies of outsiders claim: the family established by Mykhailo Greim was united. He was a good father not only from a material point of view, but a person who also cares about the well-being of the family. He encouraged family members to study and record the past. Thanks to his qualities, the pictures from the Bessarabia cycle, which were discussed in this article, have reached us.

Kamianechchyna, where Greim lived and worked, closely borders the lands of Bessarabia, whose inhabitants aroused the constant interest of the photographer, who was fond of finding and recording ethnographic types of the population. Since the photographer was an ethnic Polish, he donated his photos mainly to Polish institutions or private individuals. Therefore, most of his pictures are concentrated in museums, foundations, and private collections in Poland.

Considerable collections of Graeme's photographs are kept in Polish archives in Krakow and Lodz. In Kraków, photo collections of the artist are concentrated in three archives. The first of them is the archive of the Polish Academy of Crafts and the Polish Academy of Sciences (PAU and PAN). As mentioned above, M. Greim was a member of the anthropological commission of the Polish Academy of Crafts. In the yearbooks of the Academy of Craftsmanship, we found information about the pictures sent by him (Rocznik 1877: 95; Rocznik 1878: 98, Rocznik 1879: 143). In 1874, he sent 39 photographs of ethnographic types, in 1875 – 68 photographs of ethnographic types of Podillia and Kamianets surroundings, in 1876 – 19 photographs of ethnographic types, in 1877 – 21 tables of panoramas of Kamianets-Podilsky and ethnographic types; in 1878 – 27 pictures of various corners of the city of Kamianets-Podilsky and Podillia.

There is a collection of photographs in the archive of the scientific library of the Polish Academy of Crafts in Krakow; almost all of them are marked with impressions of Greim's dry, embossed seal, and explanatory signatures in his own hand.

The second collection of photographs is stored in the archives of the Severyn Udzei Ethnographic Museum. All photos of ethnographic types were transferred here from the archive of the Polish Academy of Crafts and grouped in 4 folders ("Europe", "Grandfathers", "Podilskyi clothing" and "Jews") (AME, F. Greim M. J., III, 297-324). In the museum were a collection of ethnographic types of Bessarabia has been placed (AME, F. Gre-

im M. J., III, 322-334).

The third rather large collection is in the National Museum of the city of Krakow – it is about sixty pictures mainly of Podillia and Kamianets-Podilsky, among them photocopies of landscapes, both graphic and pictorial; there are several drawings made by the hand of the photographer's son, Jan Greim. Most of the collection consists of photographs bearing the seal of the Society for the Protection of Polish Monuments of Art and Culture (Towarz. opieki nad polskimi zabytk. sztuki i kultury) with the handwritten mark "Dom Matejki 1912". And only two have an impression of Greim's dry seal, but almost all of them are signed on the back in the photographer's hand.

Another large collection of authentic photographs by Mykhailo Greim is also preserved in the Polish archives – it is a gift to Eliza Orzechkova for the 25th anniversary of her writing activity, already mentioned in the article. The collection is in the Scientific Library of the University in Lodz (BUŁ, J fot II / 1-115) and consists of 8 groups of pictures (Kamianets-Podilsky, Podillia, Bessarabia, Noblemen, Peasants, Jews, Beggars, Mykhailo Greim) sorted by Greim himself, translated by sheets of paper with handwritten signatures of the photographer. In addition, all photographs are also signed by the author and contain an impression of an oval dry seal with his monogram, which certifies their authenticity. In total, the collection includes 165 photos on 116 cards.

Greim's photographs preserved in Lodz can be divided into three groups. The first and largest are "types". The word was much more commonly used in those days than it is now; "types" were a regular subject of magazine illustrations, were sold as prints in photographic establishments, and were exhibited at international and national exhibitions. A photograph could individualize a person, saying that it is an image of a specific familiar person. These were actually "types". In Greim's collections there are male and female slaves from Podillia and Bessarabia, the nobility and the Polish intelligentsia, urban and rural beggars, many Jewish types, and by chance there are royal officials. The second group consists of the urban landscape – Kamianets, Khotyn, Zhvanets. The third is types of Podil and Bessarabian villages.

The photographs of interest to our research are in the library of the University of Lodz, the Severyn Udzei Ethnographic Museum in Krakow, and the National Museum in Krakow. Among the pictures

of the museum there are several pictures with architectural structures dedicated to Bessarabia, in particular "Fortress in Khotyn" (Fig. 4). Three pictures from the Bessarabian cycle are in the archive of the scientific library of the Polish Academy of Crafts in Krakow (Dziewulska 2011: 419-420).

Mykhailo Greim was interested in the specific territories of Bessarabia, namely those located on the borders with Ukrainian Podillia – the Prut-Dniester interfluvium. In the photographs of the photographer, species, and ethnographic types of Kishinev (Fig. 6), Khotynsky (Fig. 5) counties, as well as such settlements as Soroky (Fig. 7), Resteo (Fig. 8), Kotyuzhany (Fig. 9 and others).

Sometimes the artist signed a photo taken on the territory of Bessarabia as Zadnystryan (Fig. 10). The photographer was well aware that the population, which he was particularly interested in, was multicultural in nature. The territorial coexistence of the Ukrainian people and the inhabitants of Bessarabia gave rise to close household and family ties, which in turn were reflected in the formation of the culture of the region.

Mutual influences were felt not only in the observance of religious holidays, customs, and ceremonies, but also in the assortment of clothing for men and women, in the ways of building peasant huts and decorating their interior space. It was Greim's photographs that recorded such integration and made it possible to understand exactly which elements were brought from Ukrainian and which from Bessarabian life of the inhabitants of these areas.

Greim studied in detail the characteristic features of the landscape environment, took pictures of village houses with roofs covered with reeds and thatch, dirt roads, and haystacks. He photographed the houses of the peasants, placing in the foreground the grape bushes typical for these terrains, as a symbolic sign of belonging to the Moldavian nationality. The master revealed the life of the inhabitants of Bessarabia in photos from the fair, at meetings of peasants near the taverns, in various staged photos of a domestic nature (Fig. 11).

Fortification structures fell into the artist's area of interest, for example, in the "Bessarabia" collection, the Khotyn fortress is depicted from the northern (Fig. 4) and eastern sides. Interestingly, the photographs are made from authentic woodcuts by his son Jan Greim. In the drawings, in addition to the fortress itself, there are figures of peasants, sometimes horses harnessed in a harness, to scale the size of the defensive structure in space. This

technique is used by the master in staged pictures. Photographing peasant houses, he places their owners next to them, near a wicker fence. Figures, as in pictorial photos, give a full impression of the scale of the environment. This approach is completely professional in nature and characterizes a conscious attitude to the creative process.

At the same time, the photo artist was most interested in the ethnographic types of the population, which were reflected in the number of photos, the vast majority of which depict colorful characters of the chosen ethnic group, namely the Moldovan. The search for people who would personify the characteristic features of the Moldovan nationality for filming is clearly visible (Fig. 12).

If the photo was taken in a photographic studio, great attention was paid to the entourage, national clothes, the smallest details that characterized the inhabitants of Bessarabia. The faces, types, clothes, kushma (hat), woman's scarf, katrinza (woman's skirt), postoly (shoes) and additional attributes, in Greim's photos are harmoniously combined and strengthen the impression of the perception of the ethnographic type of the inhabitants of Bessarabia (Fig. 13).

It is interesting that several types of gypsies are added to the photographs in the "Bessarabia" collection (Fig. 14). These are mostly bust portraits with accentuated facial features. Among the photos of Moldovans, there are almost no portraits of the upper classes of the population, the intelligentsia, the attention of the photo artist is completely directed to the representatives of the peasantry, the bearers of the ethnic code of the people.

Defensive structures, village houses and figures of specific people from the Bessarabia in the artist's photos are maximally individualized, they lack impersonality – iconographic stamps, which were often used to convey the concepts of "church", "temple", "palace", "person". The types of Moldavian peasants presented in M. Greim's photos provide materials for scientists studying the culture and lifestyle of the Bessarabian population of that time, local historians, botanists, biologists, etc. The gallery of photo portraits provides an opportunity to study various aspects of the cultural, ethnic, family, trade, and household existence of the inhabitants of the Bessarabian lands.

So, stating the great interest of the photo artist in recording ethnographic types of the population, in particular, the inhabitants of the Bessarabian territories, it is worth noting that the master's photos

are almost the only source in the field of photography that reliably, even in small details, conveys important information about life, everyday life, appearance, encirclement and occupation of the Moldavian population of Bessarabia bordering Podillia with Ukraine. Greim's creative output is a significant contribution to the process of finding and studying the national identity of the Ukrainian and Moldovan people.

Mykhailo Greim died on January 2 (January 15 according to the new style) 1911 at the age of 83. He lived in Kamianets-Podilskyi for 59 years (1852–1911) and was known as a member of the Podolsky Church Historical and Archaeological Society, a Kamianets old-timer, numismatist, and antiquarian. In 1903–1905, M. Greim donated 62 negatives and 62 photographs of sights and views of Kamianets to the Kamianets-Podilskyi Museum, a significant number of these pictures are kept in the historical museum-reserve (Paraviychuk 1979). He was buried at the Polskofilvaretsky cemetery, which is located on the Niginsky highway. The burial place was destroyed during the Soviet era – in 1935–1938.

Summing up, the following conclusions can be drawn: the creative heritage of Mykhailo Greim is reliable visual information about the cultural heritage of the past, and his photographic compositions are an important iconographic source for studying the life and lifestyle of the multicultural community on the territory of Bessarabia. Unlike many works of visual arts (painting, graphics), where artistic tasks are primarily solved, Greim's works of the Bessarabian cycle contain the smallest tectonic, stylistic, and artistic compositional features of the architecture of the depicted rural houses and details of ethnographic or civilian clothing, peculiar anthropological features of the inhabitants of Bessarabia. The work of M. Greim is a valuable and unique visual material, the detailed study of which will fill the white spots in the history of the Ukrainian and Moldovan cultural and artistic environment and will open great opportunities for using this material in research, restoration, and monument preservation. The next step in exploration will be to work out the methodological principles of introducing the researched material into modern regional studies and monument preservation activities.

List of abbreviations

AME – Archives of the Ethnographic Museum Seweryn Udzieli in Krakow (Archiwum

Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie).

BUŁ – Library of the University of Lodz (Biblioteka Uniwersytetu w Łodzi).

KhDADM – Kharkiv State Academy of Design and Arts.

KPDIMZ – Kamianets-Podilsky State Historical Museum-Reserve.

PAU and PAN – Polish Academy of Crafts and the Polish Academy of Sciences (Polska Akademia Umiejętności i Polska Akademia Nauk).

References

Archiwum Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie (AME). AME-III / 322 / F. Greim M.J. Typy Besarabii. Rumun z nad Prutu / Europe.

AME-III / 323. F. Greim M.J. Typy Besarabii. Caranin z powiatu Chocimskiego / Europe.

AME-III / 324. F. Greim M.J. Typy Besarabii. Caranin z nad Prutu / Europe.

AME-III / 326. F. Greim M.J. Typy Besarabii. Pojawka na jarmarku w Chocimiu. 27. II. 1876 / Europe.

AME-III / 334. F. Greim M.J. Typy Besarabii. Żebrak chocimski / Dziady.

Biblioteka Uniwersytetu w Łodzi 1892, (BUŁ). Sekcja Rękopisów. Dar Elizie Orzeszkowej od Michała Greima z Kamieńca Podolskiego na 25-lecie pracy pisarskiej, lata 1891–1892. J fot II / 1-115. J photo II 114 (a, b, c, d). Greim M. Photo Mychaila Greima.

BUŁ-J photo II 13. Greim M. Twierdza turecka w Chocimiu od strony północnej / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 14. Greim M. Twierdza turecka w Chocimiu od strony podolskiej wioski Brahy czyli od wschodu / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 15 (a, b). Greim M. Wioska Kotiużany / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 16. Greim M. Wioska Kotiużany / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 17. Greim M. Wieś Resteo / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 100 (a, b). Greim M. Typy zadniestrzańskie (mieszanina plemion mołdawo-podolskich) / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 101. Greim M. Kobiety w ubiorze odświętnym / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 102. Greim M. Kobiety w ubiorze odświętnym / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 103. Greim M. Pod Karczmą / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 104. Greim M. „Schodka” na obławę / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 105. Greim M. Włóścianie z powiatów Chocimskiego i Sorokskiego z synem / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 106. Greim M. Włóścianie Podolsko-besarabscy / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 107 (a, b). Greim M. Cyganie / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 108. Greim M. Włóścianin z porzecza Prutu / Bessarabia.

BUŁ-J photo II 109. Greim M. 1875. Włóścianin z pow. Kiszyniowskiego / Bessarabia.

Dziewulska J. M. 2011. Świat Podola i Besarabii w obiektywie Michała Greima Dary fotografii dla Polskiej Akademii Umiejętności. Rocznik Polskiej Akademii Umiejętności. Kraków, p. 379-420.

Garztecki J. 1972. Mistrz Zapomniany: O Michale Greimie z Kamieńca. Kraków.

Kamianets-Podilsky State Historical Museum-Reserve (KPDIMZ). KV-51900. Greim M. Wielmożnej Pani Honoracie Zabrońskiej w dzień Imienin 12 Stycznia z życzeniem zdrowia i pomysłności od Greima z familiją.

Rocznik Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie za 1876 rok. 1877. Kraków: Drukarnia Uniwersytecka, p. 94-95.

Rocznik Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie za 1877 rok. 1878. Kraków: Drukarnia Uniwersytecka, p. 54.

Rocznik Zarządu Akademii Umiejętności w Krakowie za 1878 rok. 1879. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego, p. 104-105.

A. П. (Прусевич) 1911. М. О. Грейм. In: Труды Подольского церковного историко-археологического общества. Каменец-Подольск. Вып. XI, с. 411-413. / A. P. (Prusevich). 1911. М. О. Greim. Trudy Podol'skogo tserkovnogo istoriko-arkheologicheskogo obshchestva. Kamianets-Podilsk. Vyp. XI, s. 411-413.

Баженов Л. В. 2005. ALMA MATER подільського краєзнавства (Місто Кам'янець-Подільський – центр історичної регіоналістики XIX – початку XXI століть): наукове видання. Кам'янець-Подільський: Оіюм. / Bazhenov L. 2005. ALMA MATER podil's'koho kraveznavstva (Misto Kam'yanets'-Podil's'kyu – tsentr istorychnoyi regionalistyky XIX – pochatku XXI stolit'): naukowe vydannya. Kamianets-Podilsky: Oiyum.

Завальнюк О., Комарницький О. 2003. Грейм Михайло Йосипович. In: Минуле і сучасне Кам'янця-Подільського: політики, військові,

підприємці, діячі освіти, науки, культури й медицини: Історичні нариси. Вип. 1. Кам'янець-Подільський: Абетка-НОВА, с. 52-56. / Zavalnyuk O., Komarnitskyi O. 2003. Greim Mykhailo Yosypovych. In: Mynule i suchasne Kam"yant'sya-Podil's'koho: polityky, viys'kovi, pidpryyemtsi, diyachi osvity, nauky, kul'tury y medytsyny: Istorychni narisy. Vyp. 1. Kamianets-Podil'sky: Abetka-NOVA, s. 52-56.

Козлова Н. 1990. Об'єктивом Грейма. In: Прапор Жовтня. 7 липня. / Kozlova N. 1990. Ob"yektivom Hreyma. In: Prapor Jovtnia. 7 lipnya.

Назаренко Є. 1993. Кам'янецькі митці Михайло та Іван Грейми. Подільські вісті. 25 листопада. / Nazarenko E. 1993. Kam"yanets'ki myttsi Mykhaylo ta Ivan Grejmy. Podilskii visti. 25 lystopada.

Паравійчук А. 1979. Від друкаря – до вченого: Наші славетні. Прапор Жовтня. 10 лютого, с. 4. / Paraviychuk A. 1979. Vid drukarya – do vchenoho: Nashi slavetni. 10 liutogo, s. 4.

Підгурний І. С. 2010. Роль культурно-мистецького середовища у формуванні особистості подільського фотохудожника Михайла Грейма. Традиції та новації у вищій архітектурно художній освіті: зб. наук. праць. Харків: ХДАДМ. № 2, с. 16-19. / Pidgurnyi I. 2010. Rol' kul'turno-mystets'koho seredovyscha u formuvanni osobystosti podil's'koho fotokhudozhnyka Mykhayla Greyma. Traditions and innovations in higher architectural and artistic education: coll. of science works Kharkiv: KhDADM. No. 2, s. 16-19.

Фидлер Ф. 1960. Портретная фотография. Москва. / Fidler F. 1960. Portretnaya fotografiya. Moscow.

Щепанський С. 1997. Друкар-фотограф Михайло Грейм: Фотолітописці Кам'янця. Кам'янець-Подільський вісник. 12 квітня, с. 7. / Shchepansky S. 1997. Drukar-fotohraf Mykhaylo Grejm: Fotolitypystsi Kam"yantsya. Kamianets-Podil'skyi Visnyk. 12 kvitnya, s. 7.

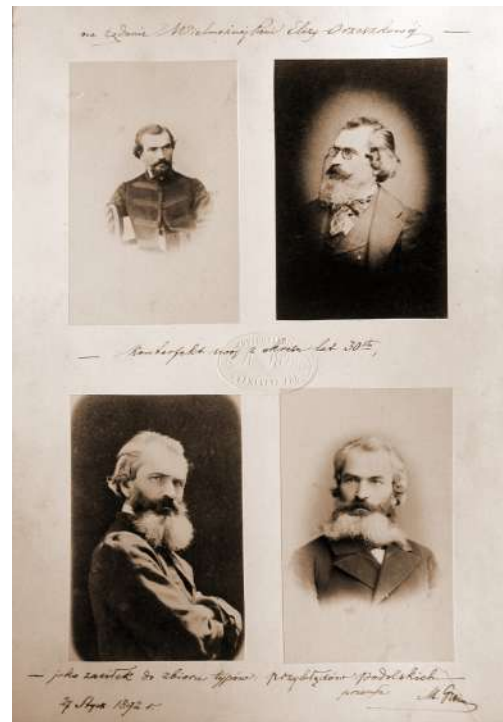


Fig. 1. Portraits of Mykhailo Greim. From the funds of the University Library in Lodz. BUŁ, J fot II 114. A gift to Eliza Ozheshkova for the 25th anniversary of her writing. January 27, 1892



Fig. 2. Mykhailo Greim's family. From the funds of the University Library in Lodz. BUŁ, J fot II 115b A3



Fig. 3. Mykhailo Greim's family. KPDIMZ 1875, KV-51900. A gift to Honorata Zabronska on her birthday, January 12, 1875



Fig. 4. Fortress in Khotyn, view from the north side. BUŁ J fot II 13



Fig. 8. The village of Resteo. BUŁ J fot II 17



Fig. 5. Podolian-Bessarabian peasants from the Khotyn district. BUŁ. J fot II 106



Fig. 9. The village of Kotyuzhany. BUŁ J fot II 16



Fig. 6. Peasant from Kishinev district. BUŁ. J fot II 109



Fig. 10. Zadnistryan types. A mixture of Moldavian-Podilskyi tribes. BUŁ J fot II 100



Fig. 7. Peasants from Khotyn and Sorok counties with their son. BUŁ J fot II 105.



Fig. 11. Under the tavern. BUŁ J fot II 103.



Fig. 12. A peasant from the river Prut. BUŁ J fot II 108



Fig. 13. Women in festive clothes. BUŁ J fot II 101



Fig. 14. Gypsies. BUŁ J fot II 107 (a, b)

Natalia Ursu (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). Doctor habilitat în istoria artei, Profesor, Universitatea Națională din Kamienets-Podilskyi „Ivan Oghienko”.

Наталія Урсу (Каменец-Подольський, Україна). Доктор искусствоведения, профессор, Каменец-Подольський національний університет ім. Івана Огиенко.

Nataliya Ursu (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). PhD of Art History, Professor, Kamianets-Podilsky “Ivan Ohienko” National University.

E-mail: ursu@kpnu.edu.ua

ORCID: 0000-0002-2660-2144

Ivan Guțul (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). Doctor în istoria artei, conferențiar, Universitatea Națională din Kamianets-Podilskyi „Ivan Oghienko”.

Іван Гуцул (Каменец-Подольський, Україна). Кандидат искусствоведения, доцент, Каменец-Подольський національний університет ім. Івана Огиенко.

Ivan Hutsul (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). PhD in Arts, Associate Professor, Kamianets-Podilsky “Ivan Ohienko” National University.

E-mail: hutsul@kpnu.edu.ua

ORCID: 0000-0001-7945-3587

Ivan Pidhurnyi (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). Doctor în istoria artei, conferențiar, Universitatea Națională din Kamianets-Podilskyi „Ivan Oghienko”.

Іван Підгурний (Каменец-Подольський, Україна). Кандидат искусствоведения, доцент, Каменец-Подольський національний університет ім. Івана Огиенко.

Ivan Pidhurnyi (Kamianets-Podilskyi, Ucraina). PhD in Arts, Associate Professor, Kamianets-Podilsky “Ivan Ohienko” National University.

E-mail: pidhurnyy@kpnu.edu.ua

ORCID: 0000-0003-0981-2964

Svetlana PROCOP

TRANSFORMAREA CONȘTIINȚEI ETNICE A DINASTIEI ITALIENE BASSO ÎN BASARABIA: STUDIU DE CAZ

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.07>

Rezumat

Transformarea conștiinței etnice a dinastiei italiene Basso în Basarabia: studiu de caz

Acest articol, folosind exemplul unei dinastii italiene, care s-a stabilit în Basarabia, încearcă să arate transformarea conștiinței etnice a descendenților săi. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, emigrarea italienilor în Basarabia nu a fost la fel de numeroasă ca cea în România, de exemplu, sau Crimeea. Însă, cetățenii italieni care au decis să emigreze în Basarabia, în căutarea unei vieți mai bune, iar în cazul nostru, aceasta este familia Basso, au rămas aici pentru totdeauna, legându-și viața de această regiune. Chiar dacă nu au fost deportați, ca, de exemplu, italienii din Crimeea, răsturnările sociale, două războaie mondiale nu puteau să nu le afecteze destinele, identitatea etnică și religioasă. Mulți dintre descendenții familiei Basso continuă să păstreze legătura cu rudele din Italia. Periodic, savanți, jurnaliști, antreprenori vin din Italia pentru a se întâlni cu descendenții moldoveni ai lui Basso, în cadrul comunității etnoculturale italiene. Astăzi, mulți dintre descendenții lui Basso nu dețin cetățenie italiană, înregistrându-se ca români, moldoveni, ucraineni, ruși. Cu toate acestea, există și excepții, când unii descendenți ai lui Basso au reușit să-și recapete cetățenia italiană, să se mute în patria strămoșilor și să se integreze în comunitatea italiană modernă.

Cuvinte-cheie: italieni, Basarabia, conștiință etnică, identitate religioasă, studiu de caz.

Резюме

Трансформация этнического сознания итальянской династии Бассо в Бессарабии: case study

В настоящей статье предпринята попытка на примере одной итальянской династии, осевшей в Бессарабии, показать трансформацию этнического сознания ее потомков. Во второй половине XIX в. эмиграция итальянцев в Бессарабию была не столь активной, как это наблюдалось в Румынии, например, или в Крыму. Тем не менее граждане Италии, решившиеся на эмиграцию в Бессарабию в поисках лучшей жизни (в нашем случае это семейство Бассо), остались тут навсегда, связав свою жизнь с этим краем. Даже если они не были депортированы, как, например, итальянцы Крыма, социальные переломы, две мировые войны не могли не отразиться на их судьбах, этнической и религиозной идентичности. Многие из потомков Бассо продолжают поддерживать связь со своими итальянскими родственниками. Периодически из Италии приезжают ученые, журналисты, предприниматели, которые встречаются с молдавскими потомками Бассо в рамках этнокультурной итальянской общины. Сегодня многие из потомков Бассо не сохранили свое итальянское гражданство, записавшись как румыны, молдаване, украинцы, русские. Однако есть и исключения, когда некоторым потомкам Бассо удалось вернуть итальянское гражданство, пере-

ехать на историческую родину своих предков и интегрироваться в современное итальянское сообщество.

Ключевые слова: итальянцы, Бессарабия, этническое сознание, религиозная идентичность, case study.

Summary

Transformation of the ethnic consciousness of the Italian Basso dynasty in Bessarabia: case study

This article has attempted, using the example of one Italian dynasty that settled in Bessarabia, to show the transformation of the ethnic consciousness of its descendants. In the second half of the 19th century, the emigration of Italians to Bessarabia was not as active as it was in Romania, for example, or in the Crimea. Nevertheless, Italian citizens who decided to emigrate to Bessarabia in search of a better life, and in our case, this is about the Basso family, stayed here forever, linking their lives with this region. Even if they were not deported, as, for example, the Italians of the Crimea, social upheavals, two world wars could not but affect their destinies, ethnic and religious identity. Many of Basso's descendants continue to keep in touch with their Italian relatives. Periodically, scholars, journalists, entrepreneurs come from Italy to meet with the Moldavian descendants of Basso within the framework of the ethno-cultural Italian community. Today, many of Basso's descendants have not retained their Italian citizenship, registering themselves as Romanians, Moldavians, Ukrainians, Russians. However, there are exceptions, when several descendants of Basso managed to regain Italian citizenship, move to the historical homeland of their ancestors and integrate into the modern Italian community.

Key words: Italians, Bessarabia, ethnic consciousness, religious identity, case study.

Nu vom cunoaște niciodată adevărata istorie a țării până când nu vom aduna, puțin câte puțin, din istoria familiilor noastre, a clanurilor. Fiecare persoană are propriul arbore genealogic, propriii strămoși, care sunt interconectați cu strămoșii altor familii, deoarece ei constituie istoria țării sale. Dacă în țările civilizate memoria familiei se păstrează până la a șaptea generație, atunci în spațiul post-sovietic, în multe familii care au experimentat scindarea socială, survenită după revoluția din 1917, de-a lungul timpului, atitudinea față de memoria istorică s-a schimbat. Adesea, aceste schimbări nu au susținut conservarea adevărului istoric. Necesitatea respectării conceptului oficial „om sovietic” i-a forțat pe mulți să ascundă sau să distrugă documente, mărturii, fotografii, care confirmă apartenența lor, de exemplu, la nobilime, cler, coloniști sau emigranți.

În acest context, folosind exemplul unei fami-

lii faimoase și străvechi Basso, ai cărei reprezentanți s-au mutat în Basarabia în secolul al XIX-lea, se va încerca să se arate cum le-a fost afectată soarta de asemenea procese socio-istorice ca: relocare, adaptarea socială, integrarea și redobândirea cetățeniei. În acest sens, căsătoriile mixte, asimilarea, pe de o parte, și pe de altă parte, păstrarea memoriei istorice, trezirea conștiinței etnice și dorința de a se întoarce în patria lor istorică, explică multe procese moderne din țara noastră, care a cunoscut o serie de răsturnări sociale de-a lungul istoriei sale.

Oamenii de știință avertizează, afirmând că, în epoca globalizării, identitatea națională a unor popoare mici, precum și a minorităților naționale, care și-au pierdut legătura cu patria lor istorică, va duce la pierderea rădăcinilor istorice și, ca urmare, a identității etnice sau naționale. În anumite condiții socio-istorice, baza pentru păstrarea identității naționale este patriotismul ca simț al angajamentului și al respectului față de patrie, cultură, tradiții și limbă. Dacă una dintre aceste componente lipsește, în timp, identitatea etnică se transformă. Acest lucru se întâmplă în funcție de educație/învățământ (creșă, grădiniță, școală, universitate), care poate fi primită fie în limba de stat a țării, fie în limba uneia dintre minoritățile etnice.

Știm că, începând cu mijlocul anilor 90, mulți dintre concetățenii noștri au început să părăsească orașele și satele natale, plecând în Italia în căutarea unui venit și a unei vieți mai bune, nu numai pentru ei, ci și pentru copiii lor. De-a lungul timpului, mulți au decis să rămână acolo pentru totdeauna, unde, cred ei, copiii lor vor fi bine. Totuși, ce se va întâmpla în viitor cu identitatea etnică a descendenților acestor familii, putem deja să presupunem astăzi, luând ca bază povestea unei familii italiene care a emigrat de la Genova la Kiev, iar apoi la Chișinău la sfârșitul secolului al XIX-lea.

Descriind istoria familiei italiene Basso din Chișinău, putem contribui la refacerea trecutului italienilor care s-au stabilit în țara noastră și fac parte din comunitatea etnică care s-a format în timpul emigrării în masă a italienilor în Europa și America, fenomen care a avut loc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

În țara noastră se fac studii privind situația imigranților din Republica Moldova în diverse regiuni ale Italiei, discriminarea lor, atât din partea italienilor, cât și a altor minorități naționale (Crețu 2016: 65-73).

În prezent, chiar și un roman istoric a fost scris despre urma „italiană” în istoria regiunii noastre, autorul este Anatolii Kogan¹. Vorbim despre romanul istoric «Замок братьев Сенарега» (Castelul fraților Senarega, 1979), în care acțiunea are loc la mijlocul secolului al XV-lea. Romanul, scris pe baza unor documente de arhivă (vechi înregistrări

genoveze), povestește despre castelul Lerici, construit de o familie de genovezi, în care doi frați, pe lângă comerțul cu pâine, ceară, blănuri, pește și alte bunuri din regiunea Mării Negre, s-au angajat în răscumpărarea prizonierilor creștini de la tătari, pe care, pentru o recompensă decentă, îi lăsau să plece spre casă. Acest fapt a fost motivul confruntării dintre localnici și frați. Drept urmare, localnicii au intrat în castel, l-au rănit pe cel mai mare dintre frați, i-au luat pe toți Senaregii cu bunurile lor și i-au dus cu ei la Cetatea Albă. Toți cei capturați au fost eliberați, iar toate bunurile furate au dispărut, motiv pentru care unul din frați, rămas să locuiască la Cetatea Albă, a scris de nenumărate ori domnitorului Moldovei, Ștefan cel Mare, începând cu anul domniei sale, în 1457.

Scriitorul Anatolii Kogan în romanul istoric „Castelul Fraților Senarega” nu numai că face o încercare de a reconstitui trecutul istoric al Principatului Moldovei, ci oferă și percepția sa a situației psihologice în statul multiethnic în devenire.

Însă, iată cum vede această situație cunoscutul cercetător român Eugen Denize: „În anul următor, în 1455, moldovenii din Cetatea Albă reușesc să cucerească prin surprindere castelul Lerici, de la vărsarea Niprului în Marea Neagră, stăpânit de frații genovezi Senarega. Evident că această cucerire se înscrie în cadrul evoluțiilor tensionate din relațiile moldo-genoveze, generate atât de rivalități comerciale, cât mai ales de vânzările de sclavi moldoveni pe care le practicau genovezii, dar ea a avut și o semnificație antiotomană, deoarece viza consolidarea pozițiilor Moldovei de-a lungul țărmului nord-pontic în vederea unei mai bune defensive” (Denize 2001: 22).

S-a scris foarte puțin despre prezența italienilor în țara noastră după 1861. Adesea, etnografii și istoricii, menționând etniile și grupurile etnice care trăiesc în Basarabia, bunăoară, îi înregistrează pe italieni la rubrica „și alții”.

Studii separate despre contribuția italienilor la cultura Basarabiei (arhitectura, arta circului, în special) îi aparțin Allei Ceastina², care introduce în circuitul științific fapte și date noi, legate de activitățile arhitecților de origine italiană: Alexandru Bernardazzi, George Toricelli și Franz Boffo. Cercetătoarea remarcă și rolul dinastiilor de artiști de circ Ferroni, Truzzi în istoria construcției primei clădiri din piatră a circului din Chișinău.

Stepan Kuroglo și Diana Nikoglo scriu despre influența culturii italiene asupra popoarelor din Balcanii de Est. Ei sugerează că numele felului de mâncare tradițional găgăuz „manca” a fost împrumutat de către populația din nord-estul Bulgariei de la italieni. Acest lucru este dovedit prin atestări istorice ale legăturilor etno-culturale dintre orașele-port din această regiune și italieni în perioada

Evului Mediu” (Курогло, Никогло 2008: 112-114).

În prezent, sunt cunoscute mai multe valuri de emigrare din Italia, în diferite perioade istorice, începând cu secolul al XII-lea. Erau negustori, soldați, muzicieni și artiști, predicatori și misionari. Veneau pentru ședere temporară (muncă, serviciu militar etc.), iar uneori rămâneau pentru totdeauna.

La mijlocul secolului al XIX-lea în toată Italia au izbucnit tulburări împotriva dominației austriece. Eroul național Garibaldi cu „mia” sa, ce aduna meșteșugari, muncitori, mici burghezi a pornit pe două corăbii din Genova spre sud, spre Sicilia, unde a început legendara epopăe Garibaldi.

În 1861, în perioada Risorgimento (unificarea statelor din peninsula italiană), a luat naștere Regatul Italiei, care a unit toate statele italiene independente într-o singură țară sub stăpânirea Regatului Sardiniei. Dinastia Savoiei, care a condus Regatul Sardiniei, a devenit dinastia conducătoare a Italiei. Cu toate acestea, eliberarea de sub dominația austriacă, și aceasta a fost o perioadă de aproape nouă ani de revolte și tulburări, lupte, a condus Italia la o criză economică profundă, în urma căreia poporul italian s-a avântat în căutarea unei vieți mai bune „în America”.

Astfel, în perioada anilor 1861–1985, Italia a cunoscut două valuri majore de emigrare în masă, primul – între 1861 și izbucnirea Primului Război Mondial, al doilea – în perioada 1920–1930, când la putere a venit Benito Mussolini. Conform calculelor lui G. Schaeffer, profesor la Universitatea din Ierusalim, numărul diasporei italiene numără 8 milioane de oameni (Кондратьева).

În cadrul Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale (ISPMN) se efectuează cercetări serioase asupra istoriei italienilor din România, al căror număr continuă să fie destul de mare. Potrivit opiniei experților români, prezentată într-una dintre cele mai recente colecții publicate de ISPMN, acest fapt vorbește, în primul rând, despre păstrarea identității etnice de către italienii din România (În căutarea 2017).

Cercetările privind contribuția italienilor la dezvoltarea culturii românești se desfășoară atât în România, cât și la noi în țară (Denize 2002, Tomasella 2018: 179-180, Tomasella 2019: 116-117).

Unul dintre cercetătorii serioși ai temei emigrării italiene în secolul al XIX-lea este academicianul rus, specialist în filologie romanică – V. F. Șișmarev. În cartea despre așezările romanice din sudul Rusiei, pe care a scris-o timp de aproape treizeci de ani (1928–1975), savantul se manifestă și ca istoric. Cartea nu a fost terminată, dar astăzi prezintă un mare interes pentru cercetători, întrucât documentele de arhivă folosite la redactarea ei s-au pierdut în timpul războiului (Шишмарев 1975: 159-171).

El este citat de un cercetător de la Universitatea

de Stat din Iaroslavl, istoricul Anna V. Uryadova, care povestește și despre migrația italienilor în Crimeea: „Răspunzând invitației de a se stabili în Taurida, adresată străinilor de către Ecaterina a II-a, italienii soseau din nou în Crimeea. «Recrutarea» coloniștilor italieni pentru sudul Rusiei a fost încredințată consulului rus la Veneția, contele Dmitrii Mocenigo, și s-a realizat, printre altele, prin presa italiană. Cercetătorul migrației italiene, Vladimir Șișmarev datează acest val cu anii 1782–1783. La început, majoritatea erau dispuși să se stabilească în noul port Odesa. În 1797, fiecare al zecelea locuitor al Odesei era italian, astfel încât toate denumirile din oraș erau scrise în două limbi. Apelul Ecaterinei se adresa țăranilor, militarilor, oamenilor de creație, dar practic colonia italiană din Crimeea a fost completată de agricultori³. De-a lungul timpului, aceștia, fie s-au asimilat, fie s-au întors în patrie” (Урядова).

Nu întâmplător A. Uriadova⁴ citează rezultatele unui studiu al lui G. Vignoli, autorul cărții „Gli italiani dimenticati – Minoranze italiane in Europa” (Vignoli 2000). „Istoric și jurist italian, profesorul Giulio Vignoli este un specialist în drept internațional și științe politice, o figură publică autoritară, cunoscută pentru sprijinul acordat italienilor din străinătate și mișcării Verzilor. Printre principalele subiecte ale cercetării sale se numără istoria monarhiei italiene și soarta italienilor din străinătate (rezidenți ai teritoriilor etnice italiene, care fac parte din alte state și emigranți). Atenția lui Giulio Vignoli față de compatrioții din Bosnia, România, Moldova, Macedonia, Ucraina a depășit de mult interesul științific academic, acesta este un interes autentic uman și dorința de a ajuta”⁵.

Adevărata faimă lui G. Vignoli i-a adus cealaltă carte a lui, scrisă în colaborare cu conducătorul comunității italiene „Cerchio” Giulia Giachetti-Boiko – „Tragedia necunoscută a italienilor din Crimeea” (Виньєли, Бойко 2007). Cartea povestește despre istoria apariției comunității italiene la mijlocul secolului al XIX-lea în Crimeea: Kerci, Feodosia, precum și în Odesa, Nikolaev, Novorossiysk, Mariupol, Berdyansk și alte porturi ale Mării Negre și Azov. Pe paginile cărții prind viață amintirile martorilor oculari, care au supraviețuit represiunilor, deportărilor și lagărelor. Repatrierea italienilor din Crimeea a fost asociată cu colectivizarea, care a avut loc în anii 1920–1930. Deja înainte de începerea celui de-al Doilea Război Mondial, în 1933–1938 mulți italieni din Crimeea au fost înregistrați ca elemente ostile și au fost reprimați; în 1942, mulți dintre ei au fost deportați forțat în Kazahstan.

Despre italienii basarabeni, mai bine zis, despre descendenții familiilor italiene, care au ajuns în Basarabia la sfârșitul secolului al XIX-lea și înce-

putul secolului XX, am aflat relativ recent.

Un imbold de a cunoaște istoria lor a fost cazul președintelui comunității italiene din Republica Moldova, Andrei Basso, care a reușit să redobândească cetățenia italiană și să se mute în Italia. „Andrea Basso (în stil italian – S. P.), care are 36 de ani, provine din imigranți liguri. Strămoșii săi erau nativi din Gattorna și Tribogna, în Val Fontanabuona și Mezzanago, în regiunea Chiavari”, notează Giulio Vignoli⁶ (Vignoli 2000: 298).

Comunitatea a fost fondată în 1998, iar Andrea Basso, istoric, care a condus-o, a încercat să facă tot posibilul pentru a le ușura viața compatrioților săi. El a fost cel care a invitat în Moldova jurnaliști și cercetători italieni cunoscuți, care au putut să vadă cum trăiesc descendenții italienilor în Moldova, ce probleme au. Oaspeții italieni au realizat chiar și un scurtmetraj despre italienii moldoveni – „La Moldavia del bisogno” (de Claudio Beccalossi)⁷ (Fig. 3), iar profesorul Julio Vignoli, despre care am scris deja mai sus, a scris o carte – „Gli italiani dimenticati – Minoranze italiane in Europa (Saggi e Interventi)”. Istoria italienilor din Moldova a devenit cunoscută la Gattorna⁸, ce a fost remarcat de voluntarul Crucii Roșii Mauro Piffero, care a venit în vizită în orașul Chișinău, a avut o întâlnire cu primarul orașului Serafim Urechean, s-a întâlnit cu descendenții italienilor din Moldova (Fig. 4). Mai târziu a creat o pagină separată dedicată istoriei (în fotografii) a Gattornei, celei mai mare părți a municipiului – „Gattorna once upon a time”⁹.

Pagina, în permanență este actualizată cu fotografii vechi, împărtășite de locuitorii orașului. Având în vedere dispersarea italienilor în întreaga lume, este foarte posibil ca ei să-și găsească rudele în aceste fotografii. Familiile clanului Basso, care au plecat în „America”, s-au stabilit atât în America de Nord, cât și în cea de Centru și Sud. În prezent, în Brazilia, de exemplu, doar în provincia Espírito Santo, sunt aproximativ 55 de persoane din Italia cu numele de familie Basso (Franceschetto 2014: 174-175).

Din pagina <https://www.familysearch.org>, am aflat că în Italia astăzi există 6.486, în Brazilia – 1.948, în Statele Unite – 1.124 de membri ai arborelui genealogic Basso, restul sunt în Europa și chiar în Australia¹⁰.

Emigrarea în masă a italienilor în America a dus la apariția cântecului popular „Mamma mia dammi cento lire che America voglio andar.!” Se știe că nu toți italienii au reușit să treacă cu bine călătoria lungă peste Atlantic: accidente maritime, bolile infecțioase au devenit motivele pentru care mulți pur și simplu nu au ajuns la țarm.

Au fost, însă, și din cei care nu au îndrăznit să plece în America și au ajuns în Europa de Est: România, Ucraina, Basarabia. Soarta emigranților a

revenit și familiei lui Andrea Basso (1836–1888), ai cărei descendenți mai spun povestea asemănătoare unei legende, de ce strămoșii lor au părăsit Italia.

Familia Basso era numeroasă și locuia în orașul Gattorna, protejat din toate părțile de munți. Cu toate acestea, terenuri pentru agricultură erau catastrofal de puține. Au început să părăsească locurile, fugind de recrutare la armată și în speranța de a găsi pământ pentru cultivarea viilor și a livezilor. După cum notează Giulio Vignoli în cartea sa, capitoul 10, care este dedicat italienilor din Republica Moldova – „Gli italiani della Republica di Moldova”: „Erau fermieri, dar și negustori, care căutau pământuri noi. Unii și-au găsit de lucru construind căi ferate” (Vignoli 2000: 295-302).

Nu am găsit încă dovezi documentare directe ale sosirii familiilor italiene, și mai precis a familiei Basso, la Chișinău. Niciunul dintre informatorii intervievați din familia Basso, care locuiește la Chișinău, nu cunoaște detaliile mutării strămoșilor lor italieni la Chișinău. Astăzi se știe cu certitudine că Andrea Basso¹¹, împreună cu soția sa Giuditta (1856–1928), cu doi copii – Giovanni (născut în 1875) și Teresa (născută în 1874), precum și părinții Giudittei, au părăsit Gattorna pentru Kiev. Patru ani mai târziu, în 1884, întreaga familie s-a mutat la Chișinău.

Povestea familiei o spune Mauro Piffero¹², în grupul „Gattorna once upon a time” din Facebook, unde este administrator. Vom încerca să redăm informațiile de bază și utile din această notă. Piffero menționează că Moconesi (Mocònesi) a fost întotdeauna leagănul emigranților, deoarece aici s-a născut cel care a traversat pentru prima dată oceanul și a schimbat cursul istoriei – Cristofor Columb. Câteva secole mai târziu, mulți locuitori ai orașului Val Fontanabuona (Valle di Fontanabuona), tradițional săraci, au simțit nevoia să caute avere în ținuturi îndepărtate pentru a le oferi familiilor lor un viitor mai bun, în special locuitorilor din Gattorna. Localnicii de aici, inclusiv Basso, folosindu-și ingeniozitatea, făceau pentru copiii lor jucării din materiale ieftine. Se aduna toată familia și casa mirosea a lipici, ici-colo erau împrăștiate paie. Într-o zi, unuia din Basso i-a venit ideea să facă jucării de vânzare. A fost un fel de revelație, care în 1870, a schimbat viața soților Luigi (Gigi) și Maria Basso¹³, care au plecat primii la Hamburg cu o valiză plină de jucării „Fundino”¹⁴ și atunci le-a zâmbit norocul, iar Gattorna, necunoscută de nimeni, în cel mai scurt timp, a devenit celebră în toată lumea, scrie Mauro Piffero. Zece ani mai târziu, în 1880, Andrea Basso, fratele lui Luigi (Gigi), a decis și el să plece pentru a-și schimba viața sa și a familiei sale. Andrea de 44 de ani a decis să nu urmeze exemplul fratelui său, ci împreună cu soția sa Giuditta Gatti de 24 de ani, fiul Giovanni (5 ani) și Teresa (6 ani), precum

și părinții soției sale – Cesare și Elisa Gatti, se îndreptară spre Europa de Est. Această direcție, cel mai probabil, îi este sugerată de socrul său, care cu câțiva ani înainte, el însuși a însoțit un grup de copii din familii sărace, care cântau la flașnetă, cerșind în fața bisericii. Aceasta a fost o practică răspândită în acei ani de privațiuni și sărăcie, când și minorii erau folosiți pentru a câștiga pentru o viață mai bună. Familia Basso a stat la Kiev timp de 4 ani, apoi s-a mutat la Chișinău, unde au cumpărat terenuri, și-au construit o casă și și-au deschis o tavernă (*trattoria*), unde au servit deserturi italiene uimitor de delicioase, făcute după o străveche tradiție de familie. Teresa s-a căsătorit și și-a schimbat numele de familie (*Monastrih*)¹⁵, Giovanni s-a căsătorit cu o orășeancă, Ioana Adascălița, Giovanni și Ioana au avut 11 copii: 7 băieți și 4 fete. Unul dintre ei a devenit bancher în filiala italiană a Băncii Chișinăului, altul funcționar feroviar, al treilea om de afaceri și al patrulea funcționar de stat, spune Mauro Piffero.

În Gattorna au pierdut urmele acestei familii, însă, în anii 50, apar noutăți. „Cu toate acestea, în iunie 2000, revista lunară «Il Golfo» a publicat un articol al profesorului Giulio Vignoli, profesor de științe politice la Universitatea din Genova (un cunoscut cercetător al comunităților italiene din Europa de Est), care a descoperit la Chișinău, capitala Moldovei <...> comunitatea italiană «Fontanini», condusă de Andrea Basso, și care includea aproximativ o sută de descendenți ai italienilor. După cum s-a dovedit, italienii care au părăsit Gattorna în 1880 nu au dispărut, au supraviețuit și chiar s-au înmulțit, dar America așa și nu au găsit-o”, rezumă Mauro Piffero¹⁶.

Nu întâmplător am făcut această incursiune în trecutul familiei Basso, înfăptuită de Mauro Piffaro, care, fiind nativ al locurilor „exodului” familiei Basso, a strâns dovezi ale rudelor lui Basso, care locuiesc și astăzi la Gattorna. În absența multor dovezi documentare, informațiile lui Mauro Piffero scot la lumină multe fapte importante din biografia acestei familii.

Perioada de patru ani petrecută de familia Basso la Kiev este pentru noi necunoscută. Anatoli Makarov scrie despre modul în care italienii își câștigau existența la Kiev, în secolul al XIX-lea: „Așa-numiții actori ambulanti, în primul rând, aceștia erau italieni în trecere, numeroși flașnetiști, se plimbau pe străzile Kievului și cântau fragmente din opere celebre...” (Makarov 2018: 106).

Totuși, dacă vorbim despre detaliile pe care le cunoaștem astăzi din surse oficiale (vorbim de documente de arhivă), atunci există o serie de completări la ceea ce se știe în Moldova și Italia.

Se cunoaște că familia Basso a stat patru ani la Kiev, dar nu și în ce fel de activități s-au angajat în Ucraina, din ce trăiau cele două familii, nu se

știe încă. Cu toate acestea, la doi ani de la mutarea la Chișinău, în 1886, pe numele soției lui Basso, Giuditta, a fost cumpărată o casă de piatră în sectorul II al Chișinăului, cu clădire, accesorii și curte (ANRM, F. 36, inv. 2, d. 1399). Casa se afla la intersecția străzilor Armenească și Podolskaya (acum strada București). Rețineți că documentele indică adresa Giuditei Basso la momentul cumpărării casei – str. Kupeceskaya, nr. 1 (azi strada Alecsandri, nr. 1, pe acest teren astăzi se află clădirea Ministerului Muncii). Acest lucru sugerează că familia deținea deja două case în acel moment. Cu toate acestea, doi ani mai târziu, Andrea Basso a murit de pneumonie la vârsta de 52 de ani (15 decembrie 1888), așa cum este indicat pe piatra funerară. Nu avem data exactă a nașterii lui Andrea Basso, așa că înscrisul în registrul Bisericii Romano-Catolice, care indică faptul că acesta a murit la 14 decembrie 1888, la vârsta de 51 de ani, provoacă nedumerire (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 230, f. 121). A fost înmormântat la Cimitirul Romano-Catolic din Chișinău (str. Valea Trandafirilor, 11). Piatra funerară din calcar sub formă de trunchi de copac a fost restaurată de Ambasada Poloniei (Fig. 1). Drept urmare, atât data morții, cât și textul în italiană sunt clar vizibile: „Qui sotto a questo scoglio riposano le ossa di ANDREA, BASSO, nato in Italia distretto di Cicagna mori a Chiscignoff li 15 dicembre 1888, nel età di 52 anni, pace alla sua anima pregate per lui!”, deși, înainte de restaurare se știa de anul morții – 1882¹¹ (Fig. 2).

Soția sa, Giuditta Basso, rămasă văduvă, în anii următori (1892–1893), îndrumată de tatăl ei Cesaro Gatti, cumpără terenuri pentru grădini și vii, pentru o moșie, la marginea Chișinăului, în sectorul V (ANRM, F. 36, inv. 3, d. 1119), precum și în sectorul I a orașului (ANRM, F. 36, inv. 3, d. 1905). Se crede că în acest moment sau puțin mai târziu, la periferia Chișinăului a apărut cartierul „italian”, unde locuiau copiii, iar mai târziu nepoții Giuditei și Andrea Basso.

Din spusele rudelor, Giuditta îl trimite pe fiul ei, Giovanni Basso (născut în 1875) la Genova, să facă studii de farmacist, dar acesta se întoarce curând la Chișinău și se căsătorește. Văduva lui Andrea Basso, o spun descendenții ei, era o femeie dominatoare, avea o voce frumoasă și puternică, conducea singură trăsura prin oraș, cultiva lalele. Giuditta Basso a trăit până la o vârstă înaintată și a murit în anii 1930, la Chișinău.

După revoluția din 1917, viața italienilor în exil s-a înrăutățit, iar cei care veneau să facă agricultură, și mai ales viticultură și horticultură, au fost în curând puși în fața legii care interzicea cetățenilor străini să dețină pământ (1924). Aceste tendințe, probabil, se profilau încă înainte de revoluție, ceea ce l-a determinat pe unul din familia Basso, Iosif

Andreevici, de a vinde, în anii 1909, 1916, pământurile cumpărate de Giuditta Basso (ANRM, F. 36, inv. 10, d. 493; ANRM, f. 36, inv. 5, d. 9986).

Acesta este încă unul dintre misterele de elucidat. La urma urmei, știm că familia Basso a părăsit Italia cu doi copii. Înscrisurile din registrele parohiale indică faptul că Andrea Basso a mai avut cel puțin un fiu – Cezar, care, potrivit înregistrărilor din registrele parohiale ale Bisericii Tuturor Sfinților a cimitirului, moare la 9 ianuarie 1892, la vârsta de șase ani și nouă luni. Deci, s-a născut în martie 1885, când familia deja venise la Chișinău (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 230, f. 159).

La începutul secolului XX, familia Basso își vindea proprietățile, unii s-au întors în Italia, totuși, majoritatea familiei Basso a rămas încă la Chișinău.

Se știe că în familiile Basso au fost întotdeauna mulți copii. Acest lucru se datorează în mare parte faptului că mulți, dacă nu majoritatea din familia Basso, erau oameni profund religioși. Toți copiii dați de Dumnezeu au fost binecuvântați să se nască. Copiii părinților credincioși sunt întotdeauna copii ai bisericii. Prima generație a familiei Basso care a ajuns în Basarabia, desigur, erau de credință catolică, fiind supuși italieni. Credința și identitatea lor religioasă i-au ajutat să-și păstreze până la un timp identitatea etnică. Nu întâmplător au păstrat un restaurant italian, o trattoria, cu bucătărie italiană corespunzătoare. Acest tip de restaurant se deosebește de cel clasic printr-un set relativ restrâns de preparate, bucătărie „de casă”, servire simplificată și concentrare pe o clientelă obișnuită. După cum notează Mauro Piffero, ei pregăteau deserturi delicioase după rețetele vechi ale familiei.

Copiii lui Andrea Basso au crescut și era timpul să-și formeze propria familie. Prima căsătorită a fost fiica – Tereza, la 13 ianuarie 1891, cu chișinăuianul Ivan Iakovenko (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 188, f. 57).

Ajunși la Chișinău în 1884, Andrea Basso, ca și soția sa Giuditta, erau de credință catolică. Fiul lor Giovanni, născut în 1874, înainte de căsătorie, era în credința strămoșilor săi. Se căsătorește Giovanni devreme, la vârsta de 19 ani (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 192, f. 64). Însă, cu o zi înainte de căsătorie, se convertește la ortodoxie și primește numele Ioan (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 192, f. 44).

Căsătorit cu Ioana Adascălița, Ioan Basso a avut 18 copii, dintre care au rămas 11. Printre ei: primul născut, care a fost numit, ca și bunicul său, Andrei (născut la 19 august 1896) (ANRM, F. 211, inv. 11, d. 193, f. 30). Acest nume este semnificativ pentru familie, se întâlnește deseori în familiile Basso. Alți copii: Anton (1898–?), Sonia (?–?), Maria (?–?), Julieta (?–?), Zahar (1904–1998), Ivan (?–?), Fiodor (1907–1982), Cozma (?–?), Domnica (1909–1991), Alexei (1917–2000). Faptul că mul-

ți din această familie erau credincioși era cunoscut doar de mediul lor, ei au încercat să nu vorbească despre asta, deoarece cea mai mare parte a vieții lor conștiente a fost în perioada sovietică. Le-a fost greu, pentru că mulți dintre ei nu erau pionieri sau membri ai Komsomolului. Potrivit unui informator din a treia generație, când erau încă copii, știau că provin dintr-o familie de emigranți italieni, dar părinții le-au poruncit cu strictețe, la școală și în curte să nu dezvăluie acest secret de familie. Cu alte cuvinte, au încercat să nu-și arate identitatea etnică și religioasă în societate.

Încercăm să aflăm ocupațiile primilor coloniști ai familiei Basso, precum și al descendenților, parțial din documentele găsite în Arhivă, parțial din mărturiile rudelor. Se știe că mulți din familia Basso au lucrat la gară, la Chișinău și la București. Fetele au cântat în corul bisericii. Atât în trecut, cât și în prezent, descendenții lui Basso lucrează la bancă. Acesta este un subiect separat și foarte interesant, care depășește sfera studiului menționat.

În Basarabia, emigranții italieni aveau ceea ce au fost lipsiți în patria lor, la Gattorna, de terenuri, pe care se aflau numeroase vii și livezi. În romanul lui A. Kogan fratele cel mare îi spune celui mijlociu: „Am înțeles, frate, demult: oriunde nu s-ar grăbi omul, căutând norocul, oricât de viclean ar gândi un muritor, nu poate scăpa de pământ. Totul se face pe pământ, vine din el, se întoarce în el. Pământul este talpa și cu asta am spus tot”. Cel mijlociu îi susține gândul: „Ai dreptate, Ambrogio, i-a răspuns Pietro, plecând capul cu oricare rezervă, – acuma banii sunt la putere. Dar ei nu sunt statornici, pământul este mereu pe loc. Ai dreptate, cu bani poți cumpăra și pământ, dar numai de la cei care vor să-l părăsească. Eu, Pietro Senarega, nu mă voi duce niciodată de pe acest petec de pământ. De dragul lui, sunt gata să mai trăiesc cât mi-a rămas, printre barbari, departe de ce mi-i drag. Sunt gata să lupt, să trec prin lipsuri, să muncesc din greu. <...> La urma urmei, pe pământ, frate, se ridică orașe, pe el, deținând pământul, cresc state și dinastii” (Коган, 1979: 23).

În acest context, trebuie remarcat faptul că în Chișinău statul vindea terenurile pentru grădini de la marginea orașului la un preț simbolic, fără termen. Singura condiție era ca pământul să fie restituit orașului, dacă proprietarul nu îl cultiva. Un astfel de teren a fost cumpărat de unul dintre Basso – Iosif Andreevici, care, în 1904, locuia pe șoseaua Hîncești (ANRM, F. 36, inv. 5, d. 2542).

Din spusele apropiaților, Ioan (Giovanni) Basso a încercat să dea o educație bună tuturor copiilor săi. Doi fii, Fiodor și Zahar, sunt trimiși să studieze la seminarul teologic din București. Fiii cele – Domnica și Sonia învață la gimnaziul de fete din Chișinău. Copiii cresc și pleacă, care și unde:

Sonia, Maria și Julieta pleacă în România, Anton se întoarce în Italia, Cozma pleacă în Franța, iar Zahar în Polonia.

Așa-zisa ramură românească a familiei Basso provine de la Domnica Basso, care, înainte de căsătorie, pleacă la București, cântă în corul bisericii, se căsătorește cu Ion Temilescu, directorul căii ferate, bucureștean. În această căsătorie s-au născut 14 copii, dintre care doar 7 au supraviețuit: Margarita, Daniel, Emil, Lucia, Alexe, Vasile, Natalia.

Și în această familie, toți copiii primesc studii și educație religioasă. Trăiesc în perioada sovietică și aveau meserii corespunzătoare: Daniil era inginer-șef la Uzina „Signal”, Emil – inginer-șef la Trustul de Construcții Drumuri, iar Natalia, prima crainică la televiziunea din Moldova.

O mulțime de lucruri interesante au rămas în afara acestui material. Subiectul pe care l-am atins este promițător și atractiv din multe puncte de vedere. Descendenții moderni ai italienilor din Basarabia de astăzi nu cunosc limba italiană, nu își amintesc tradițiile și obiceiurile strămoșilor lor, dar și-au păstrat convingerea fermă că nu sunt singuri pe această lume, că au rude în Italia, care, ca ei, sunt puternici prin puterea rudeniei lor. Familia mare este ca un copac uriaș, care este puternic prin rădăcinile sale și chiar dacă coroana copacului pe partea însoțită este mai bogată, cealaltă parte, mai slabă, la umbră, are rădăcini nu mai puțin dezvoltate și puternice.

O dată pe an, în Italia are loc un congres al compatrioților, care atrage italieni din întreaga lume, inclusiv familia Basso. În Republica Moldova sunt în prezent 16 familii cu nume Basso, iar alte 100 de persoane care l-au pierdut. În total, în comunitate sunt înregistrate 295 de persoane cu rădăcini italiene. Bineînțeles, printre aceștia se numără mulți „noi” italieni care au ajuns la noi, în țară, relativ recent. Mulți dintre ei sunt căsătoriți cu cetățeni ai Republicii Moldova. Iar scopul sosirii lor este, ca acum 100 de ani, cumpărarea pământurilor, comerțul și construcțiile.

În concluzie, observăm că și cercetătorii italieni manifestă interes pentru familia Basso. Mai mult, în ceea ce privește documentele și informațiile specifice, interesele nu se intersectează, deoarece seamănă cu puzzle-uri împrăștiate de un copil, care pot fi asamblate prin cooperare într-o singură imagine a istoriei vechii familiei Basso.

Descriind istoria familiei italiene Basso și a descendenților acesteia care s-au stabilit la Chișinău, putem contribui la refacerea trecutului emigranților italieni care s-au stabilit în țara noastră, care fac parte din comunitatea etnică, formată în timpul emigrării în masă a italienilor spre Europa și America, fenomen care a avut loc în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și începutul secolului XX.

Note

¹ Anatolii Șneerovici Kogan (1927–2003) – jurnalist, scriitor, autor de romane istorice și de ficțiune, traducător. Scrie romane istorice și romane despre Principatul Moldovei din vremurile domnitorului Ștefan cel Mare, printre care „Podul Înalt” (1976), „Castelul Fraților Senarega” (1979), „Prințesa Mangup” (1984), „Ora invaziei” (1988). Pentru mai multe informații, vezi: Русская литература Молдовы в лицах и персоналиях (XIX – нач. XXI вв.): Библиографический словарь-справочник. Кишинев: Inessa, 2003, p. 203-204.

² Chastina A. The architect Alexander Iosif Bernardazzi (1831–1907) and his first projects in Bessarabia. În: Arta, nr. 1, 2016, p. 38-43; Chastina A. The creativity of architect G. Toricelli (1796–1843). În: Dialogica, revista de studii culturale și literatură, nr. 2, 2019, p. 68-71; Chastina A. The creativity of architects Francesco Boffo and Ippolit vander-Schkruf in Bessarabia for the first half of the XIX century. (On the 160th anniversary of the construction of the monument in the memory of the Battle of Cahul). În: Arta, nr. 1, 2020, p. 30-36; Частина А. Итальянский циркач Оресто Феррони в Бессарабии. În: Analecta catholica, vol. IV. Chișinău, 2010, p. 335-347; Ceastina A. Istoria construirii primei clădiri din piatră a circuitului-teatru din Chișinău în anii 1911–1918. În: Simpozionul național de studii culturale: Ediția 2, 2020, p. 36-37.

³ Vezi trimiterea autorului din citat: Писаревский Г. Г. Из истории иностранной колонизации в России XVIII в. În: Записки Московского археологического института. М., 1909; Nunziante F. Gli Italiani in Russia il secolo XVIII. In: Nuova Antologia. 1929. 16 jule. Anno 64. Fasc. 1376, p. 187-210.

⁴ Vezi despre Урядова Анна Владимировна / Uryadova Anna Vladimirovna. În: <http://hist.uniyar.ac.ru/departments/modern-russian-history/uryadova-anna-vladimirovna/> (vizitat 14.07.2022).

⁵ Vi presento: Giulio Vignoli! În: <https://cerkio.livejournal.com/4990.html> (vizitat 23.09.2022).

⁶ Verbatim: “Il suo presidente, Andrea Basso, che ha 36 anni, discende da immigrati liguri. I suoi avi erano native di Gattorna e Tribogna, in Val Fontanabuona, e di Mezzanego nell’interno chiavarese”.

⁷ Claudio Beccalossi: “La Moldavia del bisogno” <https://www.youtube.com/watch?v=Cbx710AYcg4> (vizitat 05.08.2022).

⁸ Orașelul Gattorna face parte din comunitatea

Moconesi, provincia Genova, regiunea Liguria.

⁹ Mauro Piffero și grupul lui tematic în Facebook. <https://www.facebook.com/groups/404137136395698/> (vizitat 05.08.2022).

¹⁰ Vezi: <https://www.familysearch.org/ru/surname?surname=Basso> (vizitat 05.08.2022).

¹¹ Vezi: Рыбалко Е. Из истории кишиневского римско-католического кладбища. În: *Analecta catolica / Episcopia Romano-Catolică din Chișinău*. Vol. I. Col. de red. E. S. Anton Coșa. Chișinău: S. n., 2005, p. 181: «Бассо Андреа (†1882, 52-х лет), уроженец Италии. Надгробие из камня-известняка в виде срубленного дерева. Текст на итальянском языке».

¹² Mauro Piffero este angajat al Crucii Roșii Italiene, rezident în Gattorna, care administrează o pagină de Facebook a Gattornei în fotografii.

¹³ Fratele mai mare al lui Andrei Basso – Luigi și soția sa Maria, care, plecând în Olanda, s-au îmbogățit vânzând jucării. S-au întors la Gattorna, și-au deschis propriul hotel. În prezent, în Gattorna există și un Muzeu de jucării al familiei Basso.

¹⁴ Vorbim despre o jucărie moale – Piticul „Fundin”.

¹⁵ De fapt, numele Monastrih este versiunea greșită a familiei Monastîrsky.

¹⁶ Publicație de grup de Mauro Piffero “Gattorna once upon a time” – “Quelli che non hanno trovato l’America”, din 15 mai 2015 (23 апреля 2016) en Facebook (vizitat 23.08.2022).

Documente din arhivă

Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM):

ANRM, F. 36, inv. 2, d. 1399.

ANRM, F. 36, inv. 3, d. 1119.

ANRM, F. 36, inv. 3, d. 1905.

ANRM, F. 36, inv. 5, d. 2542.

ANRM, F. 36, inv. 5, d. 9986.

ANRM, F. 36, inv. 10, d. 493.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 188, f. 57.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 192, f. 44.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 192, f. 64.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 193, f. 30.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 230, f. 121.

ANRM, F. 211, inv. 11, d. 230, f. 159.

Referințe bibliografice / References

Crețu M. 2016. Discriminarea imigranților moldoveni pe teritoriul Italiei. Cazul orașelor Brescia, Milano și Roma. În: *Studia Universitatis Moldaviae (Seria Științe Sociale)*, nr. 8 (98), p. 65-73.

Denize E. 2002. Italia și italienii în cultura românească până la începutul secolului al XIX-lea. București: Editura „Mica Valahie”.

Denize E. 2001. Problema Basarabiei, de la Ștefan cel Mare la Mihai Viteazul. Aalborg – Danemarca: Editura „Dorul”.

Franceschetto C. 2014. „Italianos: base de dados da imigração italiana no Espírito Santo nos séculos XIX e XX” (PDF). *Arquivo Público do Estado do Espírito Santo – APEES*, p. 174-175 (vizitat 05.08.2022).

În căutarea tărâmului promis. Italienii din România. 2017. Coord. vol. Bokor Zsuzsa. Cluj-Napoca: Editura Institutului pentru Studiarea Problemelor Minorităților Naționale.

Tomasella P. 2018. Contribuția artiștilor italieni în cultura românească în secolele XIX–XX și construirea de monumente pentru eroii căzuți în Primul Război Mondial. În: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Ediția 10, Chișinău, 30–31 mai 2018. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 179-180.

Tomasella P. 2019. Prezențe italiene în arhitectura interbelică românească. În: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Ediția 11. Chișinău, 29–31 octombrie 2019. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 116-117.

Vignoli G. 2000. *Gli italiani dimenticati – Minoranze italiane in Europa*. Milano: Giuffrè.

Виньєли Дж., Бойко Ю. Дж. 2007. La tragedia sconosciuta degli italiani di Crimea. Невідома трагедія італійців Криму. Керчь, 303 с. (на итал., рус. и укр. яз.). / Vin’yoli Dzh., Boyko Yu. Dzh. 2007. La tragedia sconosciuta degli italiani di Crimea. Nevidoma tragediya italiytsiv Krimu. Kerch’, 303 s. (na ital., rus. i ukr. yaz.).

Коган А. 1979. Замок братьев Сенарега. Исторический роман. Кишинев: Литература молдовеняскэ. / Kogan A. 1979. Zamok brat’yev Senarega. Istoricheskiy roman. Kishinev: Literatura moldovenyaske.

Кондратьева Т. Диаспоры в современном мире: эволюция явления и понятия. / Kondrat’yeva T. Diaspory v sovremennom mire: evolyutsiya yavleniya i ponyatiya. În: https://www.perspektivy.info/book/diaspory_v_sovremennom_mire_evolyutsiya_javleniya_i_ponatiya_2010-02-27.htm / (vizitat 14.07.2022).

Курогло С., Никогло Д. 2008. Традиционное гагаузское блюдо «Манса»: Этнокультурные параллели и эксклюзивы. / Kuroglo S., Nikoglo D. 2008. Traditsionnoye gagauzskoye blyudo „Man-

ca”: Etnokul’turnyye paralleli i eksklyuzivy. În: Revista de Etnologie si Culturologie, nr. 4, p. 112-114.

Макаров А. 2018. Беды, язвы и пороки старого Киева. Киев: Sky Horse. / Makarov A. 2018. Bedy, yazvy i poroki starogo Kiyeva. Kiyev: Sky Horse.

Урядова А. Крымские итальянцы. / Uryadova A. Krymskiye ital’yantsy. În: <https://www.dialogue.center/emilie/krymskye-ytaliantsy/> (vizitat 23.09.2022).

Шишмарёв В. Ф. 1975. Итальянская эмиграция в XIX в. În: Шишмарёв В. Ф. Романские поселения на юге России. Л.; М.: Наука, с. 159-171. / Shishmariov V. F. 1975. Ital’yanskaya emigratsiya v XIX v. In: Shishmariov V. F. Romanskiye poseleniya na yuge Rossii. L.; M.: Nauka, s. 159-171.

Svetlana Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Светлана Прокоп (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Svetlana Procop (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: svetlanaprocop@ich.md

ORCID: 0000-0002-6928-4828

Anexă



Fig. 1. Piatra funerară a lui Andrea Basso de la Cimitirul Romano-Catolic din Chișinău. Imaginea din Arhiva personală a S. Procop



Fig. 2. Placa comemorativă. Imaginea din Arhiva personală a S. Procop



Fig. 3. Descendenții lui Andrea Basso în sala festivă a Biroului Relații Interetnice, la începutul anului 2000. Secvență din filmul „La Moldavia del bisogno” (de Claudio Beccalossi)⁷



Fig. 4. Descendenții lui Andrea Basso în fața Biroului Relații Interetnice, la sfârșitul anului 1990 ai sec. XX. Imagine din pagina lui Mauro Piffero⁹

NOETIC SYSTEM OF CONCEPTS IN REFERENCE TO ETHNOLOGICAL ISSUES AS EXEMPLIFIED IN THE STUDY OF TRADITIONS OF UPBRINGING AMONG THE JEWS OF THE REPUBLIC OF MOLDOVA

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.08>

Rezumat

Sistemul noetic de concepte referitor la problemele etnologice, exemplificate în studiul tradițiilor de educație ale evreilor din Republica Moldova

Sistemul noetic de concepte bazat pe teza că etica este inițial imanentă conștiinței mitologice este centrat pe studierea manifestărilor spirituale și existențiale ale omului. Termenul „noetic” folosit aici implică „spiritual” în aspect existențial, în sens antropologic în loc de cel teologic. Conștiința mitologică este definită ca tot ce este existențial important în adâncul inconștientului, inclusiv intuiția, și tot ce este în partea verbalizată a conștiinței, condiționat prin aceasta. Sistemul este destinat dezvăluirii și înțelegerii conținutului implicit de activitate al conștiinței mitologice, evidențiind aspectul armonizator (eticizant) al acestei activități, înclinația ei către sens/etică sau, dimpotrivă, aspectul său dezarmonizator sau confruntare cu etica. Sistemului noetic corespund și sistem aparte de concepte-cheie și definițiile lor. Pentru dezvoltarea lor au fost folosite următoarele aspecte: studiul hermeneutic și fenomenologic a intuițiilor conștiinței mitologice; idei ale unor gânditori iluștri; specificități etnoculturale. Sistemul noetic aplicat etnologiei poate fi privit ca: mod de dezvoltare a ideilor lui Clifford Geertz despre experiența noetică; mod inovator de a le partaja; instrument de identificare a sensurilor intrinseci ale experienței etnice și verbalizarea acestora. Sunt oferite exemple de identificare a acestora în educația evreilor din Moldova.

Cuvinte-cheie: experiență noetică, conștiință mitologică, maxime hermeneutice, modele interpretative etnologico-noetice, educație evreiască, etică, patrimoniu cultural imaterial.

Резюме

Ноэтическая система концепций в применении к этнологической проблематике: на примере исследования традиций воспитания у евреев Республики Молдова

Ноэтическая система концепций, базируясь на тезисе, что этика имманентна мифологическому сознанию, ориентирована на исследование духовно-экзистенциальных проявлений человека. Термин «ноэтическое» здесь обозначает «духовное», причем в экзистенциальном аспекте и не в теологическом смысле, а в антропологическом. Мифологическое сознание определяется как все экзистенциально значимое в глубинах бессознательного, интуиция в том числе, а также все в вербализуемой части сознания, что этим обусловлено. Система ориентирована на выявление и осознание имплицитного содержания деятельности мифологического сознания, акцентируя гармонизирующий (этицирующий) аспект этой деятельности, ее устремленность к смыслу/этике – или же, напротив, дезгармонизирующий ее аспект, конфронтацию с этикой.

Ноэтической системе соответствует особая система ключевых понятий и их дефиниций. При их разработке использовались: герменевтико-феноменологическое рассмотрение интуиций мифологического сознания; идеи, принадлежащие выдающимся мыслителям; этнокультуральная конкретика. Применительно к этнологии ноэтическую систему можно рассматривать как: своеобразное развитие идей К. Гирца о ноэтическом опыте; инновационный способ его передачи; инструмент для выявления сущностных смыслов этнического опыта и их вербализации. Даны примеры их выявления в воспитании у молдавских евреев.

Ключевые слова: ноэтический опыт, мифологическое сознание, герменевтические максимы, интерпретативные этнолого-ноэтические модели, еврейское воспитание, этика, нематериальное культурное наследие.

Summary

Noetic system of concepts in reference to ethnological issues as exemplified in the study of traditions of upbringing among the Jews of the Republic of Moldova

The noetic system of concepts based on the thesis that ethics is originally immanent to the mythological consciousness is centered on studying the spiritual and existential manifestations of man. The term “noetic” used here implies “spiritual” in the existential aspect, in the anthropological sense not in the theological one. The mythological consciousness is defined as everything existentially significant in the depths of the unconscious, including intuition, and everything in the verbalized part of consciousness, which is conditioned by it. The system is intended for revealing and comprehending the implicit content of the activity of the mythological consciousness, highlighting the harmonizing (ethicizing) aspect of this activity, its inclination to meaningfulness/ethics, or, on the contrary, its de-harmonizing aspect or confrontation with ethics. A special system of key concepts and their definitions complies with the noetic system. The following issues have been used for their development: hermeneutical phenomenological examination of intuitions of the mythological consciousness; ideas belonging to prominent thinkers; ethno-cultural specifics. The noetic system applied to ethnology can be regarded as: a sort of development of C. Geertz’s ideas of noetic experience; an innovative way of sharing it; a tool for identifying the intrinsic meanings of ethnic experience and their verbalization. Examples of their identification in the upbringing of Moldovan Jews are provided.

Key words: noetic experience, mythological consciousness, hermeneutic maxims, interpretative ethnological noetic models, Jewish upbringing, ethics, intangible cultural heritage.

Introduction

The article¹ provides a general idea of: the noetic system of concepts developed by us; the opportunities it offers; the particularities of their application. The article can be regarded as a concise and selective (applied to ethnology) abstract of a monograph on the noetic system, which will combine and further develop our research findings on creating and integrating its components such as concepts, notions, the course of scientific thinking, and special tools into the noetic system.

Noetic System of Concepts: Brief Information

The noetic system of concepts based on the thesis “that ethics is originally immanent to the mythological consciousness, both the archaic one and the post-archaic one” (Cușnir 2019: 36) is intended for studying spiritual and existential manifestations of man.

The term “noetic” used here implies “spiritual” in the existential aspect, in the anthropological sense not in the theological one².

Therefore, this system is intended for revealing and comprehending the implicit content of activity of the mythological consciousness, highlighting the harmonizing (ethicizing) aspect of this activity, its inclination to meaningfulness/ethics, or, on the contrary, its de-harmonizing aspect or confrontation with ethics.

Within the noetic system of concepts, the mythological consciousness is defined as everything existentially significant in the depths of the unconscious, including intuition, and everything in the verbalized part of consciousness which is conditioned by it³.

This interdisciplinary system is based on the works by many prominent researchers, including the achievements of interpretive (hermeneutic) anthropology by C. Geertz, the ideas by J.-J. Wunenburger, C. Hübner, A. Schweitzer, V. Frankl, E. Fromm, M. Bakhtin, N. Berdyaev, Olga Freidenberg, J. Ortega y Gasset, and K. Jaspers.

Ethics here primarily implies striving for actions which conform to the “basic ethical principle” formulated by Albert Schweitzer: “good consists in maintaining, assisting and enhancing life, and to destroy, to harm or to hinder life is evil” (Schweitzer 1947: 262).

However, within the noetic system, another definition of the concept of “ethics” is used: it *de facto* includes the above issues and is examined further.

Key Concepts of the Noetic System: Hermeneutic and Phenomenological Particularities of Developing their Definitions

The key concepts of the noetic system include: ethics, freedom, essence, meaning, catharsis, mythological consciousness, the *totem-life/non-totem-death* dichotomy, the myth of laughter, the myth of the abolition of *non-totem-death*, ethical evolution of mankind, megamodern, sacredness (absolute significance) of the individual entity⁴, ethicizing harmonization of the Universe, transcendence of the individual entity, hermeneutic maxims, implicit principles of upbringing (view of life, behavior) according to the Decalogue, constructive philosophy, Besht’s constant concepts, sources of noetic impact, the principle of catharsial comprehension, etc.

Within the noetic system of concepts, a special system of key concepts and their definitions has been developed.

The following issues have been used for their development:

- a) phenomenological examination of intuitions of the mythological consciousness and their hermeneutical identification;
- b) definitions and ideas belonging to prominent thinkers;
- c) various ethno-cultural specifics revealed during our research.

Hence, the particularity of definitions within the noetic system lies in the fact that they frequently represent phenomenologically detected and hermeneutically verbalized intuitions of mythological consciousness.

Let us demonstrate several examples of such definitions.

Ethics/good⁵ is a combination of such hypotases as:

- 1) the good essence of the world (shelter and support);
- 2) contact, co-creation, dialogue of man with his own, the world’s, or other people’s essence (often all this has a laughter character); therefore, serving to protect-and develop the essence of man and of the world, not to destroy;
- 3) principles one explicitly or implicitly establishes individually, because one’s essence craves for them and rejoices in them;
- 4) following the specified principles and/or striving for them.

“The essence is what man feels as the foundation of his individuality and the Universe – a basis

which exists as a sort of hidden infinity, a positive 'subtle reality' (felt as love, creativeness, freedom, etc.).

It is exactly this feeling of infinity that the above-mentioned effective developments by psychologists and philosophers of the 20th century refer to. Moreover, the level of essence combines both the uniqueness of each person and the generality of all people.

The meaning as such is a manifestation of the essence, the presence of the infinite, which is positive, in the individual and the specific" (Кушнир 2019: 87).

Concepts as components of the noetic system: brief characteristics

1. *The concept of ethicizing mythological consciousness* (which is the *concept of humanization of myth*⁶) systematically identifies and researches such fundamental functions of mythological consciousness as: (1) ethicizing harmonization of the Universe, (2) transcendence of the individual entity, and (3) formation of catharsis. The implementation of any of these functions, which is often implicit, is accompanied by the implementation of the other two.

It should be mentioned that, in particular, by practicing harmonizing actions within a particular narrative, the mythological consciousness perceives this process as a real foreshadowing/implementation of harmonization of the Universe as a whole.

For the mythological consciousness, the emergence of catharsis is evidence that ethicizing harmonization of the Universe has really taken place.

Catharsis (according to the intuitions of the mythological consciousness) is a transformation of reality: as a result of discovering/revealing the essence (mimesis), man and the world become more real.

Catharsis can be either artistic or existential, depending on the nature of its source (whether it is a work of art or an action/event).

2. *The concept of megamodern*⁷ examines the existential structure of the present-day cultural epoch⁸ that emphasizes the relevance of the search and the revealing the meanings and is also a relevant stage in the ethical evolution of mankind⁹.

One of the basic meanings spread by this epoch is the following: "The essence of man as an individual entity, the essence of the world as love and creation, and truth as the existence of mystery, the

infinity of meaning become the measure of value" (Кушнир 2019: 90).

Megamodern is characterized by the purposeful use of "laughter as a reportable tool of catharsis (according to M. Bakhtin)" (Кушнир 2019: 89), including such a common form as creative irony.

3. *The concept of aesthetic meaning* "is based on the idea that the essence of art is identifying the aesthetic meaning, i. e. a particle of meaning as such, with which man comes into contact while a work of art is being created or perceived" (Кушнир 2010: 4).

The identified concepts are united with each other by the general course of scientific thinking and the key concepts listed above, among which the concept of "meaning" in its anthropological aspect plays a special part. (It should be mentioned that the concept of man according to V. Frankl is *de facto* based on the category of meaning).

C. Geertz on the importance of concepts of "meaning" and "noetic experience"

Clifford Geertz, a prominent American anthropologist, consistently examines the concept of "man" in correlation with the concept of "meaning": "The view of man as a symbolizing, conceptualizing, *meaning-seeking* animal, which has become increasingly popular both in the social sciences and in philosophy over the past several years, opens up a whole new approach <...> to the understanding of the relations between religion and values. *The drive to make sense out of experience, to give it form and order, is evidently as real and as pressing as the more familiar biological needs*" (Geertz 1973: 140).

C. Geertz regards the "varieties of noetic experience" as one of the "strands" of his science (Geertz 1983: 155). The noetic system of concepts is focused on a similar task.

Noetic system of concepts: selective description of the instrumentarium (as an aspect of innovative opportunities in the sphere of ethnological research)

Ethnological research applying the noetic system has special tools for conceptualizing the "varieties of noetic experience", i. e. solving the scientific task formulated by C. Geertz as follows:

"...how to get at the curve of someone else's experience and convey at least something of it to those whose own bends quite differently" (Geertz 1983: 156).

The above instrumentarium includes the concept of a “hermeneutic maxim” and a set of other concepts, as well as interpretive ethnological noetic models. Since ethnological experience intensively reveals itself via the existential experience of an ethnos (stories and meanings conveyed by them), the particularities of its application are determined by the hermeneutic and phenomenological approach.

Hermeneutic maxims as elements of existentially relevant particularities of intangible cultural heritage

“A hermeneutic maxim is such a description of an element of the world view shaped by the mythological consciousness within the narrative under examination which can be structured according to the hermeneutic syntagm stating, ‘the Universe is such that...’

Every ‘hermeneutic maxim’ is actually a description of ‘what man really thinks’. In other words, any hermeneutic maxim is, in accordance with its definition, a certain statement which ideally complies with the thesis by J. Ortega y Gasset: ‘It is important that, in each specific case, man thinks what he really thinks’.

We define as ‘hermeneutic maxims of obligatoriness’ those maxims where the hermeneutic syntagm stating, ‘the Universe is such that...’ may be left unverballed, but is clearly implied and shapes a structure which can be descriptively denoted as, ‘act in such a way that...’” (Кушнир 2021: 241).

As it has been clarified during the research, hermeneutic maxims represent existentially relevant “ethno-cultural particularities which are one of the important components of the intangible cultural heritage” (Кушнир 2021: 245).

The notion of the “source of noetic impact”: aspect of consideration of the noetic system as an innovative way of conveying noetic experience

Hence, the use of the noetic system of concepts is an innovative way of conveying the ethnic noetic experience from persons who have chosen one of the paths or curves to the rest of mankind “whose own bends quite differently”.

In this metaphorical statement by C. Geertz, the “curves” stand for complex areals and/or sources of noetic impact on man which occurs implicitly and explicitly, directly and indirectly.

The noetic sources are shaped by “information fields” of various objects, such as the Deca-

logue (Ten Commandments), modern philosophical ideas, implicit developments of the folk mythological consciousness of a particular ethnos and/or a specific locus, works of art, adults’ examples followed by children, etc.

However, having found itself in a specific information field, the mythological consciousness often perceives it:

- in a non-linear way;
- in a non-literal way;
- selectively and creatively, concentrating on its permanent goal of harmonizing the Universe (if and as long as this tendency is not distorted or blocked).

Therefore, to reveal the real interconnection between creative actions of the mythological consciousness and a particular object’s information field, we must first understand which noetic information it actually borrows from this source.

According to our definition, a *noetic source*, or a *source of noetic impact*, is a hermeneutic and phenomenological description of the noetic information the mythological consciousness actually borrows from an object’s information field perceiving it as its “food” which gives it power, opportunity, and the “right” to harmonize the Universe.

A noetic source can be revealed by applying the hermeneutic and phenomenological approach and the components of the noetic system of concepts. (As a rule, during this process, the noetic system itself is refined and developed).

Let us explain the above using a particular example.

While examining Moldovan Jews’ upbringing processes, one can be convinced of the following. These people (regardless of all the differences in their destinies and upbringing) are directly or indirectly, to a greater or lesser extent, influenced by the “information fields” shaped by such objects as:

- a) the Decalogue;
- b) developments of folk mythological consciousness connected with folklore stories, including the Hasidic ones, in a certain way;
- c) manifestations of a special tendency in modern philosophy we call “constructive philosophy”¹⁰.

We have detected three sources of noetic impact corresponding to them, such as:

- 1) implicit principles of upbringing (view of life, behavior) according to the Decalogue;
- 2) Besht’s constant concepts;
- 3) maxim concepts shaped by constructive philosophy¹¹.

Implicit principles of upbringing (world perception, behavior) according to the Decalogue¹²

1. Increased attention to the ethical range of problems.

2. Focus on development, deepening, and comprehension of contact with the bright essence of existence.

3. Focus on developing and using the intellect.

4. Focus on learning, as well as teaching what has been learned.

5. Humanism interpreted as a subsequent comprehension of the concept of man as a being of absolute significance who is sacred and shares the same essence with infinity; it is felt as the inmost essence of existence – bright, creating all the good things, and equivalent to the infinity of love.

6. Intention of performing deeds (on the physical and metaphysical levels), striving for the ethically harmonization of the Universe.

7. Sensation of absolute freedom, including freedom of thought. Only the things you are essentially craving for individually are pre-assigned, and absolute support from the infinite power is actually promised.

8. Frequently unconscious sensitivity to an encouraging and metaphysically experienced response from God (ethics) to a particular person's individual choice. Man starts feeling: his being chosen for his unique ethical path; powerful support from God on the ethical path chosen; and even the sensation that this support is extended to his descendants and fellow-thinkers.

Besht's constant concepts in the context of the concept of "Achszeit"

The concept of the "individual essence" as the basic component of the *Achszeit* concept (formulated by K. Jaspers) also includes periodization of its perception by mankind (discovering the individual essence, its significance, and sacredness; gradually mastering this information). The mythological consciousness plays an important part in this ethno-cultural process. One of its evident manifestations is the way harmonization of the Universe is formed in Hasidic folklore. We refer to the harmonizing constants identified by us there as "Besht's constants" after Israel Baal Shem Tov, or Besht, the "good miracle worker" and religious thinker whose personality determines the particularities of Hasidic stories and their impact on the 20th-century philosophy (via M. Buber and M. Bakhtin).

"Besht's constants are: *sacred humanism, metaphysics of an act, the Dialogue as a Meeting, and simcha* ('joy').

Sacred humanism postulates the sacred nature of the individual essence: God and man are a consubstantial whole, and this common essence is love as joy.

Metaphysics of an act is described by such maxims as 'Everything is not in vain' and 'To save everything', postulating that there are no efforts taken in vain; even a person's minor subtle movement towards the light is decisive and changes the world for the better.

The Dialogue as a Meeting is described by such maxims as 'Everything is not accidental' and 'Everything is alive'.

The *simcha* constant describes the joy of 'snuggling' to the true essence of the world and postulates the following: everything existing in the world is God, whereas God is love and joy; evil has no essence or true power over people, it is illusory; Paradise exists here and now; man's duty is to make it evident by making efforts, including those made on a spiritual level; the feeling of joy and laughter are efficient" (Кушниц 2021: 244).

Ethnological noetic models of comprehending hermeneutic maxims

Applying the instrumentarium of the noetic system and simultaneously developing it, we have put together a basic interpretive model titled "Comprehending Hermeneutic Maxims" and a number of its modifications.

The implementation of the paragraphs of this model while comprehending the narrative and/or its fragments in the interpretive way requires: identifying a hermeneutic maxim /semantic blocks of conjugated hermeneutic maxims; comprehending it in relation to the phenomena of an ethnic noetic and chrono-noetic nature¹³ (including: Besht's constant concepts or other ethno-cultural constant concepts revealed in the folklore of an ethnos; ideas typical of the thinking of representatives of an ethnos; maxim concepts of constructive philosophy); conclusions of a noetic and theoretical nature (if comprehending a maxim offers this opportunity); identifying a maxim as a harmonizing one or a de-harmonizing one (depending on whether it was shaped by the mythological consciousness pursuant to its harmonizing function); identifying it as a "cathartic" one or a "routine" one, and other activities.

Depending on the particular tasks, the mod-

el can be modified and enriched by a number of paragraphs. This model's modifications have been developed to be applied to examining Moldavian Jews' Yiddish set expressions, Jewish folk tales, etc.

The modification intended for researching the traditions of upbringing among Moldovan Jews has received a special title: "The Decalogue and Harmonizing Hermeneutic Maxims of Obligatoriness: An Aspect of Upbringing." Consequently, it itself has become the basis for the models: (1) "The Decalogue: The Aspect of Upbringing (the Case of an 'I-Document' as a Literary Work with an Upbringing Paradigm)"; (2) "Ethnological Noetic Examination of Upbringing Paradigms Communicated in the Course of Historical Events".

Noetic system of concepts: an example of application (comprehending traditions of upbringing among Moldovan Jews)

We shall demonstrate the innovative possibilities for ethnological research offered by the noetic system of concepts, using such an example as comprehending Moldovan Jews' traditions of upbringing. The essence of the methodological approach to the topic of "Jewish upbringing" is borrowed by us from Gerard Kahn (Swiss education specialist and psychologist); his approach is modified with the help of the noetic system of concepts¹⁴.

Due to the fact that this article is relatively concise, and providing full examples of relevant studies here is impossible, we shall limit ourselves to brief selective information about two of them. (The following models have been applied: "Ethnological Noetic Examination of Upbringing Paradigms Communicated in the Course of Historical Events"; "The Decalogue and Harmonizing Hermeneutic Maxims of Obligatoriness: An Aspect of Upbringing").

In the first case, a fragment of memoirs by Iosif Lvovich Daylis (1893–1984), a famous Bessarabian violinist, violist, and music teacher, is examined.

As a child, he witnessed the pogrom in Chisinau in 1903: a crowd of murderers breaking into their yard; his parents' and neighbors', Jews' and non-Jews' behavior at that time; his thoughts and feelings caused by these events. Describing these facts at the age of ninety, Iosif Daylis follows the same paradigm of resisting evil which determined his relatives' and neighbors' actions, in a non-linear manner. In other words, he conveys it to his descendants and readers by developing it creatively.

This upbringing paradigm can be formulated as follows:

"Even in a situation which seems to be lost in advance in the battle with evil, there is an opportunity to resist it: both by acting in the material world and metaphysically (noetically, by a heroic deed of the spirit). One should respond to misfortune with a brave multiplication of good" (Кушнір 2022а: 214).

Thus, it is all about the will to resist evil.

In the second case, we have examined a text which (unlike the first one, which is full of drama) tells us about an ordinary course of life. However, implicitly, it describes a phenomenon which is vividly paradoxical as compared to everyday life. Namely, this is creative will.

Thus, the narrator implicitly provides the information:

1) about the profound, indestructible immanence of man's creative will;

2) that both its manifestations and sharing the messages about this profound immanence can look quite ordinary;

3) that even long-term consequences of such manifestations can be un contemplated, good, and implicitly testify that everything is not in vain.

Susanna Cușnir (1929–2018), a native of Chisinau, teacher, journalist, and writer, tells us about Haim-Leib, her grandfather, and about the house he taught her to draw when she was a child:

"Haim-Leib aspired to develop his artistic inclinations, and Grandma Tsilya, his wife, was very resentful of the fact that he, a family man, attended an art school together with 'some snotty-nosed kids'. As to me, I really liked that Grandpa taught me to draw various animals and even people. His best act was the picture of a two-story house with chimneys and a roof with a latticework fence. A winding road led toward the house, and a sprawling tree grew in front of it. Many years later, I taught my kids and even my grandson to draw the same house..." (Кушнір 2016: 5).

At the moment when the grandfather taught his little granddaughter to draw, she probably was glad to discover that one could create the worlds of "various animals and even people" by means of drawing (creativity). These worlds were cozy: they had places where those creatures could dwell, where it was warm in winter (due to the chimneys), and green in summer due to the tree. Moreover, one could create a road to that place and even eliminate the danger of occasionally falling off the roof

(by drawing a latticework fence). At the same time, however, the child noticed another moment: Grandma Tsilya really disliked the fact that Haim-Leib, a respectable person, was attending an art school. It is unlikely that the little girl deliberately thought about it. Yet, from the point of view of the childish consciousness perceiving the world, the following things were evident.

Creative activity is interesting and attractive. Hence, it is quite natural to have a desire to learn it at any age. At the same time, those who understand little about such things can also strongly disapprove of it. However, such opinions are absurd and should not be taken into consideration.

The hermeneutic maxim we have revealed is:

“*The Universe is such that man can follow his creative impulses at any age*” (Кушнир 2021: 246).

As the memoirist's later life proves, the lessons explicitly and implicitly learned by Susanna from her grandfather in her childhood were very actively used by her. Their most obvious application is actually mentioned in the same fragment of the text: the memoirist also teaches her children and grandson to draw the same house. Outside this fragment, the entire text, even the final lines of the memoirs, tells us explicitly and implicitly about the paramount consequences of these lessons of turning to creativity. Let us list the essential ones (not to mention the fact that Susanna's grandson became a professional painter, i. e. made his great-great-grandfather's dream come true).

Firstly, Susanna kept painting very enthusiastically throughout her life; she was gifted and especially good at portraits.

Secondly, her entire teaching activity was marked by a prominent creative drive which influenced those around her. Many years later, one of her pupils told her, “We regarded you as an incarnation of Russian literature”.

Thirdly, some of her gifts, namely, those of a journalist and a writer, were revealed after she turned 80 years old, and were professionally demanded instead of remaining a mere hobby.

For instance, the book which includes the above memoirs (and not only) was published in 2016, when the author was 87. Death interrupted her work on the novelette titled “Carambolina, Caramboletta”, an impressive non-documentary text.

“After all, I've been dreaming of literature since my childhood...”, the author mentions in the last chapter of her memoirs.

Therefore, not only the above fragment of

the memoirs, but also Susanna Cușnir's entire life proves the validity of the maxim implicitly shaped by the lesson obtained from the perception of her grandfather's personality.

It should be noted that the events which happened to that family were marked by tragic times: Susanna and her parents were saved by a miracle, Susanna's 17-year-old brother lost his life on the front, and Haim-Leib went missing at the ghetto.

It might seem that the episodes of learning to draw a house could have passed into oblivion without a trace. In this case, however, reality confirmed the efficiency of Besht's constant of *metaphysics of an act*. Haim-Leib's act reflected in his descendants' fate repeatedly and in the most favorable way, confirming that everything was not in vain, and nothing was accidental.

As the examined memoirs are one of the granddaughter's replies in this Dialogue as a Meeting, they implicitly represent the implementation of the statement “to save everything” of Besht's *metaphysics of an act*.

We would like to mention the statement by N. Berdyaev among the maxim concepts of constructive philosophy correlating with this maxim:

“To me, creativity is less about obtaining a final result, getting a creative product, and more about discovering the infinite, flying towards infinity; not objectification, but transcending. Creative ecstasy (a creative act is always an *extasis*) is a breakthrough into infinity” (Бердяев 1990: 196).

In fact, it is precisely this flight that is marked by both this hermeneutic maxim and by the narrative which shapes it.

We would like to correlate the maxim with the quote by E. Fromm, which, in our opinion, clarifies what the infinity, where this breakthrough is aimed at, represents:

“Good consists of transforming our existence into an ever increasing approximation to our essence; evil into an ever increasing estrangement between existence and essence” (Fromm 2010).

This correlation results in a conclusion which is both obvious and somewhat paradoxical.

Good is immanent to man (in particular, such are creative aspirations embodying his essence); however, paradoxically, upbringing, which informs him sufficiently about it, is required to make him able to actualize his immanent aspiration adequately.

Familiarization with hermeneutic maxims as a “target” quintessence of other people's life (noetic) experience can also play a cathartic role of such in-

formation.

Conclusion

The noetic system applied to ethnology can be regarded as:

- a sort of development of C. Geertz's ideas of noetic experience;
- an innovative way of sharing it;
- a tool for identifying the intrinsic meanings of ethnic experience and their verbalization.

The above instrumentarium demonstrates its efficiency for studying ethnological particularities, such as, for instance, the traditions of upbringing among the Jews of the Republic of Moldova.

Notes

¹ The article was written while carrying out Project 96-PS 20.80009.1606.02: *Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale*.

² This term was used by V. Frankl and C. Geertz specifically in the anthropological sense.

³ For developing the definition, a number of ideas by J. J. Wunenburger (Wunenburger 1994), V. Frankl, K. Hubner, E. Cassirer, J. Ortega y Gasset, etc., was applied.

⁴ "Sacredness (absolute significance) of the individual entity" is one of the concepts identified within the framework of the concept of humanization of myth in accordance with K. Jaspers' concept of the "Axial Age". For more details, see: (Кушнир 2017: 35-37). Here and elsewhere, the translation is ours.

⁵ For developing this definition, the ideas of A. Schweitzer, I. Kant, E. Fromm, V. Frankl, M. Dufrenne, and other philosophers, as well as the results of the hermeneutic and phenomenological approach to the particularities of noetic experience, have been applied; see: (Кушнир 2022: 252-266).

⁶ For details, see: (Cușnir 2019; Кушнир 2017).

⁷ The concept of megamodern is being developed by our creative group: "The creative group consisting of Jozefina Cușnir, doctor habilitat, writer, Vladimir Șimanschi, stage director, actor, Elena Cușnir, stage director, writer, and Andrei Șimanschi, painter, actor, implements these developments both theoretically <...> and practically, by means of art projects, including ImproTheatre Studio ZaO; Chisinau Summer Annual Carnival, etc." (Cușnir 2019a: 34).

⁸ For details, see: (Кушнир 2019).

⁹ For brief presentation of the ethical evolution

of mankind and the possibility of its disruptions, see: (Кушнир 2013: 9-11).

¹⁰ For the definition of the concept of "constructive philosophy," see: (Кушнир 2019: 86-87).

¹¹ The description of this source (recommended by us to be used in ethnological noetic models as optional) is not provided due to the limited volume of the article.

¹² For details, see: (Кушнир 2020, Кушнир 2021).

¹³ Correlating the maxim with the ethnic noetic and chrono-noetic phenomena provides an expansion of the hermeneutic context.

¹⁴ For details, see: (Кушнир 2020a), (Kahn 1993).

References

Cușnir J. 2019. The Concept of Humanization of Myth as a Polydisciplinary Innovative Structure. In: Un-Bordering Disciplinarity. Trans-/Cross-/Post-Disciplinary Approaches to Linguistic and Literary Research. II Edition. Conference proceedings. Milano: Redidiva Edizioni, p. 35-48.

Cușnir J. 2019a. The Megamodern Epoch: Developing the Concept of the Meaning. In: 6th Central and Eastern European "Lumen" International Scientific Conference NASHS2019. Program & Working Papers. Iași: Editura "Lumen", p. 34-35.

Fromm E. 2010. The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil. <https://idoc.pub/documents/the-heart-of-man-its-genius-for-good-and-evil-6ngee-ko5y6lv> (vized 28.07.2022).

Geertz C. 1973. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic Books, 470 p.

Geertz C. 1983. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New-York: Basic Books.

Kahn G. 1993. Janusz Korczak und die jüdische Erziehung: Janusz Korczaks Pädagogik auf dem Hintergrund seiner jüdischen Herkunft. Deutscher Studien Verlag.

Schweitzer A. 1947. The Spiritual Life: Selected Writings of Albert Schweitzer. Hopewell, NJ: The Ecco Press.

Wunenburger J-J. 1994. Principes d'une imagination mytho-poétique. In: Mythe et création. Collection UL3. Pierre Cazier (Éd.). Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lille, p. 33-52.

Бердяев Н. 1990. Самопознание (опыт философской автобиографии). Москва: МО. / Berdyaev N. 1990. Samopoznanie (opyt filosofskoj avtobiografii). Moskva: MO.

Кушнир Ж. 2020. Декалог в аспекте работы мифологического сознания. In: *Intertext*, nr. 3/4 (55/56), p. 18-28. / Cushnir J. 2020. Decalogue v aspekte raboty mifologicheskogo soznaniya. In: *Intertext*, nr. 3/4 (55/56), p. 18-28.

Кушнир Ж. 2010. Еврейская тема и авторы-евреи в мировой литературе XX века: аспекты эстетического смысла. Кишинев: Elan INC SRL. / Cushnir J. 2010. Evrejskaya tema i avtory-evrei v mirovoj literature XX veka: aspekty esteticheskogo smysla. Chishinev: Elan INC SRL.

Кушнир Ж. 2021. Интерпретативная этнологическая модель «Декалог и гармонирующие герменевтические максимы должностования: аспект воспитания»: на примере мемуарной прозы уроженки Кишинева. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Vol. 2. *Materialele conferinței științifice internaționale (Ediția a 13-a)*. A. Dolghi (coord.). Chișinău, p. 240-250. / Cushnir J. 2021. Interpretativnaya etnologicheskaya model' "Decalogue i armoniziruyushchie germenevticheskie maksimy dolzhenstvovaniya: aspekt vospitaniya": na primere memuarnoj prozy urozhenki Kishineva. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Vol. 2. *Materialele conferinței științifice internaționale (Ediția a 13-a)*. A. Dolghi (coord.). Chișinău, p. 240-250.

Кушнир Ж. 2013. К 110-летию кишиневского погрома: Памятные даты. Кишинев. / Cushnir J. 2013. K 110-letiyu kishinevskogo pogroma: Pamyatnye daty. Chișinău.

Кушнир Ж. 2019. Мегамодерн как система транслируемых интеркультуральных смыслов. In: *Intertext*, nr. 3/4 (51/52), p. 82-92. / Cushnir J. 2019. Megamodern kak sistema transliruemyh interkul'tural'nyh smyslov. In: *Intertext*, nr. 3/4 (51/52), p. 82-92.

Кушнир Ж. 2022. Метафизика поступка как тема имплицитного воспитания у кишиневских евреев: на материале мемуарно-аналитической новеллы уроженки Кишинева. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Vol. 3. *Materialele conferinței științifică internațională (Ediția a 14-a)*. A. Dolghi (coord.). Chișinău, p. 252-266. / Cushnir J. 2022. Metafizika postupka kak tema implicitnogo vospitaniya u kishinevskih evreev: na materiale memuarно-analiticheskoy novelly urozhenki Kishineva. In: *Patrimoniul cultural: cercetare, valorificare, promovare*. Vol. 3. *Materialele conferinței științifice internaționale (Ediția a 14-a)*. A. Dolghi (coord.). Chishinau, p. 252-266.

Кушнир Ж. 2022а. Ноэтическая система концепций как инструмент этноноэтического осмысления роли исторических событий в процессах воспитания у евреев Кишинева: на примере мемуаров И. Дайлиса. In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie (Ediția a III-a)*. Chișinău, p. 208-219. / Cushnir J. 2022. Noeticheskaya sistema koncepcij kak instrument etno-noeticheskogo osmysleniya roli istoricheskikh sobytij v procesah vospitaniya u evreev Kishineva: na primere memuarov I. Dajlisa. In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului Internațional de Etnologie (Ediția a III-a)*. Chișinău, p. 208-219.

Кушнир Ж. 2020а. Традиции воспитания у евреев Республики Молдова: теоретические предпосылки исследования. In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului de Etnologie (Ediția I)*. N. Grădinaru (coord.). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 45-53. / Cushnir J. 2020. Tradicii vospitaniya u evreev Respubliki Moldova: teoreticheskie predposylki issledovaniya/ In: *Tradiții și procese etnice. Materialele Simpozionului de Etnologie (Ediția I)*. N. Grădinaru (coord.). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 45-53.

Кушнир Ж. 2017. Феномен гуманизации мифа в интеллектуальной прозе XX века. Chișinău: Pontos. / Cushnir J. 2017. Fenomenumanizacii mifa v intelektual'noj proze XX veka. Chisinau: Pontos.

Кушнир С. 2016. Семейный портрет в кишиневском пейзаже. In: Кушнир С. *Портреты на фоне времени: евреи Молдовы*. Chișinău: IpD, p. 5-113. / Cushnir S. 2016. Semejnyj portret v kishinevskom pejzazhe. In: Cushnir S. *Portrety na fone vremeni: evrei Moldovy*. Chisinau: IpD, p. 5-113.

Jozefina Cușnir (Chișinău, Republica Moldova). Doctor habilitat în filologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Жозефина Кушнир (Кишинев, Республика Молдова). Доктор хабилитат филологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Jozefina Cushnir (Chisinau, Republic of Moldova). Doctor of Philology, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: cushnir.j@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5125-2070

Irina ȘIHOVA,
Iulii PALIHOVICI

EPIGRAFICA EVREIASCĂ: NOI DESCOPERIRI ÎN REPUBLICA MOLDOVA

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.09>

Rezumat

Epigrafica evreiască: noi descoperiri în Republica Moldova

Etnologia evreiască a Moldovei moderne este o știință relativ tânără. În ultimii treizeci de ani, ea a recuperat această „întârziere” față de știința etnologică internațională, umplând goluri în studiul istoriei evreiești, inclusiv Pogromul și Holocaustul, în educația evreiască, filozofia evreiască, în arhivistică, etc. Cercetarea de teren a rămas practic în afară intereselor și resurselor științifice. Și numai în ultimii ani, această linie de cercetare a devenit mai activă, în primul rând prin proiectele noastre de cartografiere a cimitirelor și studiere a necropolelor evreiești. În perioada 2019–2022, la Chișinău, Soroca, Onițcani (Criuleni), Iagorlic, Gherșunovca (stânga Nistrului) etc, au fost întreprinse cercetări de teren, care au precizat unele momente din istoria evreilor din Moldova. Fiecare dintre aceste descoperiri, majoritatea adresându-se secolului al XVIII-lea, o perioadă mai puțin studiată, deschide o nouă pagină în istoria evreiască a Moldovei și dă impuls unor noi cercetări, atât istorice, cât și epigrafice, de teren.

Cuvinte-cheie: Moldova, evrei, cimitire evreiești, studii epigrafice, descoperiri.

Резюме

Еврейская эпиграфика: новые находки в Республике Молдова

Еврейская этнология современной постсоветской Молдовы – наука молодая. За последние тридцать лет ей пришлось догонять мировую этнологическую науку, заполняя пробелы в изучении еврейской истории, в том числе Погрома и Холокоста, и в еврейском образовании, и в еврейской философии, и в архивистике. Полевые же исследования практически оставались за пределами научных интересов и возможностей. И только в последние годы это направление исследований активизировалось, в первую очередь – в проектах картографирования еврейских кладбищ и изучения еврейской некрополистики, которыми занимались авторы статьи. За период 2019–2022 гг. находки, в значительной степени уточняющие историю евреев в Молдове, были сделаны в Кишиневе, Сороке, Оницканах (Криулень), Ягорлыке, Гершуновке и др. Каждая из этих находок, большинство из которых относится к XVIII в. – относительно мало изученному периоду еврейской истории, – открывает новую страницу в еврейской истории Молдовы и дает толчок новым исследованиям, как историческим, так и полевым, эпиграфическим.

Ключевые слова: Молдова, евреи, еврейские кладбища, эпиграфика, находки.

Summary

Jewish epigraphy: new discoveries in the Republic of Moldova

Jewish ethnology of modern post-Soviet Republic of

Moldova is a young science. Over the past thirty years, it has had to catch up with world ethnological science, filling gaps in the study of Jewish history, including the Pogrom and the Holocaust, and in Jewish education, and in Jewish philosophy, and in archivism, etc. Field research practically remained outside of scientific interests and opportunities. And only in recent years this line of research has become more active, primarily in projects for mapping and studying Jewish cemeteries held by the authors. During the period 2019–2022, findings that significantly clarify the history of the Jews in Moldova were made in Chisinau, Soroca, Onițcani (Criuleni), Iagorlâc, Gherșunovka (both – the left bank of Dniester River), and others. Each of these finds, most of which are dated back to the 18th century – a period, much less studied from a Jewish point of view – opens a new page in the Jewish history of Moldova and gives impetus to new research, both historical and field, epigraphic.

Key words: Moldova, Jews, Jewish cemeteries, epigraph, findings.

Cu o oarecare certitudine, putem afirma că, până nu demult, pe teritoriul Republicii Moldova se cunoșteau puține urme materiale ale patrimoniului evreiesc mai vechi de secolul al XIX-lea, cu excepția unor pietre de mormânt în cimitirele evreiești din Orhei, Otaci (Ocnița), Rașcov (Camenca, stânga Nistrului) și ruinele sinagogii din aceeași localitate, care au fost datate cu secolul al XVIII-lea. Dar ultimii ani de cercetări de teren, expediții și săpături au adus poate mai multe descoperiri decât cei 30 de ani anteriori de studii iudaice în Republica Moldova.

În primul rând, expedițiile epigrafice ale centrului Sefer în Rașcov (2017) și Orhei (2019) au confirmat științific ipotezele despre vechimea acestor cimitire, datând cu fermitate pietrele de acolo chiar cu începutul secolului al XVIII-lea.

Iar în al doilea rând, ultimii ani de cercetare de teren au adus câteva descoperiri, care pot fi, cu siguranță, numite senzaționale. Am împărtășit deja rezultate individuale în cadrul rapoartelor și rezumatelor forurilor științifice (Shikhova 2021: 99-100; Șihova 2022a: 55; Șihova 2022b: 110), dar credem că a venit momentul să le publicăm într-un studiu generalizator.

Acești ultimi ani au fost productivi, chiar și în condițiile limitării deplasărilor. În rezultatul descoperirii unor pietre de mormânt abandonate, am reușit să edificăm la Onițcani (Criuleni) un muzeu

în aer liber în memoria comunității locale evreiești dispărute; am descoperit și prospectat cimitirul de lângă satul Țîbuleuca (stânga Nistrului), care, de facto, aparținea comunității evreiești din satul Iagorlic, dispărut în apele Nistrului în urma construirii barajului hidrocentralei de la Dubăsari; am identificat perimetrul cimitirului evreiesc din satul Gerșunovca (stânga Nistrului); am localizat vechiul cimitir evreiesc din Soroca și pe această cale publicăm, în premieră, imagini ale pietrelor de mormânt din acest cimitir; am transportat la muzeul de etnografie și am datat cea mai veche piatră funerară găsită la Chișinău de colegii noștri – arheologi; am contribuit la organizarea prospectării și am îndrumat colegii de la expediția epigrafică a centrului „Sefer” în 2017 la cimitirul vechi din Rașcov (stânga Nistrului), iar în 2019 – la cimitirul evreiesc din orașul Orhei.

Rezultatele descoperirilor sunt publicate în cele ce urmează.

Onițcani

În 2019, în cadrul unei serii de expediții de cartografiere a 75 de cimitire evreiești din Republica Moldova (inclusiv 14 – în stânga Nistrului), autorii au vizitat și satul Onițcani (Criuleni), fără prea multe speranțe de a găsi acolo un cimitir evreiesc. Recensămintele populației arată că în 1930 în sat erau doar 28 de evrei dintr-o mie și jumătate din totalul populației, iar în 1897, din 1089 de persoane, 1017 erau ortodocși – astfel, printre cei 72 de reprezentanți ai altor credințe, putea fi și un număr oarecare de evrei. În statisticile din 1817 și 1861 nu se pomenește nimic despre evrei în Onițcani. Eram siguri că e puțin probabil ca o comunitate atât de mică să aibă propriul cimitir – dar, din fericire, ne-am înșelat.

În partea de nord-est a satului, care a fost construită după al Doilea Război Mondial, localnicii ne-au arătat patru fragmente mari de pietre de mormânt – tot ce a mai rămas din cimitirul evreiesc, despre care se spune că a fost demolat la sfârșitul anilor 1950. La prima vedere, stilul ciopliturii și epigrafiei sugera că fragmentele aparțin primei jumătăți a secolului al XVIII-lea, iar o examinare mai atentă a textelor după curățarea suprafeței a confirmat această ipoteză. Pe una dintre pietre s-a păstrat partea superioară a textului, cu numele și data, pe alta, partea inferioară, fără nume, dar cu dată. În textele de pe pietrele funerare scrie (vezi: fig. 1, fig. 2 din anexă, imaginea autorilor):

Fig. 1: „*Aici se odihnește¹ doamna Gitl, fiica învățătorului nostru, rabinului Iehel Ha-Levi. S-a*

stins din viață pe 17 a lunii Elul 549? (august/septembrie 173? – n.a.)”.

Fig. 2: „*...a 14-a zi a lunii Nisan 5494 (30 martie 1733 – n.a.), dată prescurtată², să-i fie legat sufletul în nodul vieții³”.*

Deci, ambele pietre datate aparțin începutului secolului al XVIII-lea. Acest lucru ne-a făcut să cercetăm istoria evreiască a satului, deoarece, în Republica Moldova există relativ puține așezări, în care să fi locuit evrei în aceea perioadă.

Cercetările au scos la iveală fapte surprinzătoare: evreii din Onițcani au reușit să se facă cunoscuți în lume și tocmai în perioada din care datează pietrele găsite. Patru evrei din sat au fost acuzați de omor ritual, iar acest lucru, de altfel unul obișnuit, a provocat un scandal la nivel internațional. Mai mult, despre acest moment din istoria Basarabiei pomenește în scrierile lor Ion Neculce și Nicolae Iorga. Bunăoară, iată ce scrie Iorga în „Studii și documente”: „*...Onițcanii, târg la 1730, supus Serdarului de hotar basarabean (), nu era altceva decât un loc unde se făcea târg, bilciu, iar maroc, la anume date din an, fiind liberi, firește, să vie acolo și Evreii poloni, dintre cari unii rămîneau ca să fie circiumari, cu „pivniță”, ca aceia bănuieți pe atunci de omor ritual (Letopisițe, III, p. 142-144)” (Iorga 1915: 91-92).*

Mai multe detalii despre omorul ritualic, despre care pomenește Nicolae Iorga, se regăsesc în „Letopisețul Țării Moldovei” al cronicarului nostru Ion Neculce, care după ce rușii, în 1711, au pierdut războiul în bătălia de la Stănilești, a trecut cu Cantemir în Rusia și a stat acolo câțiva ani, până în 1719, după care, tocmai în aceiași perioadă, sub domnia lui Mihai Racoviță, capătă învoirea de a intra în Moldova: „*Tot atunci, pre acea vreme, găsitu-s-au și un copil de creștin muncit de bezzacnicii jidovi în chipul muncilor domnului Is. Hs. Și au prinsu pre câțiva jidovi de-au pus la închisoare. Și nu i-au giudecat, ca pe niște jidovi, mai degrabă, să facă ce le va face, ce i-au ținut la închisoare, gândind doar a lua de la dânși bani mulți. Și încă au scris și la Poartă, ca s-îmbunedze pre viziriul, să apuce și pre jidovii de la Țarigrad, să iei și Poarta o sumă de bani.*

Deci, cum au oblicit solul lui antihrist Pazarghideanul, jidovul cel mare de la Țarigrad, au și început a cheltui bani și a amesteca pe Mihai-vodă. Și au trimis pe un agă a veziriului și au slobodzit pe jidovii carii era aice. Și au scris să le dă pace. (Neculce 2001: 281).

Se pare că scandalul luase amploare, întrucât

același episod este descris în *Cronica Ghiculeștilor*, despre care vorbește antropologul român, profesorul Andrei Oișteanu, menționând acest episod în studiul său „Mythos și Logos”: „*cel mai cunoscut eveniment de acest gen (omor ritual – n.a.) a fost cel petrecut în 1726, în târgul basarabean Onițcani (ținutul Orhei). S-a spus atunci că „bezzaconicii jidovi” (= evrei fără de lege, cum i-a numit Ion Neculce în Letopiseț) ar fi „furat în ziua Paștilor un copil (creștin – n. A. O.), cam de cinci ani” (Cronica Ghiculeștilor), l-ar fi pus într-o puțină și, înțepându-l în mai multe locuri, ar fi colectat tot sângele în acest butoi. Procesul înscenat celor patru evrei învinuiți de omor ritual a avut loc la Iași, fiind condus – cu mare zarvă – de însuși domnitorul Moldovei, Mihai Racoviță.*

Până la urmă, din lipsă de probe juridice, dar și din cauza presiunilor diplomatice internaționale, acuzații au fost achitați. Totuși, întregul eveniment a avut un puternic impact asupra societății, astfel că povestea a fost reluată în nu mai puțin de trei cronici moldovenești din secolul al XVIII-lea (44) și de alte documente din epocă. De exemplu, ambasadorul Franței pe lângă înalta Poartă istorisește astfel această întâmplare: „Domnitorul Moldovei a reînviat o veche născocire împotriva bieților evrei, scoasă la iveală de atâtea ori de către spoliatori. Evreii din principat [= Moldova] au fost acuzați că ar fi omorât un copil grec [= ortodox] pentru a-i pune sângele în azima lor și sub acest pretext, ca un nou Aula, le-a distrus sinagogile, le-a ars cărțile, i-a bătut la tâlpi pe pretinșii criminali evrei și ia pus pe toți să plătească sume mari de bani...” (Oișteanu, 1997: 211-212).

Așadar, evreica Gitl și cel de-al doilea evreu, fără nume, îngropați aici, au murit cu câțiva ani mai târziu decât să se fi întâmplat la Onițcani evenimentele descrise a pretinsului omor ritualic. Acești patru evrei (nici nu știm dacă erau patru bărbați sau poate două cupluri căsătorite – și dacă Gitl sau al doilea evreu erau printre ei?) au fost calomniate, acuzați că au ucis ritualic un copil de cinci ani de Paști și închiși, așa cum sugerează Ion Neculce, în încercarea de a estorca bani de la ei. În 1726, domnitorul Mihai Racoviță a prezidat procesul de la Iași. Însă, este surprinzător că acest caz a stârnit o puternică reacție în lume, urmând intervenția ambasadorului francez Jean-Baptiste Louis Picon și a vizirului Porții, iar ca urmare, acuzația a fost scoasă, evreii – eliberați. Putem bănui că acești evrei, deși trăiau în Onițcani, aveau legături internaționale serioase, dacă au reușit să atragă atenția asupra

acuzației false. Iar toate acestea se întâmplă cu 200 de ani înainte de cazul Beilis!

Această descoperire a avut și implicații practice. Având în vedere că aceste pietre de mormânt sunt printre puținele atât de vechi, iar istoria satului căruia acestea aparțin este importantă nu numai pentru istoria evreiască a Moldovei, noi, pătrunzându-ne de importanța momentului, am realizat cu forțe proprii în centrul satului un memorial – un mic muzeu în aer liber, reconstruind simbolic cimitirul evreiesc. Cadrele goale, confecționate de noi, simbolizează celelalte pietre pierdute – cimitirul nu era foarte mare, până și sătenii vorbesc de vreo 25–30 de ari (fig. 3, imaginea autorilor).

Iagorlîc

Iagorlîc este un sat care astăzi nu există, sat fantomă cu o istorie bogată. A dispărut sub apele lacului de acumulare Dubăsari în anii '50, și din micuțul și înainte de atunci sat au mai rămas doar șase case. Dar fantomele trecutului par să plutească peste apele care îi ascund acoperișurile.

Iagorlîc a fost fondat în a doua jumătate a secolului al XIV-lea, după victoria Marelui Duce al Lituaniei Algirdas asupra Hoardei, în Bătălia din 1362 de la Apele Albastre și victoria lui Bogdan I asupra lui Balc în 1365, dar înainte de Actul Krêva din 1385 (apropo: dacă este așa, Iagorlîcul este cea mai veche așezare modernă în Stânga Nistrului, mai veche decât Rașcov, fondat în 1402 și cunoscut ca fiind cea mai veche localitate), care a marcat începutul efectiv al viitoarei unificări a Lituaniei și Poloniei într-un stat federativ, formalizată în cele din urmă prin Uniunea de la Lublin în 1569.

A fost fondat în locul în care râul cu același nume se revarsă în Nistru, cu alte cuvinte, exact în acel punct din spațiu și timp în care convergeau granițele Marelui Ducat al Lituaniei, Principatului Moldovei și Hoardei de Aur.

Ca urmare a Uniunii de la Lublin, granița Rzeczpospolitei trecea de-a lungul râului Iagorlîc, iar în secolul al XVI-lea, Iagorlîc își întărește și mai mult importanța ca fortificație de hotar împotriva tătarilor din Crimeea și turcilor.

De-a lungul secolelor, Iagorlîcul a trecut din mână în mână, din stat în stat, a fost distrus de cazaci și reconstruit de polonezi, a aparținut familiilor Koniecpolski și Liubomirski, a fost numit Iahorlâk, Ieorlik și Orlik, Kainar, Kainard și Kainarda, chiar Koniecpol (etimologia populară îl reproduce din „Koniec Polski”, noi presupunem că este legat de numele Koniecpolski).

De obicei aici veneau judecătorii pentru ca să

soluționeze disputele dintre Polonia și Turcia, legate de raidurile reciproce. Această funcție juridică a fost atribuită satului Iagorlîc încă pe timpul lui Stanisław II August. Pacea de la Karlowitz din 1699 a stabilit malul râului Iagorlîc ca graniță între Polonia și Turcia, iar la a Doua Împărțire a Rzeczpospolitei din 1793 – cu Imperiul Rus (Słownik 1881: p. 372).

După cum vedeți, ne aflăm în centrul unei regiuni dens populate de evrei. Iar Iagorlîcul a aparținut familiilor Konięcpolski și Liubomirski, care manifestau toleranță moderată față de evrei, pe care i-au invitat pentru a înviora comerțul. Despre Iagorlîcul evreiesc nu se știe prea multe. De fapt, numai o sursă – *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* – indică aici prezența evreiască. Către sfârșitul secolului al XIX-lea, în Iagorlîc erau 350 de locuitori, 83 de case, o școală, o distilerie, 26 de tarabe în piață, 9 magazine și o casă de rugăciune evreiască. Această casă de rugăciune (conform Regulilor în construcții din 1835, case de rugăciune se construiau una la 80 de familii de evrei) este aproape singura mențiune despre existența unei comunități evreiești în Iagorlîc.

Până acum, se credea că cimitirul evreiesc din Iagorlîc a dispărut sub apele Nistrului, dar în timpul expedițiilor din 2019–2021, am descoperit în râpa care coboară spre râu o duzină de pietre din cimitirul evreiesc demolat a satului Iagorlîc, care, deși sunt rupte din locurile lor, sunt bine conservate. De ce afirmăm că aceste pietre trebuie atribuite evreilor din Iagorlîc și nu satului Țîbuleuca? Din simplul motiv că Țîbuleuca este un sat locuit de numai creștini și nu există urme sau date statistice care ar atesta prezența evreilor în localitate. Pentru Iagorlîc însă, există suficient temei pentru a constata că în sat au locuit evrei, iar proximitatea vetrei satului Iagorlîc de locul unde am descoperit pietrele, ne face să credem că acestea sunt din vechiul cimitir al comunității evreiești din Iagorlîc. Nu este unicul caz de acest fel, când cimitirele se află la oarecare depărtare de vatra satului. Evreii își înmormântau decedații acolo, unde li se permitea, nu era alegerea lor.

Mai târziu, colegii arheologi de la Universitatea din Tiraspol, în cadrul unei expediții de cercetare a cimitirelor în stânga Nistrului, ne-au contactat pentru informații despre cimitirele evreiești din regiune. La rugămintea noastră ei au ridicat pietrele de la Țîbuleuca și le-au fotografiat pentru noi.

Aceste pietre, prin decorativitate și diversitatea ornamentelor, prezintă un interes excepțional atât din punct de vedere istoric, cât și din punct de vede-

re al istoriei artelor, ele demonstrează și o îndemânare deosebită a meșterilor locali în tăierea pietrei.

De remarcat este piatra funerară a unui copil (fig. 4, imaginea Aleksandr Palamar): „*Aici odihnește copilul David Iaakov, fiul lui Levi Ithak, decedat pe 5 Tammuz*”.

Piatra este mică, ceea ce este tradițional pentru mormintele copiilor, are formă de *știbl* (căsuță), una dintre cele mai comune. Este neobișnuit, cel puțin pentru regiunea noastră, ca inscripția să fie făcută pe unul din capete și nu de-a lungul laturii lungi a pietrei (există multe astfel de pietre ale copiilor cu epitaful scris de-a lungul laturii lungi, bunăoară, la Edineț). Din păcate, pe piatra funerară nu este scris anul decesului, lucru neobișnuit, deși acest caz nu este unic.

Celelalte pietre funerare sunt bine conservate și după o curățare ușoară, sunt perfect lizibile.

Fig. 5 (imaginea Aleksandr Palamar): „*<...> A decedat în ziua a 5-a a lunii primului Adar, 5505, dată prescurtată (7 februarie 1745 – n.a.), sufletul lui/ei să fie legat în nodul vieții*”.

Fig. 6 (imaginea Aleksandr Palamar) – piatră bogat decorată a unei femei: „*Aici zace o femeie importantă și modestă, doamna Hana, fiica învățătorului nostru Arie Leib (binecuvântată este amintirea dreptilor), care a murit marți, în ajunul lunii noi Tevet, anul 5510, dată prescurtată (9 decembrie 1749 – n.a.). Fie ca sufletul ei să fie legat în nodul vieții*”.

Fig. 7 (imaginea Aleksandr Palamar): „*Aici odihnește un om important rabinul Mordechai, fiul lui r. Leiba, decedat în a 25-a zi a lunii Tevet în anul 5508, dată prescurtată (27 decembrie 1747 – n.a.), fie ca sufletul lui să fie legat în nodul vieții*”.

Fig. 8 (imaginea Aleksandr Palamar): „*Aici odihnește o femeie importantă, doamna Hava, fiica lui r. Eliezer (binecuvântată este amintirea dreptilor), decedat vineri, în ajunul noii luni Nisan 5484, dată prescurtată (24 martie 1724 – n.a.), sufletul ei să fie legat în nodul vieții*”.

După cum puteți vedea, cel puțin patru dintre pietrele de mormânt de la Iagorlîc sunt datate cu certitudine cu al doilea sfert al secolului al XVIII-lea, cea mai veche dintre cele descoperite fiind din 1724. Astfel, Iagorlîc reprezintă, alături de Rașcov, una din cele mai vechi așezări (am spus deja că, potrivit unor surse, Iagorlîc este chiar mai vechi decât Rașcov), cu cele mai vechi comunități evreiești și cele mai vechi cimitire evreiești de pe malul stâng al Nistrului.

Gherșunovca

Gerșunovca, fondată în 1851, este una dintre coloniile agricole evreiești din provinciile sudice ale Imperiului Rus. Iar până în 1859, în Gherșunovca s-au mutat 100 de familii de evrei (s-au păstrat listele coloniștilor), or, până la mijlocul secolului XX, evreii constituiau aici majoritatea absolută: 585 din 597 în 1897, aproximativ 85% în 1924. Agricultură se dădea greu evreilor din Gherșunovca, căci nu aveau nici experiență, nici bani pentru unelte agricole, așa că această colonie nu a cunoscut perioade de avânt și prosperitate, iar în timpul Primului Război Mondial a fost, dar și-a revenit. Se știe că la începutul secolului XX colonia avea două sinagogi și propriul cimitir.

Am găsit rămășițele acestui cimitir în pădurea de pe versantul de deasupra iazului, la marginea satului. Aici s-au păstrat câteva zeci de pietre și fragmente de pietre. Pe pietrele funerare, puteți urmări întreaga istorie a coloniei, chiar din momentul întemeierii ei.

Fig. 9 (imaginea Aleksandr Palamar): „*Aici odihnește un om important Ihiel, fiul lui r. Zeev, decedat pe 24 Adar, anul 5612 (15 martie 1852 – n.a.). Fie ca sufletul lui să fie legat în nodul vieții*”.

Această piatră funerară este interesantă din multe puncte de vedere. În primul rând, aparent, acesta este cel mai vechi mormânt din cimitirul din Gherșunovca – nu numai din cele păstrate, aproape sigur, este primul mormânt în acest cimitir. Ihiel bar Zeev, care a fost înmormântat aici, a murit la 15 martie 1852 – cu alte cuvinte, imediat după venirea în colonie, literalmente în primele luni de existență. În al doilea rând, atât tehnica tăierii, cât și epigrafa demonstrează că a fost făcută de o persoană care nu cunoștea tradiția evreiască, dar nici nu avea abilități de tăiere a pietrei: în acronimul „*Să-i fie legat sufletul în nodul vieții veșnice*” e greșită ordinea literelor, cuvântul „an”, aparent, a fost omis și înscris ulterior, formula tradițională „soț respectabil”, etc., a fost uitată și adăugată mai târziu ca acronim etc.

Și mai ilustrativă în acest sens este fig. 10 (imaginea Aleksandr Palamar): pe piatra din față, textul este scris cu greșeli, practic imposibil de citit și este tăiat la întâmplare, evident de o mână de amator; pe cealaltă piatră a fost omis numele, ordinea literelor a fost inversată... Evident, printre coloniști nu existau mulți evrei suficient de alfabetizați și nici un tăietor de piatră cu experiență, or, rudele nu aveau bani pentru a putea comanda piatra altundeva. Presupunerea noastră despre starea precară a evreilor din Gherșunovca este confirmată de datele despre

situația financiară a coloniei, cunoscute nouă din documente.

Soroca

Soroca este renumită pentru bogata istorie evreiască și patrimoniul cultural evreiesc, nu în ultimul rând pentru vechiul cimitir evreiesc. Dar puțini sunt cei care cunosc că în oraș sunt două cimitire evreiești, iar binecunoscutul cimitir evreiesc „vechi” este de fapt nou.

Am găsit rămășițele unui cimitir evreiesc mai vechi în pădurea de pe versantul estic al Dealului Țiganilor, care la începutul secolului XX încă făcea parte din mahala evreiască. O potecă, a cărei trepte par a fi clădite din pietre de mormânt, urcă pe panta abruptă și duc spre intrarea din spate a cimitirului, iar aici se deslușește clar zidăria vechiului gard a cimitirului. Pietrele din cimitir sunt, în mare parte, fragmente intrate în pământ (fig. 11, imaginea autorilor).

Data de pe această piatră funerară a rămas sub nivelul solului, se mai pot citi doar primele linii de text: „*Aici zace soțul venerabil Dov...*”, dar, aproape sigur, pietrele datează cu sfârșitul secolului al XVIII-lea, cel târziu, eventual chiar mai devreme. Putem afirma aceasta, reieșind din stilul arhitectural al pietrelor și datele istorice: este cert că deja la mijlocul secolului al XVIII-lea exista o mare comunitate prosperă în Soroca, care, încă în 1774, construise o frumoasă și bogată sinagogă, în stil neobaroc – Sinagogă Mare, iar cimitirul actual, se pare, a fost fondat abia la începutul secolului al XIX-lea.

Chișinău

O descoperire arheologică foarte importantă a fost făcută recent în centrul istoric al Chișinăului. În cadrul săpăturilor efectuate de echipa arheologilor de la Universitatea Pedagogică (dl Sergiu Musteață) și Muzeul Național de Istorie (dl Ion Tentiuc și dl Ion Ursu), a fost găsită o piatră funerară evreiască, zidită în temeliea unei clădiri din perioada sovietică, fapt confirmat prin găsirea în stratul de sub piatră a unei monezi din 1940. Piatra a fost transportată de noi și predată în custodia Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală.

Ulterior, piatra găsită, care se remarcă prin conservarea excelentă a decorului și a textului (vezi fig. 12, imaginea autorilor), a fost citită. De-a lungul marginii inferioare, de-a lungul frânturii, se citește formula finală: „*Aici odihnește r. Azriel, fiul lui r. Moșe. A decedat în a 17-a zi a lunii Iar, anul 5538, dată prescurtată (14 mai 1778), fie ca sufletul lui să fie legat în nodul vieții*”. Este cea mai veche piatră de mormânt evreiască găsită la Chișinău.

La vremea respectivă, adică în 1778, în acest cartier al Chișinăului, cu siguranță, nu exista cimitir evreiesc. Aici era un izvor cu apă potabilă și Biserica Acoperământului Maicii Domnului (Măzărache), construită în 1752. Dar, în apropiere, la distanțe egale, erau deodată două cimitire evreiești – unul la 800 m nord-vest (locație și proveniență neconfirmată documental), în preajma Circului de stat, iar celălalt la 800 m sud-est, pe teritoriul căruia astăzi se află Biblioteca Tudor Arghezi. Putem presupune că anume din acesta, al doilea cimitir, provine piatra în cauză. În timpul distrugerii sale treptate și ruinării în anii 1960, piatra putea fi adusă în calitate de material de construcții. Este deosebit de interesant faptul că prima mențiune a acestui cimitir este în carta frăției funerare Hevra Kadișa, datată cu 1774. Și asta înseamnă că piatra găsită este una dintre primele morminte din acest cimitir.

* * *

În mod tradițional, colegii din străinătate au avut contribuții importante la epigrafica moldovenească. În perioada sovietică, printre ei se distinge istoricul de artă de la Leningrad (Sankt Petersburg) David Goberman, mai târziu, în primii ani post-sovietici, Centrul „Петербургская иудаика” din Sankt-Petersburg, iar din anii 2000 – Centrul Studiilor Academice Iudaice „Sefer”.

Rașcov

În 2017, Centrul „Sefer” ni s-a adresat cu o propunere de colaborare, când am decis de comun acord, care cimitir evreiesc din Moldova ar trebui să găzduiască prima expediție epigrafică din Moldova. Noi le-am recomandat pe cel din Rașcov, unul dintre cele mai vechi cimitire evreiești din regiune. Rezultatul expediției a fost crearea unei baze de date, care include imagini și descrieri a aproximativ o mie de pietre din vechiul cimitir evreiesc din Rașcov, datând din secolul al XVIII-lea (morminte date din 1708 până în 1906). Deosebit de importantă a fost descoperirea mormântului țadikului Șabtai ben Zvi din Rașcov, un discipol al lui Baal Șem Tov și fondatorul dinastiei Rașkever Hasidim (Hasidimilor din Rașcov), despre a căruia existență știam cel puțin de la începutul anilor 2000, dar pentru localizarea acestuia a fost nevoie de o muncă minuțioasă, ce a și făcut „Sefer” (fig. 13, imaginea „Sefer”). Epitaful spune: „*Aici odihnește un om important, un învățător de Talmud și texte rabinice, un Hasid și un învățător de Tora, învățătorul nostru r. Șabtai fiul lui Zvi, decedat luni, a 21-a zi a lunii Sivan, 5528, dată prescurtată (6 iunie 1768 – n.a.), fie ca sufletul lui să fie legat în nodul vieții*”.

Aceasta este o descoperire deosebit de importantă atât pentru istoria evreiască, cât și pentru viața religioasă a evreimii, iar noi suntem martori la faptul cum Rașcov devine un nou centru de pelerinaj pentru Europa de Est.

Orhei

În 2019, același „Sefer”, prin contribuția noastră, a organizat o expediție epigrafică în partea veche a cimitirului evreiesc din Orhei, deoarece acest cimitir este una dintre cele mai vechi și mai cunoscute necropole evreiești din Republica Moldova.

Orheiul a fost menționat pentru prima dată în 1554. Se presupune că evreii au trăit aici de la începuturile orașului, iar cimitirul este datat, în mod cert, cu sfârșitul sec. XVII-lea – începutul sec. XVIII-lea, deși, conform unor date neverificate, în 1613, la Orhei a avut loc un pogrom evreiesc, victimele căruia au fost îngropate în același cimitir.

Sinagoga Mare din Orhei a fost construită în prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

Expediția din 2019 a lucrat în cea mai veche secțiune a cimitirului, au fost catalogate aproximativ o mie de pietre și fragmente, dintre care cea mai veche datează din 1708. Până în prezent, aceasta este cea mai veche piatră funerară evreiască datată în Orhei, deși presupunem că pietre mai vechi încă pot fi găsite în părțile greu accesibile ale cimitirului.

În cadrul expediției s-a făcut și o altă descoperire interesantă: au fost găsite pietre, înregistrate și descrise în catalogul lui David Goberman, un cunoscut istoric de artă, artist și etnograf, care după război a fotografiat pietre funerare din cimitirele evreiești ale Basarabiei, Bucovinei de Nord și Galіției de Est: fig. 14 (imagine David Goberman), fig. 15 (credit foto „Sefer”), fig. 16 (imagine David Goberman), fig. 17 (imagine „Sefer”).

* * *

Cercetarea de teren a patrimoniului evreiesc în Republica Moldova în ultimii ani a devenit mai activă și productivă, în primul rând prin proiecte de cartografiere a cimitirelor și studierea necropolelor evreiești. Noi descoperiri în perioada 2019–2022 au precizat unele momente din istoria evreilor din Moldova. Fiecare dintre aceste descoperiri, majoritatea adresându-se secolului al XVIII-lea, o perioadă mult mai puțin studiată, deschide o nouă pagină în istoria evreiască a Moldovei și dă impuls unor noi cercetări, atât istorice, de teren, cât și epigrafice.

Note

Marea majoritate a epitafurilor evreiești conțin acronime:

¹ în partea de sus a epitafului, de obicei se scriu două litere נב, adică *po nikbar* (aici zace) sau *po nitman* (este îngropat aici);

² pe pietrele funerare evreiești, în scrierea anului, miile sunt adesea omise, iar acronimul פלק, adică *li-frat katan* (dată prescurtată) este plasat lângă o astfel de dată;

³ cea mai comună abreviere finală este הבצנת, *tehi navšo/navșa țrura bi-țror a-baiim* (fie ca suflul lui/ei să fie legat în nodul vieții).

Pe această cale, ne exprimăm profunda noastră considerare și aducem sincere mulțumiri:

- dlui dr. *Vladimir Levin* (Directorul Centrului de Arta Evreiască a Universității din Ierusalim), dnei *Suzanna Brover* și dnei *Ecaterina Rezin* – pentru ajutorul dat la citirea și traducerea epitafulurilor;

- dlui dr. hab. *Sergiu Musteață* (Universitatea Pedagogică de stat), dlui dr. *Ion Tentiuc* și dlui dr. *Ion Ursu* (MNIM) – pentru atitudine colegială la descoperirea pietrei funerare în cadrul săpăturilor arheologice din Chișinău;

- dlui dr. *Petru Vicol* (director MNEIM) – pentru atitudine colegială;

- Centrului de Iudaica Academică „*Sefer*” și dlui *Mihail Vasiliev* – pentru permisiunea de a folosi materialele expedițiilor *Sefer*;

- dlui *Igor Cetvericov* și dlui *Aleksandr Palamar* (Universitatea din Tiraspol) – pentru fotografierea cimitirelor din Gherșunovca și Iagorlîc;

- dnei *Maria Tîrgola* (primarul satului Onițcani) – pentru susținere și implicare în crearea memorialului evreiesc din localitate;

- dlui *Aleksandr Korobeinikov* – pentru traducere din poloneză;

- dlui *Arcadii Mirocinic* (comunitatea evreiască din Soroca) – pentru ajutor în localizarea cimitirului vechi din Soroca.

Mulțumiri tuturor celor care au contribuit financiar la crearea muzeului în aer liber la Onițcani!

Referințe bibliografice / References

Iorga N. 1915. *Revista istorică*. București: Editura Casei școalelor.

Neculce I. *Letopisețul țării Moldovei*. București–Chișinău: Litera International.

Oișteanu A. 1997. *Mythos & Logos*. Studii și eseuri de antropologie culturală. București: Nemira.

Shikhova I. 2021. *Jewish Heritage of Onițcani*. În: *International Scientific Conference Yesterday's Heritage – Implications for the Development of Tomorrow's Sustainable Society*. Chisinau, February

11–12, 2021, 3rd edition, p. 99-100.

Șihova I. 2022a. Cimitirele evreiești din stânga Nistrului: Rașcov. În: *Materialele conferinței științifice internaționale Simpozionul de etnologie: tradiții și procese etnice*. Ediția a III-a. Chișinău, p. 55.

Șihova I. 2022b. Patrimoniul evreiesc al satului Iagorlîc. În: *Materialele conferinței științifice internaționale, ediția a IV-a, Patrimoniul cultural de ieri – implicații în dezvoltarea societății durabile de mâine*. Iași–Chișinău. Supliment al revistei științifice *Authentication and Conservation of Cultural Heritage. Research and Technique* (Iași), p. 110-111.

Słownik. 1881. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. T. II. Warszawa: Nakładem Filipa Sulimierskiego i Władysława Walewskiego.

Irina Șihova (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Шихова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Irina Shikhova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Philology, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: jewish.heritage.md@gmail.com

ORCID: 0000-0003-4315-6585

Iulii Palihovici (Chișinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Юлий Палихович (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Iulii Palihovici (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: i.palihovici@ich.md

ORCID: 0000-0002-3044-0205



Fig. 1. Imaginea autorilor



Fig. 2. Imaginea autorilor



Fig. 3. Imaginea autorilor



Fig. 4. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 5. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 6. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 7. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 9. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 8. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 10. Imaginea Aleksandr Palamar



Fig. 11. Imaginea autorilor



Fig. 12. Imaginea autorilor



Fig. 15. Imaginea „Sefer”



Fig. 13. Imaginea „Sefer”



Fig. 16. Imaginea David Goberman



Fig. 14. Imaginea David Goberman



Fig. 17. Imaginea „Sefer”

Mykola BEKH

LOCAL MONOGRAPHIC RESEARCHES OF UKRAINIAN SCIENTISTS IN THE CONTEXT OF WORLD SCIENTIFIC STUDIES IN THE 1920s–1960s

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.10>

Rezumat

Cercetările monografice locale ale oamenilor de știință ucrainieni în contextul studiilor științifice mondiale din perioada anilor 1920–1960

În condițiile transformărilor sociale profunde din satul ucrainean, cercetările monografice la nivel local (străzi, sate, orașe, raioane) câștigă popularitate. Satul ucrainean de la începutul secolului al XXI-lea trece printr-o perioadă de schimbare, trăsăturile sale sociale și gospodărești și specificul economic nu s-au format încă. Prin urmare, cercetarea locală în această etapă este relevantă și eficientă. Articolul subliniază faptul că în anii 1920 și 1930 au fost efectuate în mod independent diferite studii monografice locale în diferite țări (Statele Unite ale Americii, Rusia, Polonia, Ungaria și România). Etnologii ucraineni s-au confruntat cu problema acută de a studia și înțelege caracteristicile culturale și cotidiene ale diferitelor grupuri locale și de a identifica legăturile complexe între ele la nivel regional și național. Autorul articolului s-a concentrat pe activitățile centrelor etnografice ale Academiei de Științe din Ucraina. Membrii săi au fost cei care au fundamentat și au folosit metodologia cercetării staționare a zonelor locale ca principală în activitatea lor de cercetare. Se analizează metoda staționară a etnografiei de teren ca metodă principală în colectarea și sistematizarea materialului factual pentru studiul monografic. Este prezentată dezvoltarea ulterioară a acestei tehnici în anii 1940–1950.

Cuvinte-cheie: studiu monografic al satului, etnologie, etnografie de teren, metodă staționară, metode, sarcini.

Резюме

Местные монографические исследования украинских ученых в мировом контексте научных исследований 1920–1960-х гг.

В условиях глубоких социальных преобразований в украинском селе все большую популярность приобретают монографические исследования на местном уровне (улицы, села, города, районы). Украинское село в начале XXI в. переживает период перемен, его социально-бытовые черты и экономическая специфика еще не сформировались. Поэтому локальные исследования на данном этапе актуальны и эффективны. В статье указывается, что в 1920-х и 1930-х гг. различные локальные монографические исследования проводились независимо друг от друга в разных странах (США, Россия, Польша, Венгрия и Румыния). Перед украинскими этнологами остро встала проблема изучения и осмысления культурно-бытовых особенностей различных локальных групп и выявления сложных связей между ними на региональном и национальном уровне. Автор статьи остановился на деятельности этнографических центров Академии наук Украины. Именно его члены обосновали и использовали в своей исследовательской деятельности методологию стационарных исследова-

ний местности как основную. Анализируется стационарный метод полевой этнографии как основной при сборе и систематизации фактического материала для монографического исследования. Представлено дальнейшее развитие этой методики в 1940–1950 гг.

Ключевые слова: монографическое исследование села, этнология, полевая этнография, стационарный метод, методы, задачи.

Summary

Local monographic researches of Ukrainian scientists in the context of world scientific studies in the 1920s–1960s

In the conditions of deep social transformations in the Ukrainian village, monographic researches at local level (streets, villages, cities, districts) are gaining popularity. The Ukrainian village of the beginning of the XXI century was going through a period of changes, its social and household features and its economic specifics had not been formed yet. Therefore, local research at this stage is relevant and effective. It is emphasized that during the 1920s and 1930s, various local monographic studies were conducted independently in different countries (the United States, Russia, Poland, Hungary, and Romania). Ukrainian ethnologists were faced with the acute problem of studying and understanding the cultural and everyday features of different local groups and identifying the complex links between them at the regional and national levels. The author focuses on the activities of the ethnographic centers of the Ukrainian Academy of Sciences. It was its members who substantiated and used the method of stationary research of local areas in their research work. The stationary method of field ethnography, is analyzed as the main one in the collection and systematization of factual material for monographic research. The further development of this technique in the 1940s–1950s is presented.

Key words: monographic study of the village, ethnology, field ethnography, stationary method, methods, tasks.

The events of the political and state affairs of 1917–1920 aroused considerable public interest in national culture and covered the entire field of research in the humanities. The main center of research during this period was established by Hetman Petro Skoropadsky in 1918, the Ukrainian Academy of Sciences. Within this scientific institution there were a number of ethnographic centers: Ethnographic Commission, Khvedir Vovk Museum-Cabinet of Anthropology and Ethnology, Cabinet of Primitive Culture of the Department of History of Ukraine, Ethnographic Section of the Local His-

tory Commission. These research centers actively conducted various ethnographic studies of the population. Among their developments, a special place was occupied by complex monographic studies of a certain local area – district, city, village or street. It was the ethnologists from the 1920s–1930s who intensified the study of small areas.

The historiographical achievements of Ukrainian modern ethnologists raise the question of the development and the subject of local monographic research in ethnology.

In the works of V. Borysenko (2002) and G. Skrypnyk (1998), the main topics of local research in Ukrainian and the ethnology of the 1920s and 1930s are described. Scientist Glushko M. analyzed the peculiarities of using the technique of stationary ethnography for the collection of field materials (Глушко 2008).

The main task of our article is to highlight the issues of local ethnographic research and the scientific and practical significance of the achievements of both domestic and foreign scholars in the development of this area, the characteristics of methods and the approaches to the study of various ethnocultural processes.

Chronological framework of the research in 1920–1960s. The lower time limit is related to the active implementation of comprehensive local monographs by Ukrainian and foreign scholars. The upper limit is due to the change of scientific approaches and the shift of research priorities from local to areal study of ethnoculture and the life of the population.

A precursor to the emergence of local monographic research in domestic science can be considered a questionnaire-program for the description of Ukraine in 1779, which was created by ethnologist F. Tumansky (Горленко 1964: 100). The main purpose of the developed questionnaire was a detailed and comprehensive study of the Hetmanate (Left Bank of Ukraine) at micro level – village, town or region (Горленко 1964: 101). The priority for the researcher was to establish appropriate contact with respondents to obtain a more complete and comprehensive answer to the question, which is why he pays considerable attention not to asking questions, but to explaining how to answer them (Горленко 2005: 113).

Among the early domestic local monographic studies a special place is occupied by the collection edited by V. Ivanov “Life and work of the peasants of the Kharkiv province” (“Zhyn y tvorcestvo

krestian Kharkovskoi hubernyy”) (Жизнь 1898). Using monographic methods, the author arranged information on folk life and culture of the population of Starobilskoho povitu Kharkivskoi hubernii. It is important to note that in the introduction V. Ivanov included an article “On the modern village”, which is based on field studies of folk life and focuses on the study of the relationship of socio-normative, domestic and economic culture (Иванов 1898).

The program and methodological approaches of domestic scholars of local ethnographic research of the 1920s trace the tradition of Ukrainian studies conducted by Shevchenko Scientific Society in Lviv. One of the representatives of the society, who studied the history and culture of the “small homeland”, was M. Zubrytsky (1856–1914); he prepared and published 325 scientific articles (Глушко 2008: 57). His works are devoted to the complex study (economy, trade, social institutions, system of government, spiritual and ritual culture) of the village of Mshanets and the neighboring villages of Starosambir povitu. Research activities in the same direction were conducted by A. Onyschuk (1883–1937); he studied the traditional culture and life of the village Zelenitsy Nadvirmianskoho povitu (Арсенич 1989: 10).

The direction of local research was in the general scientific stream of European and world humanities. One of the prominent representatives of the school of monographic research was the Romanian sociologist Dimitrie Gusti (1880–1955), who was the founder of the Romanian School of Sociology (Олтяну 2012: 12). D. Gusti was one of the first in sociology to introduce ethnological (anthropological) methods of study. Under the leadership of D. Gusti, the profile teams of scientists were offered a new comprehensive vision of the Romanian countryside. In particular, in 1936 a group of sociologists and ethnographers D. Gusti, H. Stahl, G. Focsi founded the Museum of the Romanian Village in Bucharest, and the museum still remains one of the leading ethnographic institutions (Олтяну 2012: 12). It should be noted that the combination of monographic research and the method of completing museum collections was one of the main areas of work of Ukrainian ethnologists (Скрипник 1989: 47). At that time, after field surveys and collection of ethnographic material, N. Zaglada summarized: “The ethnographic items collected during the systematic experiments were brought to the Museum and located in a separate de-

partment of Monographic Research of the Village. This department presented a detailed description of the material culture of the village of Starosillya, showing at the same time the methods of stationary experiments on folk life” (Заглада 1930: 10).

In the 1930s, the monographic method was used by English social anthropologists, followers and students of Bronislaw Malinowski, the founder of functionalism. As an example of local research conducted in the tradition of a functional school, we can cite the monograph “Chinese village through the eyes of an ethnographer” (Фэй 1989). Fei Xiaotong’s scientific work is devoted to a third-party study of the Chinese village of Kaixiangong. The book is noteworthy because the researcher used the method of local monograph to study the largest people on Earth, which has a thousand-year history (the main object of study of Western social anthropologists were extremely small “primitive tribes”).

The study of local strata in an urban environment was conducted by American sociologists at Chicago School (Рубр 2012: 47). The first wave of Chicago research, led by R. E. Park and E. V. Burgess, occurred in the 1920s. They conducted research on the Chicago press, the media, crime, and poverty (Рубр 2012: 57). According to the results of the research, a large number of scientific papers were published, which had different subjects of research. At the same time, these books presented materials from one city in Chicago. Urban issues were also in the centre of attention of Ukrainian ethnologists in the 1920s and 1930s. In particular, N. Zaglada prepared a program of survey of the urban population; she outlined the main directions of urban studies of contemporary ethnological science (Онфрійчук 2014: 126).

Local monographs of the village were conducted by Russian local historians. One of the main tasks of such studies was to identify the relationship between micro and macro levels of socio-economic processes and their features (Верняев 2005). One of the ideologues of Russian monographic research M. Ya. Fenomenov had the following considerations: “Study of the inner life and construction of the primary cells that make up the social organism” (Феноменов 1926: 162).

Analyzing the works of foreign ethnographers, we note that local monographic studies of Ukrainian ethnologists in the 1920s and 1930s were in line with the development of world humanities. One of the main tasks of this method of research was a comprehensive study of the spiritual and ma-

terial culture of the population at the micro level (streets, villages, cities), tracing the relationship between local characteristics and national traditions. In particular, one of the ideologues of contemporary ethnographic thought, academician A. Loboda, formed the main criteria for young researchers: “1) to follow the modern fate of ancient forms of folk life and art, but 2) not to miss what was formed and is being formed only in the present time” (Лобода 1925: 7).

According to Ukrainian ethnographers-founders, the study of folk culture, economy and life in the specific historical dynamics is possible due to stationary research, for this there was a need to create research stations in the villages. Researcher A. Onyschuk noted, “Such a method that patiently, systematically exhausts fact by fact through stationary reconnaissance, observes, explores and searches, from the largest and known, to distant and unknown, to the complete study of material” (Онищук 1928: 10). The scientist also emphasized the inseparability of the phenomena of material and spiritual culture of the people (Рубан 2004: 39).

During this period, the most important from a methodological point of view and significant in depth and detail was the study of the village of Starosillya Osterskoho povitu. In 1921, a group of scholars studied the traditional life and spiritual culture: N. Zaglada – the life of a peasant child, L. Shulgina – the physical education of the child and beekeeping; artist Yu. Pavlovich and photographer D. Demutsky prepared illustrations on various topics – clothing, housing. A. Onyschuk headed the research work, he got a job as a teacher at a local school to develop a method of collecting ethnographic materials on the spot to better understand the life of the villagers (Рубан 2004: 40). In a short time a significant amount of valuable materials from the traditional household culture of the rural population was collected: “Living for a long time on the spot, observing the manifestations of village life and recording these phenomena – recording, drawing, photographing, and at the same time collecting for the museum the achievements of material culture” (Заглада 1930: 10). The collected items (337 items) were transported to Khvedir Vovk Museum-Cabinet of Anthropology and Ethnology and located in a separate department of the “Monographic study of the village of Starosillya”. During 1923, a group of employees of the Cabinet-Museum in Myrhorod region studied public housing, pottery and basketry in Slobidka near Kyiv. Scien-

tist N. Zaglada studied children's life, fishing and folk food in the village of Pekari in Kyiv region (Скрипник 1998: 34). In 1924, a new ethnographic research station was opened in the village of Zhukin in the Chernihiv region (Скрипник 1998: 34). The aim of the research was to determine a comprehensive study of one farm (farming, livestock, fishing, hunting, beekeeping, folk food, medicine, family rituals, children's life), the information was supplemented by collected materials from villagers.

During 1926 a group of scientists (A. Onyshuk, N. Zaglada, Yu. Pavlovych) conducted a multifaceted study of the economy, social structure and spiritual culture in the village of Zamyslovychi Olevskoho povitu na Volyni (Скрипник 1998: 34). In the same year, ethnographer L. Shulgina studied pottery in the village of Bubnivka na Podilli (Скрипник 1998: 34).

The results of the above studies have been published in three books "Materials to Ukrainian Ethnology". The first book "Pobut selianskoi dytyny. Materialy do monohrafii s. Starosillia" written by N. Zaglada (Матеріали 1929). The second and third parts are stored in manuscripts in the Archival Scientific Funds of Manuscripts and Phonographs of the Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology M.T. Rylsky (*abbreviation ASFMP IASFE*). The second part contains articles by N. Zaglada, L. Shulgina, Y. Pavlovich, E. Spaska (ASFMP IASFE, F. 43, c. 174, sh. 31). The third book includes materials by N. Zaglada and L. Shulgina on nutrition and beekeeping in Chernihivshchyni (Борисенко 2002: 12).

V. Petrov's articles contained important methodological significance and critical remarks. The publications are devoted to the analysis of local lore studies, in which the author outlined the main activities of the Ethnographic Commission in the domain of field material collection. In particular, the scientist emphasized the importance of folklore for local lore studies and suggested forms of organizing large-scale local lore work in the collection of folklore and ethnographic material. In this way, the researcher argued with apologists for "latest trends" in science; they advocated the study of production processes at the heart of local lore. According to supporters of the "latest trends", it is important to study "the work of land management, cooperation, the role of the Komsomol", because "it is more important than collecting proverbs and sayings" (Петров 1925).

The scientist V. Petrov did not object to the defi-

nition of the subject of local lore to the representatives of Marxist-Leninist ideology, but argued that folklore cannot be ignored in scientific research. He noted that it is impossible to use only official, archival materials, because in this case only "dead" information with its "office language" will be obtained (Петров 1925: 12). V. Petrov proves the importance of studying not only modern life and folklore, but also "the original everyday foundations of folk festivals", after appealing to the works of authoritative Austrian and German ethnographers, historians and sociologists G. Kunov, J. Lipert, K. Blucher (Петров 1925: 15-16).

V. Petrov initiated the creation of the Cabinet for the Study of the Soviet Village under the Ethnographic Commission in 1929 (ASFMP IASFE, F. 1-2, c. 364, sh. 2). One of the main tasks of this institution was a detailed and comprehensive historical and ethnographic study of the village and obtaining more differentiated ideas about its current state, features of socio-economic processes in different regions of the country. Scientist V. Petrov noted the functioning of the research center as follows: "The Cabinet of the Soviet village – is a cabinet of monographic ethnographic and local lore study of the village, the study of economic, social and domestic processes occurring in the modern village in the historical and genetic aspect" (ASFMP IASFE, F. 1-2, c. 364, sh. 1).

To achieve these goals provided for the creation of one permanent station in each administrative and economic zone with certain natural and economic features (ASFMP IASFE, F. 1-2, c. 364, sh. 3). Between 1929–1930s, a monographic study of five villages was planned: Didkovychi Korosten-skyi okruh; Sartana Mariupolskyi okruh; Tsvitokha Shepetivskyi okruh; Kunashivka Nizhynskyi okruh; Prokhorivka Kyivskyi okruh (ASFMP IASFE, F. 1-2, c. 364, sh. 4).

A thorough study was conducted by N. Dmytruk in the village of Didkovychi on Korosten-shchyni (ASFMP IASFE, F. 1-4, c. 219, sh. 1-42). Since 1927, the researcher has collected unique material on the history of the village, customary and ceremonial culture, folk knowledge and life. The results of this research work are covered in his monograph. This book was recommended by the Ethnographic Commission for publication in 1931.

V. Kravchenko made a significant contribution to the organization of stationary ethnographic studies. In his work, the scientist combined the study of ethnoculture and the formation of the funds of

the ethnographic department of the Volyn Museum (Скрипник 1989: 157). He organized clubs and societies, involving teachers, students, priests in research work (Скрипник 2007: 17). In order to ensure the search work, V. Kravchenko developed a number of local lore questionnaires (Кравченко 2009: 7). In particular, the questionnaire program “Local history in nature. Methods of local lore work (1927)”, “General program for the study of the village” (ASFMP IASFE, F. 15-2, c. 68). For the reconstruction of the researcher’s contribution to the development of local monographic research, the No. 15 Fund, which is the nominal fund of V. Kravchenko and was formed on the basis of his personal archive, is important. It is this fund that contains the scientist’s unique field diaries, in which he scrupulously recorded all the events of his life in chronological and sequential order. In addition to ethnographic descriptions and records of folklore, they contain interesting for researchers observations of social and cultural processes witnessed by V. Kravchenko. In the archives of the researcher there are significant descriptions of villages and agricultural associations, in particular “Survey of Korosten and the village Iskorosty by teachers of the Korosten district in 1925” (ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 147, sh. 197), “Survey of the village of Deneshi by teachers of the Zhytomyr district according to the programs and instructions of the head. ethnographic department of the Volyn Research Museum V. G. Kravchenko 1925–1926” (ASFMP IASFE, f. 15-3, c. 148, sh. 68), “Survey of the suburbs of Zhytomyr – Malovanka during the retraining of teachers of national minorities (Germans and Poles) in Volyn. Ethnographic description of 1927” (ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 149, sh. 41), “Pulinsky Ukrainian collective farm named after the 12th anniversary of October” (ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 157, sh. 97), “Zhytomyr Jewish Agricultural Cooperative «Drukar-Collectivist»” (ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 157-b, sh. 27) and other.

Of great interest for studying the peculiarities of the organization and methods of local research are the materials of the fund No. 16 “Volyn Museum of Local Lore”. This fund contains important information about V. Kravchenko as a popularizer of ethnographic science, organizer and leader or consultant of numerous museum institutions, ethnographic and local history groups, initiator of mass ethnographic research, through an extensive network of collectors and contributors in the field. Given the topic of our work, the diaries of the eth-

nographic department, which were personally kept by V. Kravchenko during 1920–1927, present interest as well (ASFMP IASFE, F. 16, c. 4-5, sh. 183).

For a short period (1927–1929), V. Kravchenko created an extensive network of correspondents in Volynskii hubernii. This allowed the researcher to collect and organize a significant amount of ethnographic materials from different settlements of Volyn. The results of the researcher’s work are one of the largest manuscript collections among the archival scientific funds of manuscripts and phonographs in Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine (Скрипник 2007: 25). The most voluminous materials from the ethnographic work of V. Kravchenko are contained in fund No. 15 “Kravchenko V. G.” and No.16 “Volyn Museum of Local Lore”.

During the 1920s and early 1930s, Ukrainian ethnographers managed to collect and systematize a significant amount of material from the traditional household culture of the Ukrainian people. At the level of the state program for the development of local lore studies and in order to study the country’s productive forces, comprehensive historical and ethnographic studies of a number of villages were conducted (Chervonyi Oskil na Kharkivshchyni, Kunashivka ta Zhukyn na Chernihivshchyni, Bekhy ta Zamyslovychi na Zhytomyrshchyni, Sarta-na na Donechchyni and other) (Борисенко 2002: 18).

The progress of science in the direction of monographic study of the village and the development of ethnology in general was interrupted in the 1930s. All leading Ukrainian ethnographers were brutally repressed by Stalin. In particular, in connection with the reorganization of the Academy of Sciences of Ukraine, ethnographic institutions were virtually liquidated, the ethnographic departments of museums of Ukraine ceased to function (Борисенко 2002: 17).

At the same time, stationary research does not lose its relevance in Western Ukraine. In 1938 V. Pastushchyn conducted a comprehensive historical and ethnographic study of the Ukrainian Polissya village of Drochevo on Beresteishchyni (Пастушин 2014). The scientist made comparisons not only with other regions of Ukraine, but with other nations. He used the scientific works of Ukrainian, Polish and German researchers and analyzed the development and reasons for the transformation of certain customs. Folklore texts in the work of V. Pastushchyna are a supplement to the

description of ethnographic realities. V. Pastushchyna's scientific studies are a clear and relevant example of local monographic research.

In the second half of the 1940s, the staff of the Department of Ethnography of the Institute of Art History, Folklore and Ethnography resumed stationary studies of traditional household culture of individual settlements. According to statistical estimates, during 1944–1964, ethnographers of the institute organized and conducted 170 expeditions (Глушко 2008: 43). The analysis of their reports shows adherence to a stationary methodology of information gathering, scrupulous and comprehensive study of local culture and life. In their work, Ukrainian scientists relied on the academic traditions and scientific foundations laid by the previously repressed generation of researchers.

A striking example of field recording of the above period is the expedition to the Volyn region (lasted from January 27 to February 25, 1955). The expedition was attended by four researchers from the institute, two museum staff, an artist and a cinematographer. The participants of the expedition had the task to study such phenomena of culture and life of the local peasantry: industrial and social life (O. F. Kuvanova); family and family life (O. M. Kravets); fishing and food (L. P. Shevchenko); housing and clothing (manager of the expedition G. Yu. Stelmakh); agriculture (I. V. Bondar). Museum staff (I. V. Bondar and R. P. Naumovich) collected exhibits representing the culture and life of the region to complete the museum collections.

We believe that the participants of this expedition partially realized the traditions of local research: first, they demonstrated an understanding of an integrated approach to the study of culture and life; secondly, aimed to get a more differentiated view of the peculiarities of socio-political processes that took place in different parts of the region; thirdly, they stayed in one settlement for a long time.

Among the works of the 1950s, D. Kosaryk's historical and ethnographic essay is notable. The scientist's work is devoted to the flooded village of Andrusha in Pereyaslav region during the construction of the Kaniv hydroelectric power station (Село 2016). The author lived in the village for a long time, observed the life of the local population, and attended weddings to record the rites (Село 2016: 16).

Beginning in the second half of the 1960s, in connection with the preparation of the fundamental

work "Ukrainians", the stationary method of field ethnography was less used by scientists (Глушко 2008: 45). The issue of areal study of cultures has arisen, and this area of research has also been a priority in many European countries. This nature of the survey became even more relevant with the beginning of the "Regional Historical and Ethnographic Atlas of Ukraine, Belarus and Moldova".

M. Glushko analyzed stationary research methods in detail. The scientist notes the advantages of the above method of research. First, living among the population for a long time, the ethnologist can enter into their trust; secondly, the scientist regularly observes the life of the population, its daily activities, capturing inconspicuous phenomena of traditional culture; third, by recording reliable information about a cultural phenomenon, the ethnologist avoids hasty conclusions (Глушко 2008: 59). The main disadvantage of stationary research, according to S. Glushko, is the relatively low "productivity" during research work (Глушко 2008: 56).

Thus, it should be noted that the methodology of local monographic research, which was used in the nineteenth century by social anthropologists and ethnologists to study "primitive societies", later became especially popular. In the 1920s and 1930s, researchers from different countries (the United States, China, Romania, Russia, Hungary, and Poland) used this technique independently to study modern society. A characteristic feature of such works was a combination of qualitative and quantitative research methods (interviews, observation, questionnaires, landscape analysis), versatility (complexity) of the research subject and its spatial limitations (street, village, city). In the direction of the "local monograph" in the 1920s – 1930s, the study of folk culture and life of Ukrainians developed. In a relatively short period of time, Ukrainian ethnologists V. Petrov, A. Onyschuk, N. Zaglada, L. Shulgina, V. Kravchenko, N. Dmytruk and others managed to develop a research methodology, to form the main tasks, which were embodied in numerous questionnaires. Using the method of stationary research, they were able to collect and organize ethnographic material. These recordings are an invaluable source for ethnologists. Attempts were also made to publish a comprehensive study of the village, but these plans were interrupted by the repression in the 1930s. In the postwar years, Ukrainian ethnographers continued to use the method of stationary research, but it has almost never

been used by scientists after the 1960s.

Archival sources

- ASFMP IASFE, F. 1-2, c. 364, sh. 1-4.
 ASFMP IASFE, F. 1-4, c. 219, sh. 1-42.
 ASFMP IASFE, F. 15-2, c. 68, sh. 1-24.
 ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 147, sh. 197.
 ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 148, sh. 68.
 ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 149, sh. 41.
 ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 157, sh. 97.
 ASFMP IASFE, F. 15-3, c. 157-b, sh. 27.
 ASFMP IASFE, F. 16, c. 4, sh. 183.
 ASFMP IASFE, F. 43, c. 174, sh. 31.

References

- Арсенич П. 1989. Етнографічна діяльність Антона Оніщука. In: Народна творчість та етнологія, № 4, с. 22-28. / Arsenych P. 1989. Etnohrafichna diialnist Antona Onishchuka. In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 4, s. 22-28.
- Борисенко В. К. 2002. Нарис з історії української етнографії 1920–1930-х років. Київ: Унісерв. / Borysenko V. K. 2002. Narys z istorii ukrainskoi etnohrafii 1920–1930-kh rokiv. Kyiv: Uniserv.
- Верняев И. И. 2005. Локальные монографические исследования деревни 1920–1930-х годов: цели, методики, результаты. In: Историческое регионоведение / Под ред. Ю. В. Кривошеева. Санкт-Петербург, с. 29-64. / Vernyaev I. I. 2005. Lokalnye monograficheskie issledovaniya derevni 1920–1930-h godov: celi, metodiki, rezultaty. In: Istoricheskoe regionovedenie / Pod red. Yu. V. Krivosheeva. Sankt-Peterburg, s. 29-64.
- Глушко М. С. 2008. Методика польового етнографічного дослідження. Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка. / Hlushko M. S. 2008. Metodyka pol'ovoho etnohrafichnoho doslidzhennia. Lviv: Vydavnychy tsestr LNU im. Ivana Franka.
- Горленко В. Ф. 1964. Нарис з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків. Київ: Наукова думка. / Horlenko V. F. 1964. Narys z istorii ukrainskoi etnohrafii ta rosiisko-ukrainskykh etnohrafichnykh zv'iazkiv. Kyiv: Naukova dumka.
- Горленко В., Кирчів Р. 2005. Історія української етнографії. Київ: Поліграф Консалтинг. / Horlenko V., Kyrchiv R. 2005. Istoriia ukrainskoi etnohrafii. Kyiv: Polihraf Konsaltingh.
- Жизнь 1898: Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерк по этнографии края / Под ред. В. Иванова. Т. 1. Харьков: Издание Харьковского Губернского Статистического Комитета. / Zhizn 1898: Zhizn i tvorchestvo krestyan Harkovskoj gubernii: Ocherk po etnografii kraia / Pod red. V. Ivanova. T. 1. Harkov, Izdaniye Harkovskogo Gubernskogo Statisticheskogo Komiteta.
- Заглада Н. 1930. Відділ монографічного дослідження села (село Старосілля). Київ: Міськліт. / Zahlada N. 1930. Viddil monohrafichnoho doslidzhennia sela (selo Starosillia). Kyiv: Misklit.
- Иванов В. 1898. Современная деревня Харьковской губернии. In: Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии: Очерк по этнографии края / Под ред. В. Иванова. Т. 1. Харьков: Издание Харьковского Губернского Статистического Комитета, с. I-XXXII. / Ivanov V. 1898. Sovremennaya derevnya Harkovskoj gubernii. In: Zhizn i tvorchestvo krestyan Harkovskoj gubernii: Ocherk po etnografii kraia / Pod red. V. Ivanova. T. 1. Harkov: Izdaniye Harkovskogo Gubernskogo Statisticheskogo Komiteta, s. I-XXXII.
- Кравченко В. 2009. Зібрання творів та матеріали з архівної спадщини / Василь Кравченко; упоряд. О. Рубан. Т. 2. Київ: ІМФЕ. / Kravchenko V. 2009. Zibrannia tvoriv ta materialy z arkhivnoi spadshchyny / Vasyl Kravchenko; uporiad. O. Ruban. T. 2. Kyiv: IMFE.
- Лобода А. 1925. Сучасний стан і чергові завдання української етнографії. In: Етнографічний вісник, кн. 1, с. 1-11. / Loboda A. 1925. Suchasnyi stan i chervovi zavdannia ukrainskoi etnohrafii. In: Etnohrafichnyi visnyk, kn. 1, s. 1-11.
- Матеріали до етнології. 1929. Т. 1: Побут селянської дитини: матеріали до монографії с. Старосілля / Ніна Заглада; ВУАН; Музей антропології та етнології ім. Ф. Вовка. Київ. / Materialy do etnolohii. 1929. T. 1: Pobut selianskoi dytyny: materialy do monohrafii s. Starosillia / Nina Zahlada; VUAN; Muzei antropolohii ta etnolohii im. F. Vovka. Kyiv.
- Олтяну А. 2012. Розвиток румунської етнології: історія та сучасність. In: Народна творчість та етнологія, № 2, с. 8-17. / Oltianu A. 2012. Rozvytok rumunskoi etnolohii: istoryia ta suchasnist. In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 2, s. 8-17.

Онищук А. 1928. Розвітки над народнім побутом (методичні зважання). In: Побут, ч. 2–3, с. 3-10. / Onishchuk A. 1928. Rozvitky nad narodnim pobutom (metodychni zvazhannia). In: Pobut, ch. 2–3, s. 3-10.

Онуфрійчук К. 2014. Міська проблематика в етнологічних дослідженнях кінця XVIII – початку XX століття: історіографія питання. In: Народна творчість та етнологія, № 1, с. 123-128. / Onufriichuk K. 2014. Miska problematyka v etnolohichnykh doslidzhenniakh kintsia XVIII–pochatku XX stolittia: istoryohrafiia pytannia. In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 1, s. 123-128.

Пастущин В. Ю. 2014. Дрочево Берестейського району на Поліссі (монографія) / [гол. ред. Г. Скрипник; вступ. ст. В. Борисенко]. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. / Pastushchyn V. Yu. 2014. Drochevo Beresteiskoho raionu na Polissi (monohrafiia) / [hol. red. H. Skrypnyk; vstup. st. V. Borysenko]. Kyiv: IMFE im. M. T. Rylskoho.

Петров В. 1925. Місце фольклору в краєзнавстві. In: Етнографічний вісник, кн. 1, с. 12-21. / Petrov V. 1925. Mistse folkloru v kraieznavstvi. In: Etnohrafichnyi visnyk, kn. 1, s. 12-21.

Рубр Блер 2012. Прагматизм і плюралізм як рушії розвитку великого міста. In: Народна творчість та етнологія, № 5, с. 46-59. / Rubr Bler 2012. Prahmatyzm i pliaralizm yak rushii rozvytku velykoho mista. In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 5, s. 46-59.

Рубан О. 2004. Зі спогадів Василя Кравченка (сторінки щоденника). In: Народна творчість та етнологія, № 1–2, с. 39-42. / Ruban O. 2004. Zi spohadiv Vasyliia Kravchenka (storinky shchodennyka). In: Narodna tvorchist ta etnolohiia, no. 1–2, s. 39-42.

Село. 2016: Село Андруші. Історико-етнографічний нарис / [за заг. ред. Г. Скрипник]. Київ: НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. / Selo. 2016: Selo Andrushi. Istoryko-etnohrafichnyi narys / [za zah. red. H. Skrypnyk]. Kyiv: NAN Ukrainy, IMFE im. M. T. Rylskoho.

Скрипник Г. А. 1989. Етнографічні музеї України. Становлення і розвиток. Київ: Наукова думка. / Skrypnyk H. A. 1989. Etnohrafichni muzei Ukrainy. Stanovlennia i rozvytok. Kyiv: Naukova dumka.

Скрипник Г. А. 2007. Життєпис та наукова біографія Василя Кравченка. In: Кравченко В. Зібрання творів. Т. 1. Етнографічна спадщина

В. Кравченка; заг. ред. Г. Скрипник; Національна академія наук України, Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України. Київ: ІМФЕ, с. 9-25. / Skrypnyk H. A. 2007. Zhyttiepys ta naukova biohrafiia V. Kravchenka. In: Kravchenko V. Zibrannia tvoriv. T. 1. Etnohrafichna spadshchyna V. Kravchenka; zah. red. H. Skrypnyk; Natsionalna akademiia nauk Ukrainy, Instytut mystetstvoznavstva, folklorystyky ta etnolohii im. M. T. Rylskoho NAN Ukrainy. Kyiv: IMFE. s. 9-25.

Скрипник Г. 1998. Українське етнографічне музеєзнавство 20–90-ті рр. XX ст. Київ. / Skrypnyk H. 1998. Ukrainiske etnohrafichne muzeieznavstvo 20–90-ti rr. XX st. Kyiv.

Феноменов М. Я. 1926. Задачи губернского общества изучения местного края в деле плановой организации краеведной работы (Из опыта работ общества изучения Московской губ.). In: Краеведение, № 2, с. 153-165. / Fenomenov M. Ya. 1926. Zadachi gubernskogo obshchestva izucheniya mestnogo kraia v dele planovoj organizacii kraevednoj raboty (Iz opyta rabot obshchestva izucheniya Moskovskoj губ.). In: Kraevedenie, no. 2, s. 153-165.

Фэй Сяотун 1989. Китайская деревня глазами этнографа: Пер. с кит. В. М. Крюкова. Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы. / Fej Syaotun 1989. Kitajskaya derevnya glazami etnografa: Per. s kit. V. M. Kryukova. Moskva: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.

Mykola Bekh (Kiev, Ucraina). Doctor în istorie, Centrul Etnologic Ucrainean, Institutul de Folclor și Etnologie „M. T. Rylsky”, Academia Națională de Științe a Ucrainei.

Николай Бех (Киев, Украина). Кандидат исторических наук, Украинский этнологический центр, Институт фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рильского, Национальная академия наук Украины.

Mykola Bekh (Kyiv, Ukraine). PhD in History, Ukrainian Ethnological Center Institute of Folklore and Ethnology “M. T. Rylsky”, National Academy of Sciences of Ukraine.

E-mail: mikolabech@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4186-1339

Nina IVANOVA,
Diana NICOGLO

PRACTICI DE NUTRIȚIE ȘI SĂNĂTATE PUBLICĂ: PERSPECTIVE PENTRU O CERCETARE INTERDISCIPLINARĂ

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.11>

Rezumat

Practici de nutriție și sănătate publică: perspective pentru o cercetare interdisciplinară

Este binecunoscut faptul că înrăutățirea situației economice duce la sărăcirea populației și la scăderea calității alimentelor, care la rândul lor afectează negativ sănătatea fizică și psihică a unei persoane. În acest sens, studiul problemei corespunderii alimentației tradiționale și obiceiurilor alimentare moderne normelor de alimentație sănătoasă pare a fi foarte relevant. Scopul studiului este de a determina locul și rolul alimentației tradiționale și obiceiurilor alimentare moderne în starea sănătății populației Republicii Moldova. Una dintre sarcinile principale este de a stabili în ce măsură se păstrează sistemul alimentar tradițional în diferitele comunități etnice din Republica Moldova. Esența abordării interdisciplinare este că, alături de abordările și metodele adoptate în etnologie, în cercetările viitoare se preconizează utilizarea unor elemente din domeniul medicinei, dietologiei, nutriției. De exemplu, lista sarcinilor include identificarea locului pe care îl ocupă noile produse și noile obiceiuri alimentare în alimentația zilnică a populației țării, precum și calculul cantității de calorii consumate de populație pentru le compara cu cele din normele de „alimentare sănătoasă”. Această cercetare va demonstra faptul că domeniul de studiu al etnologiei continuă să se extindă și oferă oportunități pentru noi cercetări interdisciplinare.

Cuvinte-cheie: sănătate, alimentația tradițională, etnologie, nutrițiology.

Rezumat

Практики питания и здоровье населения: перспективы междисциплинарного исследования

Общеизвестно, что ухудшение экономической ситуации приводит к обнищанию населения и к снижению качества продуктов питания, что в свою очередь отрицательно влияет на физическое и психическое здоровье человека. В этой связи исследование проблемы соответствия традиционного питания и современных пищевых привычек нормам здорового питания представляется весьма актуальным. Цель исследования состоит в изучении влияния соответствия традиционного питания и современных пищевых привычек на здоровье населения Республики Молдова. Суть междисциплинарного подхода состоит в том, что наряду с подходами и методами, принятыми в этнологии, в будущем исследовании планируется использовать и некоторые элементы из области медицины, диетологии, нутрициологии. Например, в список задач входит выявление роли и места новых продуктов и новых пищевых привычек в повседневной жизни населения страны, а также подсчет потребляемых населением калорий в сравнении с нормами «здорового питания». Данное изыскание призвано продемонстрировать тот факт, что предметное поле этнологии продолжает расширяться и

предоставляет возможности для новых междисциплинарных исследований.

Ключевые слова: здоровье, традиционная пища, этнология, нутрициология.

Summary

Nutrition practices and health: perspectives of an interdisciplinary research

It is well known that worsening of economic situation leads to pauperization of the population and deterioration in food quality, what in turn negatively affects the physical and mental health of people. In this regard, it is particularly relevant to study the problems of correlation between traditional nutrition together with the modern food practices and the standards of healthy nutrition. The aim of the study is to determine the role of traditional nutrition and modern food practices with regard to the health of the population of the Republic of Moldova. One of the main tasks is to define the scale of maintaining traditional nutrition by different ethnic communities of Moldova. The essence of the interdisciplinary approach is that, along with the approaches and methods customary for ethnology, it is planned to use some elements from the field of medicine, dietology and nutritiology in the future study. For example, the list of tasks includes identification of the new products and the new food practices in daily nutrition of the population, as well as calculation of calories consumed and their further comparison with the standards of healthy eating. This study will demonstrate the fact that the subject field of ethnology continues to expand and provides opportunities for new interdisciplinary research.

Key words: health, traditional nutrition, ethnology, nutritiology.

Argument. Dependența stării de sănătate de meniu și obiceiuri alimentare este o temă importantă și destul de populară, care primește o largă acoperire atât în sursele științifice, cât și în mass-media, rețelele de socializare, la nivel profesional și amator. Relevanța problemei a dus la o creștere semnificativă a cercetărilor științifice privind alimentația sănătoasă sub diverse aspecte: medical, sociologic, economic, etnologic etc. Raportul dintre nutriție și sănătatea publică este o problemă importantă cercetată de Organizația mondială a sănătății (OMS), care publică constant noi recomandări de sănătate, principii de siguranță alimentară și politici și strategii de nutriție. Principalele recomandări ale OMS privind alimentația sănătoasă sunt implementate în politica de sănătate a multor țări, inclusiv a Republicii Moldova.

În domeniul socio-umanitar, obiectele cercetării sunt sistemul rațional de nutriție, cultura nutriției, obiceiurile și practicile zilnice de nutriție, regimul alimentar, sistemele tradiționale de nutriție, impactul globalizării și fast-food-ului asupra practicilor nutriționale ale populației urbane etc. Conceptul de alimentație sănătoasă la nivelul populației țărilor și regiunilor a apărut nu cu mult timp în urmă, în legătură cu procesele de urbanizare și modernizare a producției de alimente. Urbanizarea a dus la separarea unei părți semnificative a populației mondiale de producția directă de alimente, în urma căreia s-a schimbat și comportamentul alimentar al oamenilor. Creșterea numărului total de produse alimentare și diversitatea acestora, creșterea siguranței alimentare, reducerea costurilor și creșterea accesibilității, ca urmare a dus la creșterea cazurilor de obezitate și a bolilor asociate (Sproesser, Ruby, Arbit 2019). Desigur, în acest caz vorbim de țări dezvoltate, deoarece toate cele de mai sus pot varia în funcție de regiune și de dezvoltarea economică a țării. Cu toate acestea, exact consecințele negative ale modernizării și urbanizării asupra sănătății populației au dus la problema trecerii de la sistemul alimentar tradițional la cel modern. Totodată, în sursele occidentale, în cadrul sistemului alimentar tradițional, se obișnuiește să se ia în considerare practicile stabilite înainte de al Doilea Război Mondial, respectiv înainte de apariția producției de alimente în masă (Trichopoulou 2012: 951).

Repere metodologice. Cercetătorii G. Sproesser, M. B. Ruby, N. Arbit au identificat un șir de diferențe între alimentația tradițională și cea modernă. Mâncarea tradițională include, în principal, fibre alimentare și cereale, nu este procesată, este preparată în mod tradițional din produse locale, iar cantitatea acestora este limitată. Mâncarea tradițională presupune mese regulate care au loc acasă cu familia, desertul este servit după felurile principale, mâncarea este o valoare, de aceea cantitatea ei este importantă. Alimentele moderne sunt bogate în zahăr, uleiuri și grăsimi, ultra-procesate industrial, preparate de terți și diversificate prin comerțul global. Procesul de consum include gustarea, are loc în afara casei și în singurătate, băuturile carbogazoase sunt consumate la mese, se irosește multă mâncare, iar calitatea acesteia este importantă (Sproesser, Ruby, Arbit 2019). Cercetătorii spanioli S. D. Mendes, C. G. Benito au realizat un studiu la scară largă despre alimentația sănătoasă în societatea modernă demonstrând instabilitatea conceptului de hrană sănătoasă, datorită dobândirii constante de noi cu-

noștințe, precum și idei, valori, percepții și interese care influențează modelele de alimentație sănătoasă (Méndez, Benito 2008: 27). În cele din urmă, autorii recunosc conceptul de nutriție adecvată ca un construct care este creat ca răspuns la schimbările sociale și pentru comoditatea diferitelor instituții (Méndez, Benito 2008: 45).

O problemă importantă căreia îi sunt dedicate o serie de studii este obiceiurile alimentare și preferințele alimentare: impactul reclamei la alimente nesănătoase și lipsa promovării alimentelor sănătoase, precum și organizarea dietei (Méndez, Benito 2008: 248); influența prescripțiilor sociale asupra comportamentului alimentar, răspândirea „împrumuturilor culturale” alimentare (Носкова 2014: 214-215), integrarea practicilor de nutriție și dezvoltarea unui model de nutriție universal pentru consumatorul mediu (Усова 2020: 152), motive pentru lipsa tradițiilor alimentației sănătoase în Rusia modernă (Зарубина 2015: 82), dieta și alegerile alimentare (Ивченкова 2010: 9), vegetarianismul (Капусткина 2012: 178).

În Republica Moldova nutriția tradițională a fost studiată ca un obiect etnologic (Никогло 2004; Luchianet, Iarovi 2001; Iarovi 2009; Grădinaru 2012; Grădinaru 2022; Сорочяну 2020). Cu toate acestea, relația dintre practicile nutriționale tradiționale ale unui anumit popor și nivelul de sănătate al reprezentanților săi sunt încă puțin studiate. Sursele disponibile indică importanța deosebită a contextului social al problemei studiate, trăsăturile dezvoltării socio-economice a regiunii, care determină gradul de corelare dintre populația urbană și cea rurală și, în consecință, calitatea și siguranța produselor, obiceiurile alimentare, factorii culturali, disponibilitatea și diversitatea produselor și meniurilor etc. Pentru Republica Moldova, studiul acestor probleme este la început de cale.

În prezent, în Republica Moldova este o situație economică dificilă, cauzată de criza mondială. Această situație duce la sărăcirea populației, lipsuri alimentare, deteriorarea calității produselor și afectează negativ sănătatea oamenilor și climatul psihologic din societate. În acest sens, există o cerere publică și științifică pentru un studiu interdisciplinar privind problema corespunderii alimentației tradiționale și a obiceiurilor alimentare normelor nutriției sănătoase. Recomandările elaborate în cursul cercetării vor permite implicarea specialiștilor din diverse domenii ale științei, instituțiilor statului și a organizațiilor publice corespunzătoare în dezvoltarea unor programe de promovare a alimentației

sănătoase în rândul populației țării, ținând cont de practicile alimentației tradiționale.

Cercetarea preconizată are menirea de a soluționa un șir de probleme științifice și sociale. În mod prioritar diseminarea informației etnografice inedite despre alimentația tradițională a diferitelor comunități etnice ale Republicii Moldova va contribui la cunoașterea mai bună a culturilor tradiționale specifice etniilor conlocuitoare și la consolidarea coeziunii sociale. Pe de altă parte, această situație stimulează renașterea elementelor sistemului alimentar tradițional. De exemplu, în situații de criză cetățenii trec la autosuficiență primitivă în alimentație și introduc în alimentația lor obiceiuri alimentare tradiționale, care nu necesită costuri materiale mari.

Însumând cele expuse, cercetarea problemei corespondenței alimentației tradiționale și a obiceiurilor alimentare moderne cu normele de alimentație sănătoasă prezintă relevanța științifică și socială. Ne propunem pe parcursul cercetărilor preconizate să investigăm locul și rolul alimentației tradiționale și obiceiurilor alimentare moderne asupra sănătății populației Republicii Moldova.

Implementarea acestui obiectiv presupune realizează următoarelor acțiuni concrete:

1. Ecaluarea păstrării sistemului alimentar tradițional în comunitățile etnice din Republica Moldova.

2. Estimarea ponderii a noilor produse și noile obiceiuri alimentare în alimentația zilnică a populației țării.

3. Determinarea gradului de influență a culturii urbane și a culturii alimentare din perioada sovietică asupra tradițiilor alimentare ale populației țării.

4. Estimarea cantității de calorii consumate de populație și a le compara cu cele din normele de „alimentare sănătoasă”.

Pentru atingerea obiectivelor, vom realiza un sondaj printre reprezentanții a trei etnii (români/moldoveni, ucraineni și găgăuzi) în diferite perioade ale anului (primăvară, vară, iarnă și toamnă) pentru a identifica particularitățile alimentației sezoniere. Astfel, sondajul se va desfășura în fiecare familie în 4 etape, adică, în conformitate cu ciclurile sezoniere anuale.

Demersul nostru științific are un caracter interdisciplinar, deoarece combină metodele etnologiei, nutriției și medicinei: metoda analizei sistemice, metoda structural-tipologica, metoda comparativă, metodele istoriei comparative. Cercetarea de teren presupune utilizarea metodelor de chestionare, in-

terviuri individuale și de grup, conversații.

Sondajul presupune desfășurarea în diferite comunități etnice ale Republicii Moldova: printre români/moldoveni, ucraineni, găgăuzi, bulgari. Pentru realizarea unui studiu reprezentativ este necesară cooptarea unui specialist nutriționist în calitate de consultant, în a cărui sarcină va fi calculul kaloriilor consumate și certificarea conformității acestora cu standardele stabilite. Datele statistice (pentru localitățile chestionate și eventual pentru fiecare comunitate etnică) privind morbiditatea și mortalitatea cauzate de malnutriție sunt necesare pentru stabilirea corelației dintre practicile alimentare și sănătatea comunităților.

Efectuarea cercetării are un potențial teoretic și practic multidimensional. În primul rând, datorită ei se va introduce în circulația științifică materialul original de teren despre alimentația tradițională și modernă. În plus, va fi dezvăluită conformitatea sistemului alimentar tradițional și a obiceiurilor alimentare moderne cu normele generale recunoscute de alimentație sănătoasă. Din punct de vedere tehnologic, rezultatele studiului pot servi drept recomandări dezvoltatorilor, producătorilor și agenților din domeniul alimentației publice. Din punctul de vedere socio-economic, rezultatele obținute vor servi agenților economici din domeniul industriilor alimentare și al turismului, în dezvoltarea producției și serviciilor. Potențialul adaptării sistemelor alimentare tradiționale ale populației din regiune poate fi folosit cu succes în alimentația publică (cafenele, restaurante, cantine etc.), pe de o parte, și pentru promovarea practicilor de alimentație sănătoasă, pe de altă parte. Datele obținute pot fi utilizate în industria alimentară precum turismul rural. Popularizarea tradițiilor alimentare ale diferitelor grupuri etnice care trăiesc în Republica Moldova va contribui la creșterea gradului de conștientizare a culturii altor comunități etnice, a toleranței interculturale și a integrării sociale. Rezultatele analizei comparative a culturii alimentare în mediul urban și rural va contribui la creșterea nivelului de conștientizare a populației țării despre alimentație sănătoasă și va servi drept recomandare pentru dezvoltarea politicilor de sănătate publică.

Evaluând rolul alimentației tradiționale pentru sănătatea populației este important de stabilit în ce măsură în comunitățile etnice din țară se păstrează sistemul alimentar tradițional și ce loc ocupă acesta în alimentația modernă. La fel este necesar de definit ce loc ocupă noile produse, mâncărurile și obiceiurile în alimentația zilnică a populației țării și

de determinat gradul de influență a culturii urbane și practicile alimentare din perioada sovietică asupra tradițiilor nutriționale ale populației. Calcularea caloriilor consumate și compararea acestor cifre cu normele general recunoscute pentru alimentația sănătoasă dă posibilitatea de a caracteriza cultura alimentară în general și măsura, în care alimentația modernă, obiceiurile, corespund normelor de alimentație sănătoasă. Informația și datele statistice privind morbiditatea și mortalitatea din cauza malnutriției poate servi evidența avantajelor sau dezavantajelor practicilor alimentare a populației din țară.

Concluzii. Rezultatele acestui studiu sunt de interes pentru specialiști atât din domeniul etnologiei, cât și din domeniul medicinei, și ne vor permite, de asemenea, să dezvoltăm o serie de recomandări, care vizează promovarea unei alimentații sănătoase. Problema privind practicile de nutriție și sănătatea populației are un caracter global, iar în cazul Republicii Moldova există un șir de nuanțe de ordin local, determinate la rândul lor de tradițiile și percepțiile existente în cadrul comunităților etnice. Noutatea demersului nostru științific constă în abordările interdisciplinare, prioritate fiind cercetările etnologice și culturologice, fortificate cu informații relevante din domeniile conexe: medicina, nutriționologia, economia și sociologia.

Referințe bibliografice / References

- Food and health in Europe: a new basis for action. 2004. WHO regional publications. European series. No. 96.
- Grădinaru N. 2012. Alimentația tradițională ca metodă de profilaxie și tratament. În: *Revista de Etnologie și Culturologie*, vol. 11–12, p. 109-113.
- Grădinaru N. 2022. Alimentația tradițională ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural. În: *Revista de etnologie și culturologie*. Vol. XXXI, p. 116-123.
- Iarovoi V. 2009. Sistemul alimentar – mijloc de păstrare a culturii tradiționale. În: *Păstrarea patrimoniului cultural în țările europene*. Chișinău: S. n., p. 227-229.
- Luchianet O., Iarovoi V. 2001. Din istoria cercetării alimentației tradiționale a moldovenilor (prima jumătate a sec. XX). În: *Revista de Etnologie și Culturologie*, nr. 1, p. 50-58.
- Méndez Cecilia Díaz, Benito Cristóbal Gómez. 2008. The evolution of institutional recommendations on health and food. În: *Food, consumption and health, Social Studies Collection*. No. 24, p. 23-50.
- Sproesser G., Ruby M. B., Arbit N. et al. 2019. Understanding traditional and modern eating: the TEP10 framework. În: *BMC Public Health* 19, 1606. <https://doi.org/10.1186/s12889-019-7844-4> (vizitat 09.10.22).
- Trichopoulou A. 2012. Diversity v. globalization: Traditional foods at the epicentre. În: *Public Health Nutrition*, 15(6), p. 951-954.
- Зарубина Н. Н. 2015. Представления о «Нормативном теле» как детерминанты изменений в практиках питания россиян. În: *Историческая психология и социология истории*, № 1, с. 75-91. / Zarubina N. N. 2015. Predstavleniia o «Normativnom tele» kak determinanty izmenenij v praktikakh pitaniia rossiiian. In: *Istoricheskaia psikhologiya i sociologiya istorii*, no. 1, s. 75-91.
- Зарубина Н. Н. 2014. Трансформации практик питания в современной России: детерминанты. În: *Вестник МГИМО*, № 6 (39), с. 199-208. / Zarubina N. N. 2014. Transformacii praktik pitaniia v sovremennoj Rossii: determinanty. In: *Vestnik MGIMO*, no. 6 (39), s. 199-208.
- Ивченкова М. С. 2010. Противоречия в культуре питания россиян в контексте здорового образа жизни (по результатам социологического исследования). În: *Изв. Саратов. ун-та Нов. сер. Сер. Социология. Политология*, № 4, с. 8-11. / Ivchenkova M. S. 2010. Protivorechiia v kul'ture pitaniia rossiiian v kontekste zdorovogo obraza zhizni (po rezul'tatam sociologicheskogo issledovaniia). In: *Izv. Sarat. un-ta Nov. ser. Ser. Sociologiya. Politologiya*, no. 4, s. 8-11.
- Капусткина Е. В. 2012. Социальные практики здорового питания. În: *Здоровье – основа человеческого потенциала: проблемы и пути их решения*, № 1, с. 177-179. / Kapustkina E. V. 2012. Social'nye praktiki zdorovogo pitaniia. In: *Zdorov'e – osnova chelovecheskogo potenciala: problemy i puti ikh resheniia*, no. 1, s. 177-179.
- Никогло Д. 2004. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Типография Елена. / Nikoglo D. 2004. Sistema pitaniia gagauzov v XIX – nachale XX veka. Kishinev: Tipografia Elena.
- Носкова А. В. 2014. Питание: методологические подходы к исследованию и повседневные практики. În: *Вестник МГИМО-Университета*, 6(39), с. 209-218. / Noskova A. V. 2014. Pitanie: metodologicheskie podkhody k issledovaniuu i povsednevnye praktiki. *Vestnik MGIMO-Universiteta*, 6(39), s. 209-218.
- Сорочяну Е. 2020. Хлеб в народной культуре

гагаузов: этнолингвистическое исследование. Кишинэу: Lexon-prim. / Sorochianu E. 2020. Khleb v narodnoj kul'ture gagauzov: etnolingvisticheskoe issledovanie. Kishineu: Lexon-prim.

Nina Ivanova (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Нина Иванова (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Nina Ivanova (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ivanova_nina@mail.ru

ORCID: 0000-0003-3623-5242

Diana Nicoglo (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Диана Никогло (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Diana Nikoglo (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: nikoglo2004@mail.ru

ORCID: 0000-0002-0248-8703

Myroslav BORYSENKO

MASS URBAN FESTIVALS IN UKRAINE (1950s to 1980s). RITUALS, LOCI AND ACTORS<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.12>**Rezumat****Sărbătorile în masă în orașele din Ucraina (anii 1950–1980). Ritualuri, locații și actori**

Dacă subiectul ritualismului urban sovietic ca parte centrală a proiectului ideologic în istoriografie este reprezentat de multe lucrări științifice, atunci cultura rituală a locuitorilor orașelor ucrainene din perioada sovietică din anii 1950–1980 este încă puțin studiată. Acest articol, bazat pe analiza literaturii de cercetare, introducerea în circuitul științific și interpretarea surselor de arhivă, materialele de presă și mărturiile respondenților, examinează eforturile autorităților menite să creeze o atmosferă festivă pe străzile orașelor ucrainene. Autorul își propune să privească sărbătorile populare prin prisma abordării antropologice, evidențiind principalele ritualuri, locații, personaje. Pentru atingerea scopurilor studiului au fost utilizate metode științifice de interpretare analitică a surselor, analiză istorică comparativă, reconstrucție istorică și studii de caz. Concluziile subliniază existența în perioada studiată a unei atitudini contradictorii față de participarea la ritualurile sovietice ale cetățenilor, deoarece în același timp au înțeles caracterul coercitiv al sărbătorilor, dar au primit și unele oportunități de recreere în condițiile vieții cotidiene de rutină ale erei sovietice.

Cuvinte-cheie: sărbători sovietice, istoria Ucrainei, obiceiuri, cultura urbană, rituri, istoria URSS.

Резюме**Массовые городские праздники в Украине 1950–1980). Ритуалы, локусы, акторы**

Если тематика советской городской ритуалистики как центральной части идеологического проекта в историографии представлена во многих научных работах, то собственно обрядовая культура жителей украинских городов советского периода 1950–1980-х гг. все еще изучена недостаточно. В данной статье на основе анализа исследовательской литературы, введения в научный оборот и интерпретации архивных источников, а также материалов прессы и свидетельств респондентов рассматриваются усилия власти, направленные на создание праздничной атмосферы на улицах украинского города. Автор предлагает посмотреть на гражданские праздники сквозь призму антропологического подхода, выделяя основные ритуалы, локусы, действующих лиц. Для реализации поставленных задач использованы научные методы аналитической интерпретации источников, сравнительно-исторического анализа, исторической реконструкции и кейс-исследований. В выводах подчеркнута существование в исследуемый период противоречивого отношения к участию в советских ритуалах граждан, поскольку те понимали принудительность характера празднований, но и одновременно получали некоторые возможности отдыха в условиях рутинной повседневности советского времени.

Ключевые слова: советские праздники, история

Украины, обряды, городская культура, ритуалы, история СССР.

Summary**Mass urban festivals in Ukraine (1950s to 1980s). Rituals, loci and actors**

If the subject of Soviet urban ritualistic as the central part of the ideological project in historiography is represented by many scientific works, then the ritual culture of the inhabitants of Ukrainian cities of the Soviet period of the 1950–1980s is still insufficiently studied. This article, based on the analysis of research literature, the introduction into scientific circulation and interpretation of archival sources, as well as press materials and testimonies of respondents, examines the efforts of the authorities aimed at creating a festive atmosphere on the streets of the Ukrainian city. The author proposes to look at the civil holidays through the prism of the anthropological approach, highlighting the main rituals, loci, and characters. To achieve the objectives of the research, scientific methods of analytical interpretation of sources, comparative historical analysis, historical reconstruction and case studies were used. The conclusions emphasize the existence in the specified period of a contradictory attitude towards citizens' participation in Soviet rituals, since they simultaneously understood the coercive nature of the celebrations, but also received some opportunities for recreation in the conditions of routine everyday life of the Soviet era.

Key words: Soviet holidays, history of Ukraine, ceremonies, urban culture, rituals, history of the USSR.

The purpose of the article is to analyze the nature, scenarios, methods of organization and composition of participants of Soviet holiday events that took place in the cities of Ukraine in the 1950s–1980s through the prism of an anthropological approach. In order to study the transformations of the locative-action aspects of mass city celebrations in the specified chronological period, the author made some retrospective comparisons with the phenomena that arose during the period of formation and the establishment of Soviet ritualism (20s–40s of the XX century).

Achieving the stated goal requires solving the following scientific tasks: consideration of historiography, characteristics of the source base, study on this factual basis of locations, forms and course of mass Soviet holidays in Ukrainian cities in the 1950s–1980s, scientific generalization and outline of prospects for further researches on the topic. The article is written using methods of analytical inter-

pretation of sources, comparative-historical analysis, historical reconstruction and case studies.

The research is based on the interpretation of archival sources introduced into scientific circulation. The main array of data is contained in the files of the former archive of the Central Committee of the Communist Party of Ukraine, which are now stored in the Central State Archives of Public Organizations of Ukraine (further – CSAPO of Ukraine). Since the top leadership of the country was extremely careful about holding celebrations, the analyzed documents reflect plans for holding demonstrations, as well as reports from local branches of the party. Valuable facts about the features of Soviet holidays in different cities of Ukraine can also be found in the funds of the Central State Archives of Supreme Authorities and Governments of Ukraine (further – CSASAG of Ukraine). The work also used press reports that described the celebration process in sufficient detail. In particular, the corresponding content of the newspaper “Evening Kyiv” of that time was characterized. It should be noted that in recent years, based on the author’s questionnaire, 100 interviews were recorded on this topic, which are stored in the archive of the Department of Ethnology and Local Lore of Taras Shevchenko Kyiv National University. The informational potential of these ethnographic sources is quite significant and will be considered in detail by the author in a separate publication. The testimonies of respondents included in this article are given to additionally outline some trends of Soviet city celebrations from the standpoint of direct participants of these mass events.

Although the general features of Soviet mass celebrations are quite widely reflected in historiography, the specifics of such actions in Ukrainian cities during the 1950s and 1980s have not been studied enough, which updates the need for a special paper. Let’s outline the basic scientific works on the topic. First of all, one should mention Malte Rolf’s monograph *Soviet Mass Festivals*, which is probably the most frequently cited work on this issue. This is one of the first investigations to examine the genesis of festive ritualism in the USSR (Рольф 2009). The author first identified the syncretism of Soviet rites, their connection with the folk fair culture, state imperial ceremonies and the early XX-century festive culture. A similar conclusion is reached by the Russian researcher V. Glebkin, who also connects Soviet rituals with ecclesiastical or folk tradition (Глебкин 1998). In general, many

other modern authors (Курочкін 2021; Киридон 2017; Тарапон 2016) also emphasize that the latest holidays in the XX century have replaced banned religious rituals. However, treating Soviet ritualism as a form of political religion in modern science is questionable. In particular, it is worth mentioning the article by Eric van Ree, who accentuates that it was public and mass rituals that distinguished the Stalinist culture from a religious system (Van Ree 2016). One should agree with the author that the existence of rituals similar to religious ones does not automatically mean the existence of a new religion.

Practices of ritual dialogue between the authorities and the people in the last years of the Stalinist regime were studied by S. Yekelchuk (Єкельчук 2018). Generally, scholars see in the ritual culture of Stalinism a way of communication between the power and the population. For example, C. Lane believes that for all the variety of Soviet holidays (many of which were simply modified traditional festivals), they all share common values (Lane 1984: 208). The author sees this common sense in strengthening the legitimacy of both the Soviet political and social system, and the place of the elite in this system. A similar sentence can be also found in O. Barysheva’s PhD thesis, who studies Soviet festive rituals as a channel for transmitting key messages aimed at broad sections of population in order to further consolidate them (Барышева 2020). In particular, V. Somov points out the ideological influence on the young generation as the key to the formation of the so-called “Soviet man” (Сомов 2015).

In the historiography of the 1980s and 1990s, there was a rather original attempt to link the newest festivals to the human agrarian calendar, as these newest festivals often coincide in time with ancient traditional holidays (Rihtman-Augustin 1990: 104).

If the formation of Soviet rituals in the 1920s and 1930s has been studied thoroughly, there are very few works dedicated to the late Soviet era. O. Penkova’s thesis are one of the earliest studies of Soviet rituals in modern Ukrainian historiography (Пенькова 2006). The author has been collecting material for a long time, having in her work several dozen interesting ethnographic records, which reveal people’s attitudes to the holidays of that time. An article by C. Kelly and S. Sirotinina (Келли, Сиротинина 2008) also embraces considerable ethnographic material.

Ukrainian historians used to consider mainly

the formation of the Soviet calendar as a tool in fighting against the population's religiosity, while my task is instead considering Soviet holidays in the context of the culture itself and determining their function and significance for the very urban residents.

Revolutionary festivals of the modern time have much in common with modern ceremonies and influenced the entire ceremonial urban culture of the XX century and their echoes can be found in many state holidays in modernity. For the first time, we observe a purposeful man-made creation of a special hierarchical space intended for holding festive ceremonies and combining civil, military, and spiritual (ideological) power, which acts as a joint representative of the national state, as well as visualizing symbols of this state and their exploitation during holidays, and forming a whole layer of a new musical-singing culture, based on popular folkloric motifs. It was this type of new state (secular) holiday that was formed in the XIX century. On such a day, amnesty decrees were issued, the best citizens were awarded, distinguished figures of the state appeared on honorary rostra, symbolizing thus unity with people. Festive ceremonies according to the same scenario took place in republican capitals and on their periphery, while the decoration (i.e., demonstrations, parades, illuminations) of a state holiday was based on secular art and deprived of religious accents (Жигульский 1985: 145).

The authorities tried to create the most large-scale picture of the celebration, since the involvement of the giant masses of people in festive ceremonies was to show sincere mass support for the regime among the population. At the same time, the involvement of a huge number of people required from the organizers of a holiday an incredible effort to ensure that the festive action took place precisely as planned. According to the famous Ukrainian ethnologist O. Kurochkin, all measures were thoroughly prepared and planned and the scenarios approved by the party authorities that ruled out any initiative (Курочкін 2021: 72).

On the eve of any celebration, the party authorities prepared a *sermon's* text, which corresponded to current political tasks and was verified and checked dozens of times. Upon making the text conforming to the utmost, it was printed in a party typography with a large press-run and sent throughout the republic (CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 70, d. 2206, f. 3). Afterwards, a few days before the ritual date, *solemn services* were held. On

military ships, in factories, schools, and institutions throughout the country, absolutely identical readings of the same text took place. The agitators specially trained by district and regional committees were sent to all institutions, where they had to read the text related to celebrations of May 1 or November 7. For example, in 1952, during the celebration of the October coup's anniversary, party bodies had to assign 2,778 trained agitators that were obliged to read this *sacred* text in a solemn atmosphere (CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 2756, f. 162). No own interpretation of the text was welcomed, a lecturer could only provide answers to the listeners' questions and, that only within the written text.

Simultaneously with official ceremonies, rituals were held that supported the initiative of broad masses and attracted many people as participants or spectators. In contrast to the bureaucratic procedures that took place in special buildings, the festivals spilled along the streets, parks and public gardens. Quite often, unofficial measures turned into urban carnivals, which are a customary attribute of urban leisure. Disguises and masquerade define a festive action in many countries and cultures. In Soviet mass culture, the theatrical elements were very important. The largest carnival surge was recorded during the 1927 celebration of the October coup's 10th anniversary in Kyiv.

At that time, there was a reproduction of revolutionary events with the imitation of horse attack and shooting in downtown. Together with the reconstruction of hostilities, which were still fresh in the memory of many Kyivans, there was also a costume parade, in which all the *evildoers* and *forces of evil* (*bourgeois, priests, policemen, imperialists, etc.*) were involved, which had to make Soviet average people simultaneously afraid and laugh.

In the post-war period, burlesque elements disappeared out of festive demonstrations and theatrical events occurred only during the 1967 great celebration of the October coup's 50th anniversary. However, mass celebrations with disguises and theatrical actions did not disappear, but shifted in space and time. In the 1960s, various entertaining, theatrical events that took place outdoors in the summer became popular. It was the summer when most of the corporate and citywide holidays held on the banks of rivers, lakes, in parks and public gardens took place. It was during the celebration of festival holidays (Aviation Day, Navy Day, etc.), which took place mainly on the banks of reservoirs, or somewhere in parks and public gardens, there

were quite many elements of carnival and laughing culture. For example, during the celebration of the Navy Day in Kyiv in 1959, there were a lot of amusing attractions on the banks of the Dnipro River, namely gymnastics on the rings, synchronized swimming, comic diving into water, carnival, concert and even salute (CSASAG of Ukraine, F. 1, inv. 31, d. 1222, f. 89).

Most of these actions which were attempted to be introduced in the lives of the USSR people at that time look ridiculous and naive nowadays as well. Fair events required applying certain symbols that the Soviet propaganda had selected and formed in previous years. Most of these symbols had political origin and were sacred for power and therefore using them in the farcical actions was inadmissible. Satirical images of the *military communism* era have long lost their relevance for a post-war generation. Thus, a certain symbolic vacuum was formed, which in the 1960s characters from popular culture began to fill out. In the mid-1960s, the political component of a holiday gradually departed into the background, but its entertainment component became more important (Келли, Сиротинина 2008: 270). It was at this time that Soviet holidays covered a much larger audience than in the 1930s and thus given the further differentiation of festive culture (Рольф 2009: 346). Festivals grew in number, and more people were attracted to celebrate. Even the Soviet guards of cultural changes were to admit that more and more *red-letter days* were related not to any political events, but with: *the nature of workers' activities and create the calendar of a city's life* (Орлов 1981: 52). The new festive calendar often rotated around events that contributed to the formation of local identity and had a citywide or corporate character. Respondents often mention that during this period in their towns there appeared holidays, which were especially respected by townspeople. In Donetsk, where many miners lived, the Miner's Day was widely celebrated, while the Navy Day – in Odesa and other port cities.

New urban holidays grew in popularity among townsfolk. One can describe how these holidays occurred. During the opening of a reservoir in Maryinka (Donetsk Region), an interesting performance was held. The first part of the festival was filled with ritual Soviet actions – proclaiming speeches, writing telegrams to leaders of the party and government, greetings and delivery of awards and diplomas, while the second one has turned into a real theatre of absurd: *From boats and motor-launches*

approaching the dam come The Watery (suited as Neptune), Mermaid-Princess (in an elegant suit with kokoshnik), field and water mermaids, as well as girls in national Ukrainian costumes with willow branches and flowers... The Mermaid-Princess in a verse form congratulates collective farmers and wants them to achieve high yields and to get rid of drought forever. In the hands of the Watery, there is a symbolic key from the "Maryinka Sea", which he hands to its owners. Kupala songs are resounded, wreaths are thrown into the water, and multicoloured balloons and rockets fly into the sky (CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 70, d. 2553, f. 51-52).

A similar history with the celebration of the Ivana-Kupala Feast was described by Yu. Kahanov as well. Soviet cultural workers have mingled girls-mermaids with Komsomol members, mixed the Kupala tree, which is a pagan symbol of festival calendar holidays, with a red flag, participants of the celebration simultaneously sang the *Song about Shchors* and Kupaylo Songs. Soviet culture managers could use in one rite the traditional ancient pre-Christian symbols (viburnum, willow branch, periwinkle, embroidered towel) along with a red flag, red star, Grandpa Frost and Snow Maiden (Карапов 2019: 318).

As noted by L. Lebedeva, in the first years of Soviet power, there was no family and household component in new holidays; they were positioned as public events (Лебедева 2015: 1785). Consequently, the circle of participants could not be great either, as to involve a large number of people in these celebrations was difficult. In the 1920s, many workers worked in private enterprises, their dependence on the party apparatus was minimal, and participation in such events could really be voluntary. And the percentage of proletariat among the urban population was not so great. For most townspeople, numerous street actions, which often occurred in the same scenario, were foreign and caused just an ordinary interest or even irritation. The Ukrainian scholar S. Yefremov, who had not any sentiments to Bolshevik experiments repeatedly emphasized in his diaries the formal character of celebrations in the 1920s: *Yesterday's demonstrations were reportedly pale, sluggish and manifested nothing but fatigue* (Єфремов 1997: 689).

In the 1950s, the authorities could use a lot of means to mobilize the maximum number of participants. Engaging in a festive procession was the manifestation of loyalty, as the duty to celebrate

directly originates from belonging to a group and recognition as both the idea of holiday and the form of celebration (Жигульский 1985: 103). It was at this time that the party elite formed the basic concept of holidays whose basis was mass character. Since 1951, columns of demonstrators had begun to form on a territorial basis. Each urban district received a task of collecting approximately the same number of participants. Sometimes residents of distant areas, especially in such large cities as Kyiv, might not participate in a demonstration at all. In the 1950s, the authorities managed to reach the peak of mass participation of all layers of urban population in demonstrations. According to official reports, there were about 400 thousand people participating in a festive procession in the capital of the Ukrainian SSR in the mid-1950s. There were also about 100–200 thousand participants in regional centers. Such a huge number of demonstrators was achieved at the expense of *mobilization* of schoolchildren and students. In the 1950s, a column of demonstrators was headed by children who could be gathered and involved in celebrations in an organized way through the school network. Sometimes instead of children, a column could be led by *physical educators* – athletes who were united in sports societies and sections.

However, at the turn of the 1960s and 1970s, the situation changed. The number of participants continued to grow, but their composition became a bit different. If to analyze the plan of events, it becomes noticeable that workers had long been no majority in these events. Most among the demonstrators were employees and students. It was these categories of the urban population that were best subjected to various forms of compulsion. The structure of the festive column has changed as well. In the latter part of the 1960s, honored figures began to appear at the head of the column. In 1970, during the celebration of Lenin's jubilee, the column was headed by winners of socialist competition, veterans, leaders of Communist party and Komsomol committees, shock workers, etc. These were people considered by the authorities as loyal as possible to the regime. Instead, children and youth were placed to the rear of the festive demonstration (Жигульский 1985: 105). Such an order of passage of the column was kept until the end of the USSR.

The entire scheme of participants' location and the order of procession were determined in relation to the main point of a holiday – the rostrum. If in the mediaeval era, the crowd came to look at a monarch

as a miracle, then in the latest time, on the contrary, the people walked to the authorities to give party bosses a chance to look at them and be inspired by popular support. People walking in festive columns carried slogans that had been approved by those standing on the rostrum. Townsfolk carried their portraits, and even brought symbolic gifts to their bosses. The demonstration's destination became the tribune, because in the spatial transcription, it was the tribune that completed the movement from the periphery to the center. S. Yekelchyk wrote that propagandists have turned most of the important events into a thanksgiving ritual (Єкельчик 2018: 57).

Participants of a demonstration went to celebrate not empty-handed. They carried peculiar symbolic gifts related to a holiday, which were a mandatory attribute of a festive ritual. The nature of gifts was determined by the political situation. Most often, townspeople reported to a rostrum in fulfilling and over fulfilling orders and decrees of the party top. They carried product models or even their symbolic images. For example, in 1951, children had to carry model of planes, ships, radio receivers past the tribune, thus reporting on their achievements. Interestingly, young men who were engaged in circles of young naturalists carried living rabbits and pigeons to the rostrum. The children had to release the pigeons right in front of the podium where the leadership stood (CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 2326, f. 162).

The biggest problem faced by party leaders was to maintain a balance between a holiday and an organized procession. In case of loss of control and insufficient planning, the demonstration simply could turn into a sluggish walk, a saunter, as it happened when conducting a May Day demonstration in Kyiv in 1945 (Єкельчик 2018: 61). Although Bolsheviks all the time emphasized the mass character and spontaneity of civil rituals in the USSR, in reality, from the first days of dissemination of Soviet holidays, ideologists of the new regime (A. Lunacharsky) had argued that the self-organization of masses, without guidance, always turns into a crowd that wanders aimlessly (Шумихина, Попова 2012: 207).

To make the columns of demonstrators look like an unconstrained festive procession, the authorities determined the entire composition and appearance of its participants. Children were required to wear festive clothes and carry flowers. Brass bands were also to march in the column, among which there were *accordionists and organizers of massive entertaining events* (CSAPO of Ukraine,

F. 1, inv. 30, d. 3248, f. 114). The latter term meant cultural workers who had to excite the column of demonstrators with shouts, jokes and singing. Already as early as in the 1960s, many respondents indicated that participating in a demonstration was a duty, yet it simultaneously caused them joyful emotions. A female respondent born in 1947 mentioned the coercion to celebrate: *There were given orders in factories or enterprises. A Komsomol organizer could be told that he had 20 people at the enterprise, while he brought only 5 of them. Then there could be problems. However, everyone went with pleasure and joy* (II). Interestingly, the respondents themselves did not deny the fact of coercion to participate in a holiday: *There were moments when the authorities came to a workshop or a brigade and said: If you don't attend a demonstration, we'll withdraw the award. This happened too. Everything could happen. But mostly it was fun, it was interesting, music was playing, an orchestra was playing* (I).

M. Rolf claimed that the compulsory nature of celebration and an opportunity for informal private communication led to an emotional split personality (Рольф 2009: 347). However, nowadays we do not have such data that could show us this crisis. On the contrary, the Soviet ritual culture contributed to the weakening of this contradiction, it was able to reconcile this internal conflict, but again, not without the participation of the state.

Girls and boys surrounded the accordionist Dmytro Zarudnyi in a close circle. Applauded by attendees, a young man performs chastivky (doggerels), humorous songs. Next to him, pupils of the river college sing "Moscow Nights". Dozens of voices catch up the familiar tune (Дерезе 1962). This is the way the press of that time described the celebration of folk festivals, which were often mentioned by respondents as well. In the post-Soviet reflection of a recent historical past, alongside pictures of poverty and scarcity, one can often see a smiling image of a Soviet man during the celebration of some next red-letter day. The image of eternal holiday, with which the Soviet chronotope was filled, created a stereotype of permanent joy, gaiety, zeal and high spirits, which became quite enduring in post-Soviet Ukraine. Of course, festive atmosphere is an important holiday attribute and exists in any culture, but only in the Soviet daily life, the expression of joy and merriment was a matter of state importance. The authorities could not leave even the festive mood of their citizens unmonitored.

Ethnologists find it difficult to structure such a form of celebration as a stroll, as it is a fairly new element of leisure practices which have gained popularity in the XX century. In the 1950s–1960s, central party bodies planned *folk walking* of townspeople as a military operation – thoroughly and scrupulously. In urban centers, at a short distance from each other there were located the most powerful means of sound influence. Around monuments, on squares and in parks, where was the largest flow of townspeople, theatrical groups well-known in a town or in the whole Ukrainian SSR performed. All theatres, from the academic ones to the young spectator theatres, were obliged to prepare their own programs consisting of poetry, dances and singing. According to a plan, they used to start their performance at 7 pm and change the location immediately in an hour. Often, such collectives were strengthened by a car on which the sound amplifiers were mounted. A little further from the central part of a town, mainly in parks and public gardens, lesser-known, mostly amateur groups, worked while on the outskirts, where factory and student clubs were located, there was loud music played and songs sung, and factory and student amateur activities were performed. According to a plan of preparation for celebrating May 1, Komsomol authorities and bodies of culture departments at city councils should provide celebrations with organizers of massive entertaining events, as well as accordianists and brass bands (CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 2326, f. 186). Komsomol City Committees have also assigned a group of 5–10 young people who were to be present in a square for some time and sing festive songs there. In some cases, when the distance between the centers of sound influence on citizens was too large, a *musical patrol* began to operate between the squares. Such a patrol, which consisted of an accordionist and an organizer of massive entertaining events, moved over a predetermined route and created an additional audio influence on citizens even in remote areas. An outsider, who was unacquainted with the preparation for a holiday, used to see a picture in which people just walked *to accidentally* meet at intersections of streets or in parks, to sing and dance. This is the way it was seen by journalists who wrote that joyful holiday songs and dances arose everywhere – on a town's outskirts and in an urban downtown (Варванцев, Димирець 1955). During May Day festivities in Kyiv in 1964, 45 concert groups were involved, about 30 wind orchestras played, while

the total number of people, who created a festive mood on this day in the city, amounted to 2000 people (Виходьте 1964). Thus, the holiday gradually spread to the whole city, moving from its center to the outskirts. In this, we see the features of the chronotope of the Soviet celebration, which exists in the form of dynamic multilayer festive procedure. This festive scenario includes official actions filled with bureaucratic formalized rituals, as well as the very process of celebration, characterized by free behavior, and sometimes even anti-behavior.

Thus, we see that during the 1950s and 1980s, as well as throughout the entire existence of the Soviet system, there was a contradictory attitude of citizens towards participation in Soviet rituals. On the one hand, people understood the compulsory nature of celebrations, and on the other, they were able to enjoy the opportunity to break even for a brief moment out of the grey Soviet routine. This paradox – an incompatible conflict of the freedom of celebration and the compulsory nature of ritual – is, in my opinion, a key feature of Soviet ritual culture. Properly, the combination of *voluntary* and *compulsory* in one phenomenon is a specific feature of Soviet culture, while mass rituals were a form of external reconciliation of this conflict. However, the final merger of the *political* and *household*, or *leisure*, aspects of festivals did not occur. They were separated in time and in space. The private component of celebrations shifted away from downtown, often even outside a town, into parks, gardens and on the shores of reservoirs, where political control was weakened or missing. The further development of the specified scientific issue is connected with the involvement in the analysis of new archival documents, photo and video sources, as well as the interpretation of field ethnographic materials, in particular, recordings of interviews with respondents, which will be implemented by the author in the following papers.

List of informants

I. Diomydovych Volodymyr, b. in 1931. Recorded by A. Maltsev. Odesa, August, 8, 2017.

II. Rudenko L., b. in 1947. Recorded by O. Balausha. Kyiv, June, 2, 2017.

Archival sources

- CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 70, d. 2206, 85 f.
 CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 2756, 214 f.
 CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 31, d. 1222, 346 f.
 CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 70, d. 2553, 51-52 f.

CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 2326, 220 f.

CSAPO of Ukraine, F. 1, inv. 30, d. 3248, 131 f.

CSASAG of Ukraine, F. 1, inv. 31, d. 1222, f. 89.

References

Lane C. 1984. Legitimacy and Power in the Soviet Union through Socialist Ritual. In: *British Journal of Political Science*, vol. 14, issue 2, p. 207-217.

Rihtman-Augustin D. 1990. The Metamorphosis of Festivals in a Socialist Country. In: *Ethnologia Europaea*, vol. 20, no. 2, p. 97-106.

Van Ree E. 2016. Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on 'Political Religion'. In: *Politics, Religion & Ideology*, vol. 17, issue 2-3, p. 143-161.

Барышева Е. В. 2020. Советский государственный праздник в социальном конструировании нового общества 1918–1941. Дисс. ... докт. истор. наук. Москва: Российский государственный гуманитарный университет / Barysheva E. V. 2020. Sovetskyj gosudarstvennyj prazdnik v sotsial'nom konstruyirovany novogo obshhestva 1918–1941. Diss. ... dokt. istor. nauk. Moskva: Rossiyskiy gosudarstvennyy gumanitarnyy universitet.

Варванцев А., Димирець І. 1955. Святкові дні у Києві. In: *Вечірній Київ*, № 266, 10 листопада. / Varvancev A. Dumyrect I. 1955. Svyatkovi dni u Kyevi. In: *Vechirnij Kyiv*, no. 266, 10 lystopada.

Виходьте. 1964. Виходьте на гуляння. In: *Вечірній Київ*, № 103, 13 квітня. / Vukhod'te. 1964. Vukhod'te na gulyannya. In: *Vechirnij Kyiv*, no. 103, 13 kvitnya.

Глебкин В. 1998. Ритуал в советской культуре. Москва: Янус-К / Glebky'n V. 1998. Ritual v sovetskoj kulture. Moskva: Yanus-K.

Дерезе М. 1962. Торжества на площадях. In: *Вечірній Київ*, 1962, № 264, 9 листопада. / Dereze M. 1962. Torzhestva na ploshhax. In: *Vechirnij Kyiv*, no. 264, 9 lystopada.

Скельчик С. 2018. Повсякденний сталінізм. Київ і кияни після Великої війни. Київ: Laurus. / Yekelchuk S. 2018. Povsyakdennyj stalinizm. Kyiv i kyuanu pislya Velykoj vijny. Kyiv: Laurus.

Єфремов С. 1997. Щоденники 1921–1928 рр. Київ: Рада. / Yefremov S. 1997. Shchodennyky 1921–1928 rr. Kyiv: Rada.

Жигульский К. 1985. Праздник и культура. Москва: Прогресс. / Zhygul'skiy K. 1985. Prazdnyk i kultura. Moskva: Progress.

Каганов Ю. О. 2019. Конструювання "радянської людини" (1953–1991): українська версія. Запоріжжя: Інтер-М. / Kaganov Yu. O.

2019. Konstruyuvannya "radyanskoyi lyudyny" (1953–1991): ukrayinska versiya. Zaporizhzhya: Inter-M.

Келли К., Сиротина С. 2008. «Было непонятно и смешно»: Праздники последних десятилетий советской власти и восприятие их детьми. In: Антропологический форум, № 8, с. 259-299. / Kelly K., Syrotyna S. 2008. "Bylo neponiatno y smeshno": Prazhnyky poslednykh desiatyetyi sovetskoi vlasty y vospriyatyie ykh detmy. In: Antropolohycheskyi forum, no. 8, s. 259-299.

Киридон А. 2017. Индокринация радянськості обрядово-святковий канон як маркер формування атеїзованого суспільства. In: Уманська старовина, вип. 3, с. 5-20. / Kyrydon A. 2017. Indokrynatsiia radianskosti obriadovo-sviatkovyi kanon yak marker formuvannia ateizovanoho suspilstva. In: Umanska starovyna, vup. 3, s. 5-20.

Курочкін О. 2021. До історії становлення й занепаду радянської ритуалістики. In: Народна творчість та етнологія, № 1, с. 69-78. / Kurochkin O. 2021. Do istorii stanovlennia y zanepadu radianskoi rytualistyky. In: Narodna tvorchist ta etnolohiya, no. 1, s. 69-78.

Лебедева Л. 2015. Формирование советской праздничной культуры в 1920-е годы: новые ритуалы в процессе социального конструирования. In: Фундаментальные исследования, № 2, с. 1784-1787. / Lebedeva L. 2015. Formyrovanye sovetskoi prazdnichnoy kul'tury v 1920-e hody: novye rytualy v protsesse sotsyalnoho konstruyrovaniya. In: Fundamentalnye issledovaniya, no. 2, s. 1784-1787.

Орлов О. 1981. Праздник в условиях города. In: Место массового праздника в духовной жизни социалистического общества. Сб. науч. трудов. Под ред. Д. М. Генкина, Л. Н. Косенко. Ленинград: Труды ЛГИК, с. 44-53. / Orlov V. 1981. Prazhnyk v uslovyakh horoda. In: Mesto massovoho prazhnyka v dukhovnoi zhyzny sotsyalystycheskoho obshchestva. Sb. nach. trudov. Pod red. D. M. Genkina, L. N. Kosenko. Leningrad: Trudy LGIK, s. 44-53.

Пенькова О. Б. 2006. Традиції, свята та обрядовість населення Східної України в 1960-і – середині 1980-х рр.: державна політика і повсякденне життя. Дисс. ... канд. іст. наук. Донецьк: Донецький національний університет. / Pen'kova O. B. 2006. Tradytsiyi, svyata ta obryadovist' naseleण्या Skhidnoyi Ukrayiny v 1960-i – seredyni 1980-kh rr.: derzhavna polityka i povsyakdenne zhyttya. Dyss. ... kand. ist. nauk. Donets'k: Donets'kyu natsional'nyu universytet.

Рольф М. 2009. Советские массовые праздники. Москва: РОСПЭН. / Rolf M. 2009. Sovetskye massovye prazhnyky. Moskva: ROSPEN.

Слущька Ю. 2013. Від божественного до мирського: традиції та інновації в радянських ритуалах. In: Схід, № 4, с. 166-170. / Slutska Yu. 2013. Vid bozhestvennoho do myrskoho: tradytsii ta innovatsii v radianskykh rytualakh. In: Skhid, no. 4, s. 166-170.

Сомов В. А. 2015. Феномен советскости: историко-культурный аспект. In: Социологические исследования, № 2, с. 12-20. / Somov V. A. 2015. Fenomen sovetskosti: istoriko-kul'turnyy aspekt. In: Sotsiologicheskiye issledovaniya, no. 2, s. 12-20.

Тарапон О. 2016. Державні свята України 1920–30-х років як засіб формування радянських політичних цінностей. In: Актуальні питання гуманітарних наук, вип. 15, с. 96-102. / Tarapon O. 2016. Derzhavni sviata Ukrainy 1920-30-kh rokiv yak zasib formuvannia radianskykh politychnykh tsinnosti. In: Aktualni pytannia humanitarnykh nauk, vup. 15, s. 96-102.

Шумихина Л. А., Попова В. Н. 2012. Эстетика парадов и демонстраций как праздничных ритуалов советской культуры In: Теория и практика общественного развития, № 5, с. 205-208. / Shumikhina L. A., Popova V. N. 2012. Estetika paradov i demonstratsiy kak prazdnichnykh ritualov sovetskoy kul'tury In: Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya, no. 5, s. 205-208.

Miroslav Borysenko (Kyiv, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, profesor, Universitatea Națională „T. Șevcenco” din Kyiv.

Мирослав Борисенко (Київ, Україна). Доктор исторических наук, профессор, Киевский национальный университет им. Т. Шевченко.

Myroslav Borysenko (Kyiv, Ukraine). Doctor of History, Professor, National University "T. Shevchenko" of Kyiv.

E-mail: myroslav_borysenko@knu.ua

ORCID: 0000-0002-2866-7507

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Daniela BOBOCEA

INTELIGENȚA EMOȚIONALĂ A COPIILOR DIN FAMILIILE TRANȘNAȚIONALE
(ISTORIOGRAFIA MODERNĂ A PROBLEMEI)<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.13>

Rezumat

Inteligența emoțională a copiilor din familiile transnaționale (istoriografia modernă a problemei)

Articolul oferă o trecere în revistă a literaturii de specialitate și abordează practici privind dezvoltarea inteligenței emoționale în mediul școlar. În perioada actuală, tot mai multe familii sunt implicate în activități solicitante, cronofage sau ajung în situație de separare, ca urmare a fenomenului de migrare a forței de muncă în străinătate, atenția și supravegherea parentală a copiilor fiind afectate. Familiile transnaționale sunt expuse anumitor riscuri în ce privește stabilitatea și echilibrul cadrului afectiv, cei mai vulnerabili fiind copiii. Contextul socio-economic reconfigurează prioritățile familiilor, în detrimentul bunăstării emoționale, ceea ce duce la dificultăți adaptative școlare și în procesul de dezvoltare psihică a copiilor la vârsta școlară mică. Pe plan național și internațional, aceste probleme se generalizează, fapt care implică școala într-un proces de echilibrare emoțională și socială a copilului. Articolul subliniază impactul pe care îl are emigrarea parentală asupra copiilor de vârstă școlară și rolul strategiilor educaționale în dezvoltarea inteligenței emoționale. Relațiile stabilite în mediul școlar între egali (elevi–elevi), dar și relațiile stabilite pe verticală (profesori–elevi) validează dezvoltarea emoțională a copiilor de vârstă școlară, dacă sunt optimizate prin strategii adaptative.

Cuvinte-cheie: inteligență emoțională, familii transnaționale, copii rămași acasă, mediu școlar.

Резюме

Эмоциональный интеллект детей из транснациональных семей (современная историография проблемы)

В статье представлен анализ современной историографии проблемы эмоционального интеллекта детей из транснациональных семей. В настоящее время все больше и больше семей оказываются вовлеченными в сложную, отнимающую много времени деятельность или разлученными в результате трансграничной трудовой миграции. Как следствие, снижается надзор и внимание родителей по отношению к детям. Транснациональные семьи подвергаются определенным рискам, связанным со стабильностью и сбалансированностью эмоциональной структуры. И наиболее уязвимыми в этой ситуации являются дети. Социально-экономический контекст изменяет приоритеты семей в ущерб эмоциональному благополучию, что приводит к трудностям адаптации к школе и в процессе психического развития детей в младшем школьном возрасте. Эти проблемы проявляются как на национальном, так и на международном уровне, что вовлекает школу в процесс урегулирования эмоционального состояния ребенка и его социального поведения. В статье подчеркивается влияние, которое эмиграция родителей оказывает на детей школьного возраста, а также роль образова-

тельных стратегий в развитии эмоционального интеллекта. Отношения в школьной среде между равными (ученики – ученики), а также отношения, установленные вертикально (учителя – ученики), способствуют эмоциональному развитию детей школьного возраста, если эти отношения оптимизированы с помощью адаптивных стратегий.

Ключевые слова: эмоциональный интеллект, транснациональные семьи, дети, оставшиеся без присмотра, школьная среда.

Summary

Emotional intelligence of children from transnational families (modern historiography of the problem)

The article provides a review of the specialized literature and addresses practices regarding the development of emotional intelligence in the school environment. In the current period, more and more families are involved in demanding, time-consuming activities or end up in a situation of separation, as a result of the phenomenon of labor migration abroad, the attention and parental supervision of children being affected. Transnational families are exposed to certain risks regarding the stability and balance of the emotional framework, the most vulnerable being the children. The socio-economic context reconfigures the families' priorities, at the expense of emotional well-being, which leads to school adaptive difficulties and in the process of children's mental development at a young school age. On a national and international level, these problems are generalized, a fact that involves the school in a process of emotional and social balancing of the child. The article highlights the impact that parental emigration has on school-aged children and the role of educational strategies in the development of emotional intelligence. The relationships established in the school environment between equals (students – students) but also the relationships established vertically (teachers – students) validate the emotional development of school-age children if they are optimized through adaptive strategies. The article provides a review of the specialized literature and addresses practices regarding the development of emotional intelligence in the school environment.

Key words: emotional intelligence, transnational families, children left at home, school environment.

Inteligența emoțională la vârsta școlară mică

David Wechsler (1943), referindu-se la inteligența umană și la comportamentele inteligente analiza factorii non-intelectuali ca variabile ale construirii inteligenței: factorii emoționali. Conceptul de inteligență emoțională a fost identificat în sfera inteligenței sociale de către Thorndike (1920) drept

abilitatea de a dezvolta relații umane, de lucru cu femei și bărbați de orice vârstă, dovedind înțelepciune în gestionarea lor. Wayne Leon Payne (1985) afirmă că acest tip de inteligență umană descrie o coerență funcțională și relațională, abordată creativ de către individ în contextul gestionării unor sentimente și emoții, de altfel, puternic disturbatoare, cum ar fi: furia, frica, durerea, revolta sau dorința puternică, aproape instinctivă (apud. Roco 2009). Inteligența emoțională semnifică posesia unui set de abilități și aptitudini învățate, dobândite, abilități cognitive, sociale, emoționale, reprezentând liantul care asigură funcționalitatea între caracter, exprimarea sentimentelor și instinctul moral (Goleman 1995). Emoțiile sunt răspunsuri complexe, multifacetate, pe care un individ le are în contexte diferite care interferează cu scopurile, credințele și cunoașterea personală (Vrasti 2015). Conștientizarea emoțiilor reprezintă o premisă în controlul acestora, persoana cu un nivel ridicat de inteligență emoțională putând, într-un moment de intensitate crescută să se poată liniști, alegând o stare mai plăcută și recalibrându-și starea interioară. În afară de această gestiune emoțională, în sfera IE sunt cuprinse și abilitățile sociale care se dobândesc în mediul familial și școlar: modul de comunicare, de relaționare, capacitatea de cooperare și comportamentul față de semenii. Înțelegerea profundă a sentimentelor și emoțiilor celorlalți, nu cea superficial declarativă, empatia manifestă, descriu o întreagă gamă de abilități emoționale pe care copilul le dobândește în copilăria mică și le șlefuește pe parcursul vieții. În educarea inteligenței emoționale un rol hotărâtor îl are familia (modelul primar), apoi școala. Acasă învață modalități de manifestare a emoțiilor comune, scheme și cadre în care gândesc, se comportă, relaționează și se integrează în grupurile de apartenență. Sub acțiunea unor factori perturbatori (absența unuia sau a ambilor părinți) și în absența educației emoționale, dezvoltarea abilităților cognitive ale copiilor poate fi întârziată față de potențialul existent (Goleman 2022). Școlarul mic cu inteligență emoțională știe cum să se liniștească, își controlează emoțiile în situații de criză și nu numai; alege strategii și tehnici pentru a face față unor situații; își explică emoțiile, le identifică, explică semnele care arată, de exemplu, că va fi furios sau frustrat dintr-un anumit motiv (Saarni 2007), știe să comunice mai bine cu colegii, cu părinții, știe să spună ce nevoi are fără să facă o criză, știe să ceară ceva de la colegi, nu este neapărat timid, în sensul că apelează la părinți pentru solicitări (Cucer,

Leuțanu 2021), știe să gândească independent; știe să ajungă la o soluție și în situația când părintele nu este acolo să îi furnizeze soluția. Există această practică parentală greșită, în ideea de a ușura existența copiilor, acest lucru răpindu-le oarecum independența gândirii (Androne 2014; Gottman 2011). Autonomia în gândire, încurajată și exersată încă de la vârstele mici școlarității, asigură pe viitor individului capacitatea de a lua singur decizii și de a acționa responsabil, de a-și asuma roluri diferite în viața personală, socială, profesională, fără manifestări ezitante majore sau ajutor decizional al părinților, prietenilor, autorităților; viitorul adult echilibrat și inteligent emoțional este asumat atât în reușite cât și în eșecuri. Goleman (1995) vorbește despre următoarele componente: **conștiința de sine** (care ajută la identificarea, înțelegerea emoțiilor și a consecințelor unor comportamente), **auto-controlul** (stăpânirea de sine, managementul emoțiilor, disciplina, autocenzura), **motivația** (capacitatea de a-ți stabili scopuri, obiective, dorința de reușită), **empatia** (capacitatea de a se manifesta în rezonanță cu trăirile celorlalți, capacitatea de înțelegere și identificare cu ceilalți) (Sillamy 2000) și **abilitățile sociale** (capacitatea de a relaționa, de a stabili relații de prietenie și de a le păstra, abilități de comunicare, de lucru în echipă) (Cherniss 2000).

Aspecte ale componentelor inteligenței emoționale la vârsta școlară mică

Școlarii mici se compară frecvent cu ceilalți, deși se concentrează foarte mult asupra lor; încep să înțeleagă propriile sentimente dar și pe ale celorlalți și din perspectivele acestora. Spre deosebire de preșcolar, școlarul mic nu-și mai schimbă cu mare repeziciune stările și emoțiile ci începe să trăiască momente mai lungi de gânduri, sentimente (Salaveira 2017). Pe de altă parte conștientizează multitudinea emoțiilor și prezența lor simultană (*se bucură de reușita la un concurs dar este și trist din cauza frățiorului bolnav*). Școlarul mic conștientizează gradual emoțiile, cu toate etapele intermediare ale acestora (*îmi este puțin teamă de..., mă tem de..., mă sperie cumplit...*) și reușește să le exprime. Totodată începe să găsească soluții prin care să își gestioneze aceste emoții, mai ales în momentul în care este implicat un comportament în fața colegilor, a profesorilor, a prietenilor. Pe măsură ce copiii iau în considerare reacțiile celorlalți la propriile comportamente și se compară cu standardele externe se consolidează sentimentele de mândrie, rușine, vină (Gershon, Pellitteri 2018; Mavroveli, Sanchez-Ruiz 2011). Școlarii sunt puși în fața unor provocări in-

telectuale, relaționale noi, notarea implicând teama de eșec; apare concurența și de aici ambiția de a fi în frunte sau rușinea de a greși. Își doresc să fie incluși și acceptați în grup. Ei au un control voluntar dezvoltat, reușesc să exprime emoții adecvate unui context social și să aibă emoții negative de intensitate mai mică. Aceștia vor accepta mai ușor o critică, vor ști să piardă la un joc, vor primi mai ușor o notă mai mică sau vor trece fără probleme peste excluderea dintr-un grup, la un moment dat (Humphrey 2007). Devine tot mai important pentru școlarul mic modul în care este perceput de către ceilalți, incluzând aici temerile legate de acceptarea ce ține de performanțele școlare. Mediul școlar modelează emoțional școlarul acționând pozitiv atunci când și mediul familial de apartenență a copilului i-a fundamentat acestuia structura psihoafectivă cu toate caracteristicile și premisele unei dezvoltări complete și echilibrate.

Fami­liile transnaționale, o realitate socială globală

Vom prezenta în continuare aspecte descriptive ale familiilor implicate în procesul de migrație internațională utilizând conceptul de familie transnațională, un concept relativ nou (apărut după 1990 în sfera sociologiei familiei) și dezvoltat în studii și cercetări cu precădere după anul 2000 (Baldassar 2006; Bryceson, Vuorela 2002; Parrenas 2005), accentuând implicațiile asupra echilibrului emoțional al copiilor rămași singuri acasă. Primesc atributul de transnaționale „familiile care locuiesc separat, dar rămân împreună și creează un sentiment de bunăstare colectivă și unitate, sentimentul de familie, dincolo de granițele naționale” (Bryceson, Vuorela 2002: 18); ele rămân unitare chiar dacă membrii acestora sunt separați de granițe, având și păstrând valori comune: „acasă”, „familie”. Familiile transnaționale sunt „o consecință inevitabilă a migrației” (Fesenmyer 2014). Însuși conceptul de familie transnațională este încărcat de complexitate, valorificând capacitatea relațional-afectivă a membrilor acesteia în contextul unei presiuni create de distanțarea fizică, delimitată de granițe și aflată în situații de comunicare restrictivă.

Intensitatea cu care se manifestă acest fenomen în România este considerabilă, una din trei familii având cel puțin un membru migrant. Cele mai multe familii transnaționale au membri în vârstă 24–50 de ani (conform statisticilor INSSE din ultimii ani). Migrația produce modificări ale componenței familiei, unii autori asimilează acestui concept pe cel de *familie temporară dezorganizată*,

familie dezmembrată, familie incompletă, familie cu deficit de structură sau familie disimetrică (Stratan, Cearnavschi 2019). Unele studii demonstrează că temeinicia familiilor de emigranți este subrezită, fiind afectate stabilitatea și viețile membrilor dar și drepturile copiilor lăsați acasă. Migrația afectează familiile transnaționale, acestea reconfigurându-se prin noi caracteristici emoționale și materiale (Wilk, Netting 1984: 19). Părintele care rămâne acasă preia toate grijile gospodăriei, fiind în situația dificilă de a răspunde tuturor solicitărilor familiale și sociale pe care le presupune noul său statut. Îngrijitorul va diminua timpul acordat copiilor aceștia fiind privați de momentele cu încărcătură afectivă (Cormoș 2011). Adultul nu mai oferă aceeași atenție ascultării copiilor, nu îi mai încurajează să identifice și să exprime emoțiile trăite. Pentru adulți este considerată doar o perioadă dificilă, care va fi depășită după întoarcerea partenerului emigrant dar pentru copii este o problemă care va avea impact negativ în dezvoltarea lor emoțională pe perioadă îndelungată. Părintele îngrijitor este slăbit emoțional (Buță 2019) și transmite această stare puternic copiilor, manifestările acestora fiind evidente în spațiul social și descrise ca izolare, retragere, comunicare deficitară. Copiii pierd un reper prin plecarea adulților emigranți, în timp ce părinții rămași acasă sunt împovărați de noile atribute. Lipsiți astfel de sprijinul total și de forța cuplului parental, minorii, în special preadolescenții și adolescenții trăiesc sentimentul abandonului, relațiile de atașament parental fiind neconfigurate. Copiii rămași acasă prin migrarea forței de muncă se orientează în crearea unor legături facile, rapide, care să suplinească carența emoțională și, de cele mai multe ori, refugiul este identificat în grupurile în care manifestările sunt agresive, contrar regulilor sociale, vizibile prin prenanța abaterilor. Copiii își pierd echilibrul și simt nevoia de a dovedi comportamente mature, independente, bravând și aderând la grupuri în care urmează lideri informali, context care va duce la apariția unor dependențe. Fumatul, consumul de alcool sau chiar de substanțe interzise sunt aspecte care creionează portretul social al copilului rămas acasă după migrarea economică. În procesul dezvoltării personalității sale, copilul resimte puternic la nivelul atașamentului și adaptării socio-emoționale separarea (chiar și temporară) de părinte. Un studiu realizat asupra bunăstării familiilor transnaționale mexicane (Heymann 2009) arată că acestea își concentrează atenția asupra beneficiilor financiare, câștigurile din sursa ex-

ternă fiind considerabile și diminuează atenția de la problemele pe care le întâmpină copiii. Rezultatele evidențiază că în aceste familii copiii sunt mai predispuși la dificultăți sociale, emoționale sau de sănătate. Studiul indică pentru subiecții copii șanse crescute de apariție a unor boli frecvente sau cronice (17%, $p < 0.0001$), probleme de natură emoțională (cu 6% mai mult decât în cazul copiilor cu părinți nemigranți) și probleme comportamentale (cu 7% mai mult decât în situațiile copiilor cu părinți nemigranți). În ceea ce privește situația copiilor care rămân acasă cu unul dintre părinți sau cu alți îngrijitori au fost înregistrate, la nivel internațional, numeroase probleme care au afectat viețile acestora, din punct de vedere psihic, fizic, al sănătății sau relațional-afectiv. Securitatea vieții acestor copii a fost amenințată, nu de puține ori devenind victime ale agresiunilor fizice, psihice, abuzuri sexual sau forțați să muncească (Givaudan, Pick 2013; Nistor, Secară 2020). Agresiunile au venit fie din partea persoanelor apropiate, a îngrijitorilor sau din partea unor străini în contextul lipsei de supraveghere parentală. Este deseori amintit, în rezultatele cercetărilor efectuate, sentimentul de abandon pe care îl trăiesc copiii emigranților după separarea (temporară) de părinții lor, sentiment ce se acutizează și produce consecințe negative mai ales când fenomenul migrației se desfășoară în perioada dezvoltării psiho-fizico-sociale, când stabilitatea mediului ar trebui să primeze.

Afectarea emoțională a copiilor cauzată de migrația parentală

Consecințele pozitive și negative ale migrației asupra copiilor rămași acasă au fost studiate de către cercetători în contexte geografice, economice, culturale și sociale diferite, examinându-se efectele asupra realizării școlare, socializării, sănătății fizice și mentale, comportamentelor (Antman 2012; Graham, Jordan 2011; Wickramage 2015). Dacă inteligența emoțională este definită și explicată de către psihologi ca abilitatea de a înțelege, gestiona propriile emoții și de a acționa ținând cont și de stările afective și de perspectiva celorlalți (Mehrabian 1971; Goleman 2001), în cazul copiilor rămași acasă și afectați emoțional de lipsa parentală, aspectul suportiv al grupului social, al adulților îngrijitori și al școlii prin cadrele didactice este esențial (Oprea 2021). Plecarea părinților la muncă în străinătate sau privarea de atenție și relaționare afectivă datorată timpului îndelungat petrecut la serviciu și a sarcinilor sociale, gospodărești, pot genera fenomenul de „analfabetism” în gestionar-

ea emoțională (Gîrlaşu-Dimitriu 2004; Goleman 2001), caracteristic societății actuale, particularizat prin retragere din viața socială sau din activitățile grupului, anxietate, tristețe, tulburări de atenție, tulburări comportamentale. Intensitatea și durata afectării psihoemoționale este în dependență cu vârsta la care se produce separarea, durata, frecvența revenirilor acasă, genul părintelui emigrant. Riscurile anticipate și identificate se clasifică după criteriile medicale (copiii intensifică trăiri emoționale puternice care îi conduc, uneori, spre anxietate, depresie, boală, dereglări alimentare), comportamentale (pot apărea accese de furie, retragere, nesupunere, vagabondaj, agresivitate, consum de alcool, fumat, substanțe ilegale), sociale și pedagogice. Lipsa afectivității oferite de părinți, în ciuda faptului că ei se bucură de întreținere materială, îi face să trăiască experiențe negative, uneori de-a lungul a mai multor ani, cu repercusiuni asupra sănătății psihice, a dezvoltării personalității echilibrate, riscând să-și modifice atitudinile față de propria persoană și față de lume, temperamentul, valorile umane (Alcaraz, Chiquiar, Salcedo 2012; Cortes 2015; Hildebrandt 2005; McKenzie, Rapoport 2011; Mu & Van de Walle 2011). Cercetătorii au găsit relații de causalitate între comportamentele părinților și adaptarea psihosocială a copiilor. În situațiile în care părinții oferă sprijin de calitate copiilor de la vârste fragede, aceștia ating niveluri mai înalte ale rezultatelor școlare și reușesc mai bine să se adapteze psihosocial (Schoon 2002). Un important segment din literatura de specialitate examinează bunăstarea vieții acestor copii, evidențiind efecte negative asupra stării mentale asociate cu migrația: niveluri crescute de stres, depresie, sindrom anxios, stimă de sine scăzută sau autoumilitare, comportamente ostile sau de retragere, sentimente de singurătate, neputință (Li 2013; Lu and Zhou 2013; Wong 2009). Studiile confirmă rezultatele, sprijinul parental fiind important în medierea impactului migrației economice asupra aspectelor inteligenței emoționale a copiilor rămași acasă (McQueen 2003; Robila, Krishnakumar 2005).

Implicații ale migrației în dezvoltarea inteligenței emoționale a copiilor

Literatura de specialitate oferă o vastă sursă de cercetări care susțin teoretic și empiric rolul legăturilor psihosociale din interiorul familiei pentru bunăstarea membrilor săi, în special a copiilor (Calancea 2014; Morris 2007; Osaria, Mena 2016; Platon 2012; Pleșca 2008; Puzur 2010; Sánchez López 2005). Este recunoscut rolul vital al fami-

liei în creșterea copiilor perturbările afectând dezvoltarea acestora (Garfinkel, McLanahan 1986; McLanahan, Sandefur 1994). Totodată, **implicarea parentală**, disponibilitatea de a fi alături de copil și de a aloca timp nevoilor acestuia sunt predictorii ai unei bunăstări emoționale care contribuie la îmbunătățirea rezultatelor școlare (Epstein 2001). În altă ipostază de cercetare, absența părinților din viața copilului sau reducerea timpului petrecut împreună afectează educația copiilor, dezvoltarea cognitivă și bunăstarea psihologică (Amato, Cheadle 2005; McLanahan, Casper 1994).

Pregătirea copiilor pentru înțelegerea necesității plecării unuia sau a ambilor părinți, relațiile existente cu părintele emigrant și cu cel îngrijitor, atașamentul manifestat de copil în relația cu părinții, relațiile sociale și experiențele pe care le are cu străinii și cu situațiile stresante de viață, vârsta copilului, genul acestuia, durata separării și frecvența perioadelor de revenire, starea de sănătate, nivelul de educație al părinților – sunt câteva variabile care influențează viața emoțională a copiilor rămași acasă. Școlarul mic dobândește capacitatea de a descrie în termeni clari emoțiile simțite care cresc în diversitate, devine capabil să poarte discuții cu ceilalți despre ceea ce simte, despre emoțiile proprii sau despre emoțiile celorlalți.

Rolul cadrului didactic este important în managerierea comunicării empatică, asertive, în identificarea comportamentelor ca urmare a unei stări emoționale și conducerea copilului spre autocunoaștere, spre o dezvoltare a capacității autoglatoare. Intrarea în școală generează așadar un anumit grad de stres și multe schimbări în familie (Cuznețov, Șpac 2015). Stresul se poate muta de la părinte la copil, deci cadrul didactic are rolul de a ajuta părintele să sprijine emoțional copilul. Într-un colectiv se pot întâlni comportamente nedorite, de agresivitate între copii, de hărțuire, comportamente care-i pun pe școlari în dificultate. Rolul învățătoarei este crucial atât în gestionarea relațiilor în recreație cât și în clasă, aceasta va trebui să își focalizeze interesul și atenția atât pe activitatea de învățare a elevilor cât și pe interrelaționarea lor, să le sublinieze importanța jocului în grup, a relațiilor de prietenie, asociind astfel școala cu un loc plăcut, unde își pot exprima stările, emoțiile, trăirile, fără teama de represalii sau etichetări. Școala și familia au un rol esențial în dezvoltarea și menținerea unei stări de bine, asigurând copiilor în toate palierele vieții lor socio-afective șanse de integrare, de adaptare și de reușită școlară; mai mult decât ierarhizarea

copiilor prin note, diplome obținute, echilibrarea emoțională și asigurarea unui climat afectiv suportiv pot fi factorii care asigură fundamentele stării de bine în școală și, implicit, premisele dezvoltării inteligenței emoționale (Egan 1990). În mediul școlar rezilient profesorii încurajează exprimarea emoțiilor, ajutând elevii în procesul de identificare și gestionare a propriilor emoții (Valente 2022).

Consilierea familiei de către școală pentru eficientizarea susținerii emoționale, materializată prin parteneriate reale, generează un fundament consensual al exprimării emoțiilor de către elevi. Puterea cu care elevii, încurajați de adulții reprezentativi (părinți, profesori) își recunosc emoțiile negative pentru a găsi apoi calea de a le soluționa reprezintă unul dintre obiectivele educației emoționale. Profesorii rezilienți sprijină **exprimarea emoțională**, învățându-i astfel noi modalități de recunoaștere și gestionare a situațiilor tensionate, a furiei, a tristeții. Apelul la imaginație reprezintă o strategie eficientă: „*Crezi că vrei să îți transmiți vreun mesaj părintelui plecat?*”. Totodată vor fi învățați să primească și să ceară scuze, ca modalitate de stingere a unui conflict „*Scuzele din partea celui care te-a necăjit te-ar ajuta să te liniștești?*”. Pentru ca elevii să dezvolte inteligență emoțională, profesorii trebuie să exprime expectanțe rezonabile față de vârsta copilului. Formularea unor expectanțe conforme nivelului de dezvoltare a copilului evită situațiile conflictuale și trăirea unor emoții negative. Planificarea activităților, exprimarea așteptărilor, focalizarea pe încurajarea comportamentelor pozitive și a efortului personal prin laude („*Am apreciat că ai redactat compunerea, ai respectat părțile acesteia. Colegii și familia ta vor fi încântați. Încearcă să îmbunătățești caligrafia*”), întărirea pozitivă îl vor motiva și încuraja pe copil să continue în ciuda anumitor greșeli care apar. Profesorul prezintă greșeala ca pe un fapt constructiv, nu distructiv, încercând să sugereze copiilor că a greși este firesc dar, mai mult, din greșeli se învață mai ușor („*Astăzi vom scrie pe tablă toate cuvintele greșite pe care le-am întâlnit în lucrările voastre. Le vom corecta împreună și le vom folosi corect în multe enunțuri*”).

Concluzii

Este recunoscută importanța calității mediului familial, a climatului în care copilul ajunge să cunoască aspecte ale relaționării membrilor familiei. Un climat marcat de tensiuni, cu lipsă de afecțiune reciprocă a membrilor, cu vicii, reprezintă un mediu nefavorabil pentru creșterea și dezvoltarea copiilor, în special în momentul în care stabilitatea reprezintă

segmentul prioritar în devenirea personalității. Copilul care trăiește acasă nesiguranța, violența, dezechilibrul relațional, se va raporta la cei din jur cu neîncredere, va fi reticent și suspicios. Retragerea din colectivitate și teama de relaționare configurează germeii inadaptării sociale a copilului provenit din familii tarate emoțional și scăderea stimei de sine. Cercetările au demonstrat că mediul familial influențează formarea caracterului (respectul față de cei din jur, perseverența, curajul, onestitatea, indulgența) (Bătrînu 1980: 28-55). Copiii care cresc în familii organizate, în care există armonie, dragoste, respect reciproc, empatie, învață și dezvoltă independență în gândire, încrederea în sine, respectul față de sine și față de ceilalți, în contradicție cu familiile care nu își iubesc copiii suficient, aceștia învățând să fie pasivi, intoleranți, violenți, lipsiți de curaj. În medii suportive, copiii cu deficiențe fizice sau de intelect care au primit ajutor moral și au beneficiat de exemple comportamentale reziliante, accentuându-li-se frumusețea lăuntrică, spirituală, au reușit să se adapteze și integreze social (Apostol, Ciobanu 2021). Colaborarea dintre școală și familie sprijină dezvoltarea academică, socială, dezvoltarea caracterului copiilor, în special când unul dintre părinți sau ambii sunt plecați la muncă în străinătate (Christenson, Havsey 2004). Din acest considerent, implicarea părinților în activitățile educative este un punct strategic în dezvoltarea școlară, configurându-se în tot mai multe sisteme de învățământ modele academice care implică și părinții (Moles 2005; Redding, Sheley 2005). Pregătirea profesorilor în sprijinirea emoțională a copiilor este o prioritate în formarea continuă în cariera didactică. Cunoașterea profundă, științifică, a aspectelor emoționale conduce cadrul didactic la sprijinirea corectă a părinților sau a adulților îngrijitori în continuarea preocupării pentru bunăstarea emoțională a copiilor, atât în mediul școlar cât și în cel familial. Studiile demonstrează că implicarea familiilor în parteneriate cu școala care promovează competențe sociale conduce către dezvoltarea abilităților socio-emoționale ale copiilor, prin observarea directă a interacțiunilor dintre adulți, dintre adulți și copii (Bar-On 2010; Elias 2007; Greenberg 2003; Zins 2004). Activitățile organizate de școli în parteneriat cu familiile sprijină educația socio-emoțională, atât în mod direct, asupra copiilor care beneficiază de atenție sporită, cât și prin consilierea parentală menită să contribuie la prevenirea unor comportamente deviante, a unor probleme adaptative sau dificultăți emoționale și de relaționare. Programele

SEL (Social-Emotional Learning/Învățarea comportamentelor socio-emoționale) care implică atât elevii cât și părinții în activități de învățare și socializare presupun activități comune și concertate de planificare, organizare, implementare și evaluare, ale celor trei actori menționați. SEL contribuie la dezvoltare psihologică pozitivă, adaptare socială, dezvoltarea și menținerea unor relații sănătoase între egali și cu ceilalți și, implicit, performanțe academice dovedite (Greenberg 2003), la creșterea performanțelor cognitive, la păstrarea în școli a elevilor, la reducerea absenteismului și abandonului școlar și chiar la reducerea sancțiunilor aplicate elevilor pentru abateri comportamentale (Durlak, Weissberg 2005; Zins 2004). În aceste condiții, școala trebuie să devină complementara mediului familial în susținerea echilibrului emoțional al copiilor din familii transnaționale, "un loc de viață și mod de viață, loc de învățare cu succes; loc de formare; de socializare" (Manolescu 2019: 26).

Referințe bibliografice

- Alcaraz C., Chiquiar D., Salcedo A. 2012. Remittances, schooling, and child labour in Mexico. În: *Journal of Development Economics*, 97(1), p. 156-165.
- Amato P. R., Cheadle J. 2005. The long reach of divorce: Divorce and child well-being across three generations. În: *Journal of marriage and family*, 67(1), p. 191-206.
- Androne S. 2014. Dimensiuni actuale în studiul comparat al inteligenței emoționale. În: *Rezistența la educație, soluții și perspective. Materialele Conferinței științifico-practice internaționale organizată în cadrul proiectului instituțional. Cercetarea fenomenului rezistenței educației sub aspect socio-psiho-pedagogic în școala primară rurală. Bălți*, p. 302-307.
- Antman F. M. 2012. Gender, educational attainment, and the impact of parental migration on children left behind. În: *Journal of Population Economics*, 25(4), p. 1187-1214.
- Apostol E., Ciobanu A. 2021. Influența mediului familial asupra personalității la școlarul mic cu dizabilitate auditivă. În: *Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului. Chișinău*, 23(1), p. 164-168.
- Baldassar L., Baldock C. V., Wilding R. 2006. *Families caring across borders. Migration, ageing and transnational caregiving*: Springer.
- Bar-On R. 2010. Emotional intelligence: An integral part of positive psychology. În: *South Afri-*

can Journal of Psychology, 40(1), p. 54-62.

Bătrînu E. 1980. Educația în familie: Editura Politică. București: Editura Politică.

Buta D. 2019. Difficulties in social adaptation of small school children from temporarily disintegrated families. În: The contemporary issues of the socio-humanistic sciences. Vol. 10, p. 96-97.

Calancea V. 2014. Rolul climatului familial în educația personalității. În: Psihologie, revista științifico-practică (1-2), p. 57-66.

Cherniss C. 2000. Emotional intelligence: What it is and why it matters. În: Rutgers University, Graduate School of Applied and Professional Psychology, p. 15.

Christenson S. L., Havsy L. H. 2004. Family-school-peer relationships. Significance for social, emotional, and academic learning. În: Building academic success on social and emotional learning. What does the research say. Teachers College Press, Columbia University, p. 59-75.

Cormoș V. C. 2011. Migrație și Identitate. Suceava: Editura Universității "Ștefan cel Mare".

Cortes P. 2015. The feminization of international migration and its effects on the children left behind: Evidence from the Philippines. În: World Development. Vol. 65, p. 62-78.

Cucer A., Leuțanu G. 2021. Atașamentul și stilul parental – factori influenți asupra inteligenței emoționale. În: Cercetarea în științe ale educației și în psihologie: provocări, perspective, conferință științifică națională. Chișinău, 16 septembrie 2021. Chișinău: Print-Caro SRL, p. 287-299.

Cuznețov L., Șpac S. 2015. Dezvoltarea personalității micului școlar în contextul explorării optime a mass-media în educație. În: Revista Didactica Pro., revistă de teorie și practică educațională, 92(4), p. 7-16.

Durlak J. A., Weissberg R. P. 2007. The impact of after-school programs that promote personal and social skills. Chicago, IL: Collaborative for Academic, Social, and Emotional Learning.

Egan G. 1990. Ajutorul calificat, o abordare sistematică a ajutorului eficient: Thomson Brooks/Cole Publishing Co.

Elias H., Mahyuddin R., Abdullah M. C., Roslan S., Noordin N., Fauzee O. 2007. Emotional Intelligence of at-Risk Students in Malaysian Secondary Schools. În: International Journal of Learning, 14(8), p. 51-56.

Epstein J. L. 2001. Introduction to the special section. New directions for school, family, and community partnerships in middle and high

schools. În: NASSP Bulletin, 85(627), p. 3-6.

Fesenmyer L. 2014. Transnational families. În: Keith M., Anderson B. (Editors). COMPAS Migration Anthology. Oxford: COMPAS.

Garfinkel I., McLanahan S. 1986. Single mothers and their children: A new American dilemma. Washington, DC: Urban Institute Press. Vol. 11.

Gershon P., Pellitteri J. 2018. Promoting Emotional Intelligence in Preschool Education. A Review of Programs. În: International Journal of Emotional Education, 10(2), p. 26-41.

Givaudan M., Pick S. 2013. Children left behind: how to mitigate the effects and facilitate emotional and psychosocial development. În: Child abuse and neglect, 37(12), p. 1080-1090.

Gîrლაșu-Dimitriu O. 2004. Empatia în psihoterapie [Empathy in psychotherapy]. București: Editura „Victor”.

Goleman D. 2001. An EI-based theory of performance. În: The emotionally intelligent workplace: How to select for, measure, and improve emotional intelligence in individuals, groups, and organizations, 1(1), p. 27-44.

Goleman D. 2022. Creierul și inteligența emoțională. Noi perspective. București: Curtea Veche Publishing.

Goleman D. 1995. Emotional intelligence. Why it can matter more than IQ. New York: Bantam.

Gottman J. 2011. Raising an emotionally intelligent child: Simon and Schuster.

Graham E., Jordan L. P. 2011. Migrant parents and the psychological well-being of left-behind children in Southeast Asia. În: Journal of marriage and Family, 73(4), p. 763-787.

Greenberg S., Carvey H., Hitchcock L., Chang S. 2003. Temporal properties of spontaneous speech – a syllable-centric perspective. În: Journal of Phonetics, 31(3-4), p. 465-485.

Heymann J., Flores-Macias F., Hayes J. A., Kennedy M., Lahaie C., Earle A. 2009. The impact of migration on the well-being of transnational families: New data from sending communities in Mexico. În: Community, Work & Family, 12(1), p. 91-103.

Hildebrandt E., Kelber S. T. 2005. Perceptions of health and well-being among women in a work-based welfare program. În: Public Health Nursing, 22(6), p. 506-514.

Humphrey N., Curran A., Morris E., Farrell P., Woods K. 2007. Emotional intelligence and education: A critical review. În: Educational Psycholo-

gy, 27(2), p. 235-254.

Li X., Lin D., Xu X., Zhu M. 2013. Psychological adjustment among left-behind children in rural China. The role of parental migration and parent-child communication. În: *Child: care, health and development*, 39(2), p. 162-170.

Lu Y., Zhou H. 2013. Academic achievement and loneliness of migrant children in China. School segregation and segmented assimilation. În: *Comparative education review*, 57(1), p. 85-116.

Manolescu M. 2019. Rebuilding school. Shifting from instruction to education. În: *Multiculturalism Through The Lenses Of Literary Discourse*, p. 26.

Mavroveli S., Sánchez-Ruiz M. J. 2011. Trait emotional intelligence influences on academic achievement and school behaviour. În: *British Journal of Educational Psychology*, 81(1), p. 112-134.

McKenzie D., Rapoport H. 2011. Can migration reduce educational attainment? Evidence from Mexico. În: *Journal of Population Economics*, 24(4), p. 1331-1358.

McLanahan S., Casper L. M. 1994. The American family in 1990: Growing diversity and inequality: CEPS/INSTEAD.

McLanahan S., Sandefur G. D. 2009. Growing up with a single parent. What hurts, what helps: Harvard University Press.

McQueen A., Greg Getz J., Bray, J. H. 2003. Acculturation, substance use, and deviant behavior. Examining separation and family conflict as mediators. În: *Child development*, 74(6), p. 1737-1750.

Mehrabian A. 1971. Silent messages. Vol. 8, no. 152, p. 30. Belmont, CA: Wadsworth.

Moles O. C. 2005. School-family relations and student learning: Federal education initiatives. În: *School-family partnerships for children's success*, p. 131-147.

Morris A. S., Silk J. S., Steinberg L., Myers S. S., Robinson L. R. 2007. The role of the family context in the development of emotion regulation. În: *Social development*, 16(2), p. 361-388.

Mu R., Van de Walle D. 2011. Left behind to farm? Women's labor re-allocation in rural China. În: *Labour economics*, 18, p. S83-S97.

Nistor G., Secară D. M. 2020. The Health and Psychosocial Development of Children with Parents Working Abroad. În: *Social Work Review/Revista de Asistentă Socială*, (4), p. 39-56

Oprea D. 2020. School Effects of Attachment Break in Context of Economic Migration of Parents. În: *ATEE 2020 – Winter Conference. Teach-*

er Education for Promoting Well-Being in School. Edition 1, volume 16, chapter 23. Suceava: Editura Lumen, pages 350-359,

Osaria A. M. P., Mena A. C. 2016. Desarrollo del clima familiar afectivo y su impacto en el bienestar subjetivo de la familia. În: *Multimed*, 19(2). <http://www.revmultimed.sld.cu/index.php/mtm/article/view/239> (vizitat 10.11.2022).

Payne W. L. 1985. A study of emotion: Developing emotional intelligence; self-integration; relating to fear, pain and desire. Dissertation. The Union for Experimenting Colleges and Universities.

Parreñas R. S. 2005. Children of global migration: Transnational families and gendered woes. California, Stanford: Stanford University Press. Stanford University Press.

Platon C., Badarni Z. 2012. Rolul familiei în adaptarea școlară. În: *Studia Universitatis Moldaviae*, 9(59), p. 132-137.

Pleşca N. 2008. Metode de evaluare în instruirea la distanță. În: *Studia Universitatis Moldaviae (Seria Științe ale Educației)*, nr. 5(15), p. 63-67.

Puzur E. 2010. De la familie armonioasă-la societate sănătoasă. În: *Revista Didactica Pro...*, revistă de teorie și practică educațională, 63(4-5), p. 100-101.

Redding S., Sheley P. 2005. Grass Roots from the Top Down: The State's Role in Family. În: *School-family partnerships for children's success*, p. 131-138.

Robila M., Krishnakumar A. 2005. Effects of economic pressure on marital conflict in Romania. În: *Journal of Family Psychology*, 19(2), p. 246.

Sánchez-López M., Salcedo-Aguilar F., Solera-Martínez M., Moya-Martínez P., Notario-Pacheco B., Martínez-Vizcaíno V. 2009. Physical activity and quality of life in schoolchildren aged 11–13 years of Cuenca, Spain. În: *Scandinavian journal of medicine & science in sports*, 19(6), p. 879-884.

Schoon I., Bynner J., Joshi H., Parsons S., Wiggins R. D., Sacker A. 2002. The influence of context, timing, and duration of risk experiences for the passage from childhood to midadulthood. În: *Child development*, 73(5), p. 1486-1504.

Sillamy N. 2000. Dicționar de psihologie, LA ROUSSE. București: Univers enciclopedic.

Stratan V., Cerneavschi V. 2019. Particularități ale familiei monoparentale ca obiect al asistenței sociale. În: *Probleme ale științelor socioumanistice și modernizării învățământului*. Vol. 1, p. 207-215.

Thorndike E. L. 1920. Intelligence examinations for college entrance. În: *The Journal of Educational Research*, 1(5), p. 329-337.

Valente S., Lourenco A. A., Alves P., Dominguez-Lara S. 2020. The role of the teacher's emotional intelligence for efficacy and classroom Management/El papel de la inteligencia emocional del profesor para la eficacia y la gestion del aula. În: *Revista CES Psicologia*, 13(2), p. 18-32.

Weissberg C., Chiquiar D., Salcedo A. 2012. Remittances, schooling, and child labor in Mexico. În: *Journal of Development Economics*, 97(1), p. 156-165.

Wickramage K., Siriwardhana C., Vidanapathirana P., Weerawarna S., Jayasekara B., Pannala G., Sumathipala A. 2015. Risk of mental health and nutritional problems for left-behind children of international labor migrants. În: *BMC psychiatry*, 15(1), p. 1-12.

Wilk R. R., Netting R. M. 1984. Households: Changing Forms. În: *Households: comparative and historical studies of the domestic group*, 324, 1, p. 84-107.

Wong M. S., McElwain N. L., Halberstadt A. G. 2009. Parent, family, and child characteristics: associations with mother-and father-reported emotion socialization practices. În: *Journal of Family Psychology*, 23(4), p. 452.

Zins J. E., Bloodworth M. R., Weissberg R. P., Walberg H. J. (2004). The Scientific Base Linking Social and Emotional Learning to School Success. În: Zins J. E., Weissberg R. P., Wang M. C., Walberg H. J. (Eds.). *Building academic success on social and emotional learning: What does the research say?* Teachers College Press, vol. 17(2-3) p. 3-22.

Daniela BOBOCEA (Brăila, România). Doctorand la Universitatea din București.

Даниела БОБОЧА (Брэила, Румыния). Докторант Бухарестского университета.

Daniela BOBOCEA (Braila, Romania). PhD student, University of Bucharest.

E-mail: daniela.bobocea36@yahoo.ro

ORCID: 0000-0001-5565-064X

COMUNICĂRI

Irina IJBOLDINA

UNIVERSUL VALORILOR FAMILIALE ÎN PROZA FEMININĂ DIN MOLDOVA SOVIETICĂ: NARAȚIUNEA SOCIALĂ ȘI INTENȚIA AUTORULUI

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.14>

Rezumat

Universul valorilor familiale în proza feminină din Moldova Sovietică: narațiunea socială și intenția autorului

În acest articol, folosind metodologia cercetării etnologice a textelor literare, este fundamentată semnificația și specificul prozei artistice în studiul trăsăturilor axiologice ale instituției familiei ruse din Moldova Sovietică. Proza artistică a Moldovei Sovietice este prezentată pentru prima dată ca sursă de discurs etnologic, reflectând imaginea sistemului tradițional de valori (atât rusesc, cât și moldovenesc), format consecvent pe baza moralității creștine de către generațiile anterioare. Se analizează specificul trăsăturilor istorice și demografice ale dezvoltării instituției familiale în RSSM, unde conceptele familiilor ruse și sovietice în această perioadă converg și devin interconectate; este stipulat conceptul de „familie sovietică”. Caracteristicile axiologice separate ale dezvoltării instituției familiei sovietice în RSSM (valorile familiei și natura relațiilor în familie) sunt luate în considerare pe baza romanelor scriitorilor ruși L. Miscienko “Pelin – Iarba văduvei”, L. Latieva „Divorț” și povestea prozatoarei moldovene A. Lupan „Valența”. Un aspect important al lucrării evidențiază lumea valorilor familiale în proza feminină din Moldova sovietică: prin confruntarea narațiunii sociale și a intenției autoarei.

Cuvinte-cheie: discurs etnologic, axiologia instituției familiei, proza feminină în Moldova Sovietică, narațiune socială.

Резюме

Мир семейных ценностей в женской прозе Советской Молдавии: социальный нарратив и авторская интенция

В данной статье с использованием методологии этнологического исследования художественных текстов обоснована значимость и специфичность художественной прозы в изучении аксиологических особенностей института русской семьи в Советской Молдавии. Художественная проза Советской Молдавии впервые представлена как источник этнологического дискурса, отражающего картину традиционной системы ценностей (как русской, так и молдавской), последовательно сформированной на базе христианской морали предыдущими поколениями. Анализируется специфика историко-демографических особенностей развития института семьи в МССР, где понятия русской и советской семьи в данный период сближаются и становятся взаимосвязанными; рассматривается понятие «советская семья». Отдельные аксиологические особенности развития института советской семьи в МССР (семейные ценности и характер отношений в семье) анализируются на базе романов русских писателей Л. Мищенко «Полынь – вдовья трава», Л. Латыевой «Развод» и повести молдавского прозаика А. Лупан «Валенча». В качестве важного аспекта работы выделен мир семей-

ных ценностей в женской прозе Советской Молдавии: через противостояние социального нарратива и авторской интенции.

Ключевые слова: этнологический дискурс, аксиология института семьи, женская проза Советской Молдавии, социальный нарратив.

Summary

The world of family values in women's prose of Soviet Moldavia: social narrative and author's intention

In this article, using the methodology of ethnological research of literary texts, the significance and specificity of artistic prose in the study of the axiological features of the institution of the Russian family in Soviet Moldova is substantiated. The artistic prose of Soviet Moldavia is presented for the first time as a source of ethnological discourse, reflecting the picture of the traditional system of values (both Russian and Moldavian), consistently formed on the basis of Christian morality by previous generations. The specifics of the historical and demographic features of the development of the family institution in the MSSR are analyzed, where the concepts of the Russian and Soviet families in this period converge and become interconnected; the concept of “Soviet family” is stipulated. Separate axiological features of the development of the institution of the Soviet family in the MSSR (family values and the nature of relations in the family) are considered on the basis of the novels of Russian writers L. Mishchenko “Wormwood – Widow's Grass”, L. Latyeva “Divorce” and the story of the Moldavian prose writer A. Lupan “Valencha”. An important aspect of the work highlights the world of family values in the women's prose of Soviet Moldavia: through the confrontation of the social narrative and the author's intention.

Key words: ethnological discourse, axiology of the institution of the family, women's prose in Soviet Moldavia, social narrative.

În perioada sovietică, modul de viață familial tradițional, dominant în familia rusă pe teritoriul Republicii Moldova, atât în perioada țaristă (după modelul familiei ruse tradiționale extinse), cât și în perioada interbelică (după modelul familiei tradiționale românești), a fost schimbat de un alt mod de viață, „contemporan”, care s-a dezvoltat sub amprenta ideologiei comuniste (socialiste). Universul valorilor familiale, precum în toată URSS, era supraviețuit de sistemul controlului politic sovietic (Канторович 1984). Conducerea URSS a declarat perioada anilor 1960–1980, ca fiind cea a „socialismului dezvoltat”. Familiei, în calitate sa de instituție socială, de grup etno-social,

îi sunt proprii procesele comune, ce se desfășoară în alte grupuri și instituții (Zamfir, Vlăsceanu 1993: 278). Și, deoarece instituția familiei, prin definiție, pe de o parte, determină normele și valorile, stabilite în societate, iar pe de altă parte – reflectă valorile și ideologia, corespunzătoare unei anumite societăți într-o epocă concretă, universul valorilor familiale din RSSM a fost încadrat în limitele ideologiei sovietice (Григорьева 2018: 95-98). Astfel apare o noțiune meta-națională – „familia sovietică” (Бузова 2010: 98).

În RSSM noțiunile de familie rusă și sovietică s-au apropiat, practic până la contopire. Familia rusă coincidea cu idealul sovietic al familiei. Cercetătorii evidențiază trăsăturile caracteristice ale particularităților entno-sociale ale instituției familiei din RSSM: stabilitatea relațiilor familiale, rata înaltă a căsătoriilor, apropierea caracteristicilor cantitative ale diferitor familii, precum și a factorilor de consolidare a familiei, dar și generatoare de dificultăți în interiorul familiei, frecvența sporită a familiilor social și etnic mixte, și, desigur, transformările în funcțiile familiei, în repartizarea rolurilor familiale (Опыт 1980: 90-93).

Adesea, narațiunile ideologice, translațoare ale valorilor familiei sovietice erau îmbibate de formalism și agitație (Почепцов 2022). Toate acestea reflectau aglomerarea problemelor în domeniul socio-cultural. Deosebit de ilustrativ, tabloul constituit, este relevat în textele literaturii artistice din perioada „socialismului matur”.

Cercetarea valorilor familiale în proza sovietică, în care domină narațiunea socialistă a producției și se manifestă sistemul axiologic sovietic de socializare, este o întreprindere complexă și ambiguă. Proza rusă a Moldovei Sovietice, într-o măsură considerabilă, difuza narațiunile ideologice generale sovietice prin autorii veniți în Moldova din diverse regiuni ale URSS, ne fiind legate nemijlocit de mediul etno-social tradițional. Subiectele tratate, reflectau prioritar realizările în câmpul muncii, iar eroii principali fiind membrii colhozurilor, simplii truditori.

În anii 1970–1980 apar opere, în care intenția autorului – universul artistic al scriitorului, personalitatea sa creatoare, eroii săi, tematica, ideile și chipurile se materializează în limba textului, producând impact asupra subiectului. În anii 60’, în literatura Moldovei intră noua generație de scriitori talentați precum: Ion Druță, Ion C. Ciobanu, Ana Lupan, Ariadna Șalari, Vera Maleva, Elena Damian ș. a.; în limba rusă au creat prozatorii:

Lidia Mișenco, Lidia Latieva, Semion Pas’co, Gleb Uspenshii. „Sub impactul unor factori favorabili s-au determinat contururile romanului moldovenesc”, – afirmă N. Bilețchi în monografia sa de sinteză „Romanul și contemporaneitatea”. Altfel spus, atenția se deplasează în plan axiologic, în universul moral-psihologic și valoric: romanul „Codrii” de I. C. Ciobanu – „o frescă epico-dramatică a satului moldovenesc”, „Frunze de dor” de I. Druță, „Lasă vântul să mă bată” de A. Lupan, „Oameni și destine” de A. Șalari, „Spulber” de E. Damian.

Pivot coagulant al operei artistice devine personalitatea eroului principal, universul său existențial, dar nu ilustrarea istoriei cotidiene. Cele mai importante specimene ale prozei moldovenești din această perioadă se edifică pe o bază artistico-psihologică, dar și pe „liricizarea și analiza psihologică, avântul romantic, odată asimilate au rămas un patrimoniu al romanului” (Билецкий 1984: 146). În romanul moldovenesc din anii 1970–1980 domină problematica etico-morală: țăranul moldovean, având în dotare o viziune trecută prin secole asupra binelui și răului, începe să aprecieze fenomenele realității contemporane, bazându-se pe al său cod moral tradițional.

„Intersectarea a două morale”, după expresia lui N. Bilețchi, care devine subiectul principal al unor opere precum „Povara bunătății noastre” de I. Druță, sau „Povestea cu cucoșul roșu” de V. Vasilache, – nu mai prezintă încăierarea dintre nou și vechi în plan social, dar o confruntare pură dintre binele și răul social în realitatea locală națională. În legătură cu această narațiune dominantă, apare problema despre morala veche și nouă.

Autorii analizează procesul de evoluție spirituală a țăranului moldovean încadrat în realitatea sovietică, care a trecut prin transformarea condițiilor sociale și suportând reutilizarea tehnică a agriculturii. În general, proza artistică a literaturii sovietice moldovenești prezintă în formă epică reflectarea „destinului uman și a destinului poporului”, urmărind-o pe toată durata dezvoltării literare și sociale a RSSM, transmite principalele narațiuni ale procesului literar, și ilustrativ, înfățișează universul valorilor familiale tradiționale.

Narațiunea în romanele scriitorilor moldoveni, abundă generos cu exemple de descrieri familial-existențiale, demonstrează normele axiologice în noua realitate familială. În opinia noastră, cel mai elocvent, universul valoric al familiei sovietice a fost reflectat în operele femeilor-romaniste. Proza

feminină în Moldova Sovietică este consacrată vieții oamenilor obișnuiți, râvnitori ai simplei fericiri familiale. În centrul subiectului sunt destinele feminine, familiile lor. În caracterele și destinele eroilor mulți se pot recunoaște pe sine, pe cunoscuții săi, pe prieteni sau rude. În detalii ni se înfățișează epoca trecută, suprasaturată cu mulțimea de mărunțișuri cotidiene, ce permit reconstituirea ambianței și înțelegerea mai bune a faptelor, condițiilor de viață, iar împreună cu acestea acele gânduri și năzuințe ale oamenilor de atunci.

Evidențierea „prozei feminine” este determinată aici de câteva circumstanțe: autorul este femeie, eroina principală – femeie, problematica într-un fel sau altul este legată de destinul feminin. Nelipsit de importanță este și rolul opticii feminine asupra realității înconjurătoare, ținând cont de particularitățile psihologiei feminine. Noi examinăm operele de proză feminină ca obiect al căutărilor spirituale și morale. Chipurile feminine din literatura sovietică, supuse narațiunii sociale, prezintă prin sine o analiză a constituției spirituale a femeilor, dezvăluie universul moral al eroinelor, prezintă metamorfoza caracterelor, transformând în arena activității lor – cotidianul și familia (Филиппова 1984: 26-37). Toate acestea pot fi confirmate prin exemplele operelor scriitoarelor de expresie rusă din RSSM – Lidia Mișcenco («Полынь – вдовья трава, 1964), Lidia Latieva («Развод», 1980) și povestirea Annei Lupan – „Valența”, traducerea în rusă fiind realizată de soțul ei, scriitorul rus Nicolai Savostin («Валенча», 1981). Universul valorilor familiale în proza feminină a Moldovei Sovietice este transmisă prin istoriile de viață și dragoste a unor femei simple, în câmpul moral al căroră, principiile de păstrare a familiei sunt de neimaginat fără clarificarea problemei despre armonia și dizarmonia iubirii.

În romanul „Pelin – iarba văduvilor” («Полынь – вдовья трава») de Lidia Mișcenco, sunt tratate problemele cotidianului familial, în care dragostea determină năzuința omului pentru libertate. Eroii romanului sunt oameni de diverse vârste și caractere. În prim-plan se află destinul femeii sovietice de condiție simplă, văduvei Olga Morozova. În subiectul L. Mișcenco abundă ceea ce este râvnit, ideal, ne conform cu posibilitatea de a fi realizat, iar una dintre particularitățile principale constă în focalizarea tuturor liniilor de subiect în jurul unei singure probleme, a dragostei personajelor. Altfel spus, tot ce se petrece în sat și raion, fie „deservește” intriga iubirii, fie derulează

autonom, autoarea tinzând să nu complice evenimentele sau să aglomereze expunerea.

Unul dintre personajele principale este președintele de colhoz Cosma Josan, în satul căruia vine în calitate de veterinar tânăra văduvă – Olga Morozova. Argat în trecut, căsătorit cu fiica unui gospodar înstărit, Josan, tatăl a doi copii deja maturi, niciodată nu ajungea cu gândul la uniunea sa sufletească cu soția, pe care, probabil, n-o iubea, dar în virtutea vechilor tradiții patriarhale, care cel mai des excludeau dragostea ca primă premiză de constituire a vetrei familiale, stima față de soție ca mamă a copiilor și gospodină a casei. Timp de 20 de ani de căsnicie, Josan niciodată nu se gândea dacă e frumoasă soția sa, cu cine seamănă copiii lor, de altfel, ca și majoritatea consătenilor săi. Apariția Olgăi în colhoz, a bulversat toată viața președintelui. Josan, în virtutea vârstei sale și a viziunilor asupra lumii constituite în spirit tradițional, om temeinic și social determinat (președinte de colhoz), neașteptat pentru sine însuși, prima dată în viața sa s-a îndrăgostit cu adevărat și pentru această atracție tardivă este gata să năruie universul său cotidian-familial și social.

În pofida normelor morale vechi și noi, pentru dragostea sa el părăsește familia, nu se conformă poziției conducerii de partid, rupe toate legăturile cu lumea înconjurătoare. Dragostea, în calitate de categorie cheie a valorilor familiale, întotdeauna a fost forța motrice a căii etice umane. Pentru noi, este elocventă contradicția în care intră această intenție de autor cu narațiunea socială sovietică. Analizând romanul L. Mișcenco, reputatul istoric literar, academicianul C. F. Popovici, după toate regulile canonului ideologic sovietic, destul de dur critică autoarea pentru tratamentul fără scrupule a subiectului: „Aici nu e necesar să apelăm la romanele cavalești, face doar să tragem cu privirea asupra titlurilor operelor menționate, să ne amintim de lumea lui Turghenev a visurilor și dragostei. În acest caz, nimic asemănător, deoarece avem în față o intrigă de dragoste banală, total lipsită de sentimente de înnobilitate a sufletului. Eroina romanului, Olga, cu toate încercările sufletești prin care trece, nu-și găsește justificare în fața comunității, dar și a cititorilor contemporani” (Попович 1988: 51). Cu alte cuvinte, eroii romanului prezintă un exemplu negativ, care sfidează principalele valori familiale, manifestate cu toată „sacralitatea” de ideologia sovietică. La rândul său autoarea tinde să construiască pentru eroii săi un „microclimat” romantic, vădit simpatizându-i.

În acest caz, ne sunt înfățișați doi oameni nefericiți în felul lor, în deplină măsură meritând dreptul la dragoste, dar nici unul dintre ei, nu-și poate găsi o justificare și compasiune deplină, socială, morală, sau pur și simplu umană. Năruirea familiei și dragostea lui Josan relaționează și se „casează” din contul vechiului cotidian patriarhal, când nu numai fetele puteau fi date în căsătorie (însăși acest cuvânt conținea în sine nuanța realității triste, când fără dragoste și dorință erau „date” în căsătorie, din rațiunile gospodărești ale părinților, și nu după înțelegerea sufletească a tinerilor), dar și băieții erau însurați cu o fată nesuferită, dar bogată. În aceasta de fapt și constă tot secretul descătușării, emancipării și justificării faptei lui Josan. Pentru îndreptățirea eroului său, autoarea justifică toată motivația de cauză-efect prin reminiscențele trecutului.

Dar în roman, exemplul căderii morale este dat nu de un simplu lucrător din colhoz, dar de președintele colhozului, comunist, om, care după toate canoanele sovietice, trebuia să fie în multe privințe exemplar. În aceasta și constă evidența contradicției dintre narațiunea socială și intenția de autor. În viață se mai întâmplă istorii de acest fel, și ele nu sunt singulare. Asta e realitatea. Dar, de la literatura sovietică se solicita selectarea faptelor, tipizarea lor, și examinarea întregului lor conținut printr-o optică metodologică anumită, – cea ideologică (Попович 1988: 115). Pentru cititorul contemporan, distanțat de formalismul epocii sovietice, anume ne conformarea cu acest principiu fondator în romanul „Pelin – iarba văduvilor”, construiește tabloul axiologic, ca rezultat, după legile silogismelor consecutive, este încălcată însăși construcția situației și a sistemului de chipuri, care contrazic în acest caz concret criteriile elementare, obligatorii pentru modelul și structura artei realiste.

L. Mișcenco conturează tabloul evoluției spirituale a lui Josan, în scenele întâlnirilor și de dragoste sunt multe descrieri realiste, lirice, în care se manifestă măiestria artistică a autoarei. Adesea scenele de dragoste sunt proiectate pe intense imagini peisagistice, care în combinație cu sentimentele îndrăgostiților constituie contextul liric, care articulează ideea autoarei despre puterea de iertare totală a dragostei. Totuși, pentru versiunea de perspectivă a epilogului, L. Mișcenco a recurs la soluția șablon a unei istorii de dragoste: moartea eroinei. „În noile condiții sociale, în acest caz – în satul moldovenesc în proces de înnoire, istoria dragostei dintre președintele colhozului

și un membru notoriu al acestui colectiv căpăta dimensiunea unui eveniment ne-ordinar, pasibil de urmărit pentru întreg micromediul reconstituit de autoarea romanului” – menționează C. Popovici (Попович 1988: 93).

Finalul romanului s-a dovedit a fi previzibil de banal: L. Mișcenco este nevoită să dea curs dezvoltării relațiilor dintre Josan și Olga și, ne văzând vreo alternativă, descrie un deznodământ ce duce eroina spre pierzanie. Dar acest epilog, în opinia noastră, nu este o încheiere firească a mersului evenimentelor. Precum bine se știe, majoritatea eroinelor operelor în care principalul resort de acțiune este dragostea împovărată de dificultăți, și-au săvârșit tragic viața. Mișcenco creează o situație destul de complexă, care conduce eroina spre tragicul deznodământ. Într-o zi ploioasă, Olga își pierde conștiința, cade și zace mult timp pe pământ, până nu e găsită de Hanca (soția lui Josan). „Îndată ce a aflat că este vorba de Olga, Josan s-a repezit către mașină, a împins șoferul, fără să-și dea seama, a virat și s-a pornit în viteză, ca un buimac, spre cotitură, la fermă, unde zăcea Olga. Vie sau moartă – n-a înțeles. Cât pe ce să treacă pe alături, ochii ca în ceață, dar pe drum a ieșit Hanca, și el din plin mers a oprit mașina, împiedicându-se, s-a grăbit spre Olga, a căzut în genunchi alături de ea și a început s-o scuture de umeri. Capul Olgăi se clătina, fața părea o pată albă, iar el tot o scutura și o scutura, strângând din dinți” (Мищенко 1967: 284).

Înnebunit de disperare, Josan a ridicat-o pe Olga în brațe, a dus-o spre mașină, a culcat-o în spate și, înclinându-se deasupra volanului, a pornit brusc din loc. El gonea mașina către spitalul raional în speranța unui rezultat fericit, dar și aici, pentru agravarea și, evident, motivarea deznodământului tragic, în cale mai apare o etapă de încercare. Pe drumul de țară, înmuiat de ploi, mașina se împotmolea, intrând tot mai adânc în pământul umed. S-a necăjit mult, tot aruncând sub roți: crengi, mantaua și, în sfârșit, a aruncat și cușma. Ieșind cu greu la șosea, Josan „a oprit mașina și s-a întors spre Olga ... o întristare, fierbinte ca amețeala, la lovit drept în inimă. Dându-și seama de vina fără margini pe care o purta față de Olga, Josan într-un ultim impuls de disperare, s-a lipit cu obrazul de fața ei rece, cu greu s-a rupt de ea, s-a ridicat, clătînându-se, a trecut la volan” (Мищенко 1967: 287).

Acest deznodământ trist finalizează istoria dragostei întârziate a eroilor romanului, Cosma Josan și Olga Morozova. Acest final este predeterminat

de autoare chiar de la începutul istoriei: „Trezindu-se în îmbrățișarea unei dimineți melancolice, Olga, după sfatul experimentatei Zamfira, a găsit o iarbă mai înaltă și mai îndesată și s-a spălat cu roua. Pe buze a rămas gustul amar al pelinului. Cu partea dorsală a palmei a șters buzele, dar mirosul a rămas. Se vede că s-a spălat cu roua de pe pelin. Olga s-a uitat primprejur. «Da, iată-l pelinul. Iarba amară a văduvelor!»” (Мищенко 1967: 39). În aceste gânduri apare nu doar alegoria întregului tragism al Olgăi, a insucceselor ce au însoțit-o toată viața, dar și ideea care străbate tot romanul, de la care pornește L. Mișcenco, și la care, într-un volum și mai trist, ajunge. Parabola întregului sens al operii este cuprinsă în denumirea romanului, chintesența conținutului său în deducția eroinei, care s-a spălat cu roua de pe pelin.

Spre diferență de personajele L. Mișcenco, eroinele romanului Lidiei Latieva „Divorțul” sunt implantate în viața cotidiană urbană din epoca așa-numitului „socialism tardiv”. Ele toate sunt orășence, locuiesc în Chișinău, sau undeva în vecinătate și toate coliziunile lor se referă la problemele moral-etice ale familiei și relațiile familiale. În subiectul romanului „munca cotidiană” a construcției socialiste este doar slab consemnată și inclusă într-un regim de fundal al rutinei cotidiene. În roman este expusă istoria a trei perechi familiale diferite, la limita „vârstei periculoase” – 40 de ani: grijile casnice de fiecare zi, insomnia, indiferența neașteptată în locul dragostei de ieri, încăruntirea timpurie stranie. Din toată multitudinea aspectelor vitale, autoarea este interesată doar de viața femeilor – soții și mame. În special în acea parte a sa, care poate fi încăpută de un singur cuvânt – „casa”.

Autoarea, după exemplul coliziunilor eroinelor romanului „Divorțul”, demonstrează anume acele particularități ale instituției familiei din RSSM, care sunt evidențiate în lucrările științifice etno-sociale la acest capitol: „apropierea modului de viață a diferitor familii, extinderea numărului familiilor social și etnic mixte, transformările în funcțiile familiei, repartizarea rolurilor în interiorul familiei” etc. (Опыт 1980: 90-93).

Dimensiunile familiei, numărul copiilor și etnia soților, trec pe planul doi în sistemul de valori familiale prezentate. Personajele romanului – ca și cum extrase din gloată – sunt oameni obișnuiți, care nu se evidențiază prin nimic în rutina cotidiană, sunt dezvoltate de autoare doar în anumite detalii selectate. Printr-un fel de crochiuri sunt schițate amănuntele trecătoare ale destinului lor. Autoare

zugrăvește chipul de femeie în categoria vârstnică de 40 de ani. Istorii foarte intime din toamna vieții. Valeria (Lera) – energică, contemporană, comunicabilă: „Mie întotdeauna îmi plăcea să mă plimb – își spune ea despre sine, – Singură. Muzee. Cinema. Străzi. Cafenea. Mergi, privești, gândești, nimeni nu-ți încurcă. Libertate. Spațiu pentru suflet” (Латъева 1980: 20). Dar tot ea se consideră pe sine drept o femeie cu valori tradiționale, chiar patriarhale: „Sunt muiere. Filistină. Mie pentru fericire a doua parte din leafă să-mi dai. Unde vrei s-o ei. Măcar din gura gemenilor rupe-o” (Латъева 1980: 24). Încă din tinerețe, pe la 25 de ani, se temea de ne-orânduire, își dorea casă, familie, poziție „sigură”. A fost căsătorită de două ori. Costică – fostul soț, favoritul femeilor, „cadou al destinului, zâmbet strâmb, mers legănat”. Lera lucra în atelier în două schimburi. Iar el se plimba și bea până dimineața, apoi venea acasă, făcea scandal și dădea frâu mâinilor.

Despărțindu-se de Costică, s-a căsătorit cu Sergiu. Soțul – Seriojică, „exaltat, ideal, subtil” – a părăsit prima familie, lăsând soția cu doi copii (fetițe-gemene). S-a constituit noua familie, s-a născut fiica, Taniușa. Tatăl Lerei a murit de beție, „s-a înecat la o beție într-un șanț”. Având un caracter ușor, ea destul de rapid și-a revenit după tragediile de familie: alcoolismul tatălui, apoi și a primului soț. Însă amintirile despre acestea uneori îi umbreau viața. După moartea tatălui, la ea cu mama a început viața fericită și liberă, cu plimbări și prânzuri la cantină.

Familia pentru Lera e ca un joc. Neapărat după reguli, cu orânduire tradițională: „Eu în acest joc sunt prima vioară. Eu m-am impus. Eu m-am stăruit. Eu am colorat idila noastră familială cum am putut. Și în sfârșit ea se aseamănă cu o ilustrată luxoasă de Anul Nou. Seriojică vine în fugă din redacție. Eu îi pun o pârjoală pe farfurioară. Față de masă. Șervețel. Floricică în vază”. Soțul lucra la redacție de ziar, animat de munca sa, dar bani în familie nu aducea, el era „mai presus de sațietate” (Латъева 1980: 35). „Eram frământată de grija mea. La cine mâine să fac rost de cinci ruble? Cum s-o întind mai departe cu jocul nostru cu pârjoala? Și așa de zi cu zi”. Îi place viața activă „ieșirile la natură. Ruguri. Schiuri. Ieșiri la scenă”, îi place ca „în jurul ei să se îmbulzească prietenii. Râs. Glume. Palavre”. „Masa – ca sărbătoare. Pocale, tacâmuri, sclipirea sticlei colorate” (Латъева 1980: 37).

Ea trăiește cu grijile despre confortul casei ospitaliere, unde se strâng companiile gălăgioase

ale prietenilor, pentru soț asta e secundar – el chiar se simte stingherit de cotidian. Ea este totalmente fericită în căsnicie. Soțul, casa-familia, sunt prioritățile sale principale. Dar totuși conștiința sa e tulburată de anxietăți nedefinite și numele obsesiv „Levada”, cineva îi spune astfel. „Probabil m-a chinuit chipul „levadei” („левада» – rus. – pădure de foioase) – a naturii abundente” (Латъева 1980: 81).

Dar tot mai des își dă seama, că casa îmbelșugată și soțul iubitor, au încetat s-o umple cu fericire: ea își recunoaște că e mai fericită în mediul prietenilor decât în familie. Simte insatisfacția de viață, regretă că viața ei a ajuns prea departe de „acele dorințe frumoase, mândre și îndrăznețe” (Латъева 1980: 97).

La fel de tipică, contemporană și rapidă în acțiuni este prietena familiei – independenta Galina (Galca), originară din Zatoca. Chipurile masculine în câmpul artistic al tabloului familial din această lume, sunt statice, tradițional incluse în primul rând în sfera muncii, nu a familiei. Precum, de exemplu, soțul Galinei – zvelt, activ, rezistent, entuziast, cu nume caracteristic – Sport.

În general, tabloul vieții zugrăvit în roman reflectă tempoul rapid al cotidianului unei familii orașenești din Moldova Sovietică. Procesul de schimbări sociale dictează ritmul în modul de viață, orientat spre aprofundarea în lucru, convenționalitatea legăturilor familiale interne, în măsura în care problematica etică în proza feminină este strâns legată de problematica cotidiană și socială. Este semnificativ, că în agenda narativă a acestei proze, etnia personajelor nu este nicăieri stipulată, sau determinată.

Ținând cont de faptul că o trăsătură esențială a ideologiei URSS pe toată durata existenței sale a fost internaționalismul, literatura de asemenea era obligată să-l inoculeze în conștiința populației. Uneori în texte se furișează anumite sugestii privind indicii etnici, precum de exemplu, în cazul mamei Lerei („Divorțul”), care glumește, folosind un joc de cuvinte în rusă: „La toate femeile din satul nostru părul este așa, mai alb ca castaniul deschis (белее русских), suntem bieloruși (белорусы)” (Латъева 1980: 85).

Universul artistic al prozei feminine din Moldova Sovietică prezintă o narațiune ce reflectă tabloul înconjurător al sistemului tradițional de valori (atât cel rus, cât și moldovenesc), fapt ce se manifestă plenar în povestirea A. Lupan „Valencea”. Destinul creator al A. Lupan – fiice

de țărani moldoveni, absolventă a școlii agricole și a cursurilor literare superioare la Moscova, s-a constituit cu succes, datorită talentului și actualității tematicii alese – descrierii problemelor satului moldovenesc. Fericită și roditoare a fost căsătoria sa cu scriitorul rus din Moldova – Nicolai Savostin. Povestirea „Valencea” este una din puținele sale opere, în care narațiunea se petrece nu la țară, dar în capitală, iar eroi și subiect, nu sunt agricultorii moldoveni, dar o bibliotecară și un avocat, într-o familie mixtă (precum și cea a autoarei). Este elocvent în opinia noastră, că prezentarea familiei, a valorilor familiale din această familie are afinități cu tabloul universului familial al eroului romanului lui L. Latieva „Divorțul”. Problematice etică, imaginile cotidiene în aceste opere sunt foarte asemănătoare.

Eroina povestirii Anei Lupan „Valencea” – Valentina Izvoraș, numită încă din copilărie – Valencea – originară din satul Rădușca, situat aproape de gurile Dunării. N-a avut o copilărie ușoară, în orfelinatul postbelic. Soțul Valenciei, Dan, are o existență de succes în „lumea sa juridică”. El e captivat total de munca sa: „Pentru el nu există nici soție, nici copii, nici vară, nici călduri, – doar procese, consultații, inculpați, martori. Toată lumea sa e în asta” (Лупан 1987: 13). Îi place „curățenia și ordinea. Îl poate scoate din fire o cutie de chibrituri pusă nu la locul ei” (Лупан 1987: 17). El spune că „menirea femeii e de a menține focul în vatră. Dacă nu reușești, lasă serviciul, eu sunt în stare să întrețin familia”. „Sufletul lui Dan e sub șapte lăcăți, pentru care chei nu există” (Лупан 1987: 31). Pe Valencea, nu cea mai frumoasă fată, cu pomeții mongoloizi, a adus-o din sat la Chișinău, i-a înfiat fiul, dar nu din dragoste, ci din calcul, pentru că pentru crearea unei familii trainice, el, un holtei de 40 de ani, avea nevoie de anume o astfel de femeie, cu un set de calități foarte rar în societatea contemporană: „ascultătoare, modestă, supusă, destul de deșteaptă, bună gospodină” (Лупан 1987: 30).

Primul soț al ei, Mitea, un fotograf înalt și frumos, cinstea des și cu scandaluri, „s-a înecat în vin”, luând cu sine încă un vis al Valenciei. Trecând pe la case cu aparatul de fotografiat, el câștiga destul de bine. L-a distrus, după opinia Valenciei, o circumstanță uimitoare: ieftinirea zahărului. „Aproape în fiecare curte se fierbea țuica, iar vinul se dilua cu apă, iar cu ajutorul zahărului recăpăta tăria necesară”. Cu astfel de vin și era servit fotografii în fiecare curte. Al doilea soț s-a dovedit a fi nu mai bun decât primul, de asemenea cinstea, dar e „mai

rezistent la alcool” și „nu se repezea cu pumnii la ea”, dar bătea foarte dureros cu cuvântul, privirea.

Peste 20 de ani, ea a aflat taina familiei sale. I s-a destăinuit tanti Filuța, care o vizita destul de des, încă din timpurile orfelinatului și care s-a adeverit a fi mama sa, care a părăsit-o din pruncie, din cauza dificultăților vieții. Mama regăsită, doar a complicat viața și așa nu prea fericită a Valenciei: „Acum mama Filuța tot mai des a început să vină la Chișinău, se plânge de bătrânețe, boli și neputințe. Valencea o poartă prin spitale... Trebuie să-i capeți medicamente, capace pentru conservare, drojzii și alte mărunțișuri deficitare. O ajută cu ce poate. Doar că sentimentele de rudenie față de mamă așa și n-au apărut. Invers, prezența mamei adesea o irită pe Valencea” (Лупан 1987: 27).

Valencea este o mamă bună, ea urmărește din scurt fii săi, mai ales pe cel mai mare, care în virtutea vârstei grele de tranziție, se distanțează de familie și caută atenția din partea unor cunoscuți suspecti. El are 16 ani, elev al claselor superioare, vacanțele și le petrece la oraș „umblând brambura fără griji”. Mezinul de cinci ani – Ionel, e la grădiniță. Ea are grijă de familie, de fii, și de studenta eșuată Marina, rudă îndepărtată, care fără griji trăiește din contul Valenciei. Pentru sine, pentru cum arată, Valencea nu irosește timpul, nu folosește cosmetice, nu poartă haine la modă și răspunde la reproșurile femeilor cunoscute precum că Dan anume pentru asta a ales-o de nevastă.

Marina, invers, aparține noii generații sovietice, care destul de rapid asimilează noile modele ale cotidianului social, care se reflectă nu doar în maniere, vestimentație, mers, dar și în noua viziune urbanistică. Marina are propriile păreri asupra vieții, absolut străine Valenciei: „Cunoștințele, abilitățile, nivelul de dezvoltare, pregătirea – toate acestea, în opinia sa nu înseamnă nimic, e suficient să ai legături și bani și totul se va aranja de la sine” (Лупан 1987: 20). Valencia nu poate influența pe nimeni: „Acum oamenii de la vârste mici s-au deprins să trăiască cu mintea proprie, să acționeze precum le trece prin cap. Chiar un micuț ca Ionel nu suportă sfaturi” (Лупан 1987: 19).

Valencea e întristată de situația din familie, deoarece soțul ei are „obligații puține, iar drepturi – peste măsură”. Atmosfera din familie e tensionată. Lucrând pentru familie, Valencea practic e lipsită de autoritatea meritată, soțul ne acceptând nici mașina de spălat, care i-ar fi ușurat mult situația. Iar în trecut, „romantică din firea sa, ea se lăsa dusă de visuri... În timpurile orfelinatului, ea visa

că într-o bună zi vor apare părinții ei”, dar în locul părinților imaginari „nobili, eleganți, în mașină albă, a apărut mama Filuța, suplă, necăjită, într-o rochie întunecată, purtată” (Лупан 1987: 41).

Ea visa „să se facă actoriță renumită”, se imagina star de cinema, iubită de public, deoarece încă în orfelinat îi era recunoscut talentul, ea se ocupa de acrobatică, câștigând admirația educatorilor cu abilitățile sale gimnastice, i se profetea succesul. Dar, mai târziu, în studioul de balet, unde a fost admisă, a fost apoi recunoscută fără perspective pentru balet și visul său s-a risipit. A mai fost o încercare nereușită de a intra la școala medicală „pretențiunile ne fiind conforme capacităților” (Лупан 1987: 42). Fără vreun interes, Valencea a învățat în școala bibliotecară, iar mai târziu, deja cu micul fiu în brațe și bărbatul bețiv, a absolvit institutul bibliotecar. Mai visa și la o mare dragoste „pe care ar fi purtat-o întreaga viață, care ar fi încălzit-o nu numai cu iubitul, dar s-ar fi revărsat și peste toți care o înconjurau, ca oamenii să se mire de frumusețea și trăinicia sentimentelor sale” (Лупан 1987: 43).

După nașterea mezinului, trecând prin suferințe fizice și morale, conștientizând trădarea soțului, ea a simțit în sine adevărata putere. „Din maternitate ea s-a întors cu totul alta, dintr-o dată transformându-se într-o femeie matură, calculată și rațională, lipsită de iluziile volatile, dar ne disperată, ne pierzând echilibrul” (Лупан 1987: 46). Ea este părtaşă convinsă a valorilor tradiționale familiale, în conformitate cu care, să spele, să aibă grijă de copii, să gătească și să facă curățenie, trebuie doar femeia: „În opinia sa, bărbatul care spală, nu mai e bărbat. În acest sens convingerile sale sunt tari, și nimeni nu o va reconverti” (Лупан 1987: 20). Ieșită din orfelinat, Valencea este foarte legată de rădăcinile sale, satul natal, locuitorii săi, amintirile, întotdeauna prezente în viața sa.

Valencea – bibliotecar care-și face meseria „cu tot sufletul”, altfel ea nu putea. Retrăia pentru lucrul său, pentru cei care „pierd” (nu întorc) cărțile, completându-și astfel propriile biblioteci. Ea s-a deprins toată viața să muncească cinstit și-i acuză pe cei care doar se fac că lucrează, beneficiind de salariu și pensie. Ea mai are până la pensie 10 ani, a obosit de muncă și se gândește la odihnă. E e severă față de perechile îndrăgostite care se sărută în bibliotecă. Pleacă la servicii și se întoarce pe jos, ceea ce-i înlocuiește antrenamentul: „din centrul orașului până la Râșcani poți ajunge în vreo 20 de minute” (Лупан 1987: 12). Peste asta,

mai trebuie să procure alimente pentru familie. Ea privește înstrăinat îmbulzeala de lângă magazine, ne fiind atrasă de goana după „deficit”. În calea spre casă intră în „Culinărie”. O curbă neașteptată în desfășurarea monotonă a subiectului rutinar este cumpărarea întâmplătoare de către Valencea a unui tort de ciocolată, care a perturbat viața sa liniștită și cumpănită. Reținându-se puțin pe o bancă în parc, Valencea se miră de trândăvia lumii înconjurătoare, care are „timp liber să flaneze prin parc, să plimbe câinii”.

Casa și familia pentru Valencea sunt baza vieții. Cu toate acestea, analizându-și viața, ea ajunge la conștiința că e nefericită în căsătorie. Ea trăiește cu amintirea despre relațiile palpitante adolescente ce i s-au întâmplat în orfelinat. Dar e suficientă o întâlnire cu Petru Bulgară, care cândva, băiețel, era îndrăgostit de ea, iar acum, funcționar de succes – indiferent, străin, ne frumos îmbătrânit, ca s-ă înțeleagă, că familia sa, soțul, copiii, nepoata Marina – constituie marea fericire feminină, grea, dar singura valabilă și care îi umple cu sens toată viața. Familia, valorile tradiționale familiale se dovedesc a fi principala împlinire în viața personajelor feminine.

În încheiere menționăm, că, universul prozei artistice feminine din Moldova Sovietică – universul valorilor familiale – în pofida dictaturii narațiunii sociale, se află în planul sistemului valoric tradițional (atât rus, cât și moldovenesc), format consecvent pe fundamentul moralei creștine de generațiile premergătoare. Expusă mai sus și testată în baza materialelor operelor Lidiei Latieva, Lidiei Mișcenco, Anei Lupan, metodologia și tehnica cercetării literaturii artistice în calitate de sursă etnologică, se poate afirma în cadrul cercetărilor interculturale, în care e posibilă de asemenea, verificarea ulterioară a valabilității instrumentarului folosit.

Referințe bibliografice/ References

Zamfir C., Vlăsceanu L. (coord). 1993. Dicționar de Sociologie. București: Ed. Babel.

Билецкий Н. В. 1984. Роман и современность. Кишинев: Штиинца. / Bileckij N. V. 1984. Roman i sovremennost'. Kishinev: Shtiinca.

Бочаров С. Г. 2007. Филологические сюжеты: сборник избр. ст. М.: Языки славянских культур. 656 с. / Bocharov S. G. 2007. Filologicheskie sjuzhety: sbornik izbr. st. M.: Jazyki slavjanskih kul'tu. 56 s.

Бурова С. Н. 2010. Социология брака и се-

мьи: история, теоретические основы, персоналии. Минск: «Право и экономика». / Бурова С. Н. 2010. Sociologija braka i sem'i: istorija, teoreticheskie osnovy, personalii. Minsk: «Pravo i jekonomika».

Бурсов Б. И. 1976. Критика как литература. Л.: Лениздат. / Bursov B. I. 1976. Kritika kak literatura. L.: Lenizdat.

Канторович В. Л. 1984. Литература и социология. М.: Советский писатель. / Kantorovich V. L. 1984. Literatura i sociologija. M.: Sovetskij pisatel'.

Клишина О. С. 2013. Методология этнологического исследования художественных текстов (на примере творчества А. Н. Островского, Н. С. Лескова и А. П. Чехова): автореф. дисс. ... докт. ист. наук. Москва. / Klishina O. S. 2013. Metodologija jetnologicheskogo issledovanija hudozhestvennyh tekstov (na primere tvorchestva A. N. Ostrovskogo, N. S. Leskova i A. P. Chehova): avtoref. diss. dokt. ist. nauk. Moskva.

Григорьева А. А. 2018. Семья как правовой институт: от истории к современности. În: Молодой ученый. № 33 (219), с. 95-98. <https://moluch.ru/archive/219/52328/> (vizitat 29.04.2022). / Grigor'eva A. A. 2018. Sem'ja kak pravovoj institut: ot istorii k sovremennosti. In: Molodoj uchenyj. no. 33 (219), s. 95-98. <https://moluch.ru/archive/219/52328/> (vizitat 29.04.2022).

Кодекс. 1989. Кодекс о браке и семье Молдавской ССР: официальный текст с изменениями и дополнениями на 1 октября 1989 года / Министерство юстиции Молдавской ССР. Кишинев: Картя Молдовеняскэ. / Kodeks. 1989. Kodeks o brake i sem'e Moldavskoj SSR: oficial'nyj tekst s izmenenijami i dopolnenijami na 1 oktjabrja 1989 goda / Ministerstvo justicii Moldavskoj SSR. Kishinev: Kartja Moldovenjaskje.

Латьева Л. 1980. Развод. Кишинев: Картя Молдовеняскэ. / Lat'eva L. 1980. Razvod. Kishinev: Kartja Moldovenjaskje.

Лупан Анна. 1987. Женщина с печальными глазами: Повесть, рассказы. Кишинев: Лит. артистикэ. / Lupan Anna. 1987. Zhenshhina s pechal'nymi glazami: Povest', rasskazy. Kishinev: Lit. artistikje.

Мищенко Л. 1967. Полюнь – вдовья трава. Кишинев: Картя Молдовеняскэ. / Mishhenko L. 1967. Polyn' – vdov'ja trava. Kishinev: Kartja Moldovenjaskje.

Попович К. Ф. 1988. Становление, тематическое своеобразие и художественные особен-

ности русского романа Советской Молдавии (1945–1965). În: Русская литература Советской Молдавии. (Материалы и исследования). Кишинёв: Штиинца. / Popovich K. F. 1988. Stanovlenie, tematiceskoe svoeobrazie i hudozhestvennye osobennosti russkogo romana Sovetskoj Moldavii (1945–1965). In: Russkaja literatura Sovetskoj Moldavii. (Materialy i issledovanija). Kishinjov: Shtiinca, 1988.

Почепцов Г. СССР: соцреализм как советский нарратив USSR: Socialist Realism as a Soviet Narrative. În: <http://hvylya.net/analytics/society/sss-rsotsrealizm-kak-sovetskiy-narrativ.html>. (vizitat 2.08.2022). / Pohepcov G. SSSR: soorealizm kak sovetskiy narrativ USSR: Socialist Realism as a Soviet Narrative. In: <http://hvylya.net/analytics/society/sss-rsotsrealizm-kak-sovetskiy-narrativ.html> (vizitat 2.08.2022).

Опыт. 1980. Опыт этносоциологического изучения образа жизни (по материалам Молдавской ССР). М.: Наука. / Опыт. 1980. Опыт jetnosociologicheskogo izuchenija obraza zhizni (po materialam Moldavskoj SSR). М.: Nauka.

Томпсон Дж. Л., Пристли Дж. 1998. Социология: Вводный курс. М.–Львов: АСТ-Инициатива. / Tompson Dzh. L., Pristli Dzh. 1998. Sociologija: Vvodnyj kurs. М.–L'vov: AST-Iniciativa.

Филиппова Е. И. 1984. Художественная литература как источник для этнографического изучения города. În: Советская этнография, 1984, июль–август, с. 26–37. / Filippova E. I. 1984. Hudozhestvennaja literatura kak istochnik dlja jetnograficheskogo izuchenija goroda. In: Sovetskaja jetnografija, ijul'–avgust, s. 26–37.

Харчев А. Г. 1979. Брак и семья в СССР. М. / Harchev A. G. 1979. Brak i sem'ja v SSSR. М.

Юркевич Н. Г. 1970. Советская семья. Минск. / Jurkevich N. G. 1970. Sovetskaja sem'ja. Minsk.

Irina Ijboldina (Chişinău, Republica Moldova). Cercetător științific, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Ирина Ижболдина (Кишинев, Республика Молдова). Научный сотрудник, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Irina Ijboldina (Chisinau, Republic of Moldova). Researcher, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: ijboldinairina@gmail.com

ORCID: 0000-0002-1136-0082

Sergiu SUVAC

ELEMENTE ISTORICO-ETNOGRAFICE ALE BISERICII „NAȘTEREA MAICII DOMNULUI” DIN LOCALITATEA BRĂNEȘTI, RAIONUL ORHEI

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.32.15>

Rezumat

Elemente istorico-etnografice ale Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din localitatea Brănești, raionul Orhei

Biserica „Nașterea Maicii Domnului” din Brănești, raionul Orhei, construită între anii 1911–1928, este amplasată nu departe de centrul satului. În jurul acesteia este un cimitir, unde pot fi descoperite familii foarte vechi moldovenești, dar și un loc unde au fost înmormântați germani după o bătălie sângeroasă din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Biserica este construită din piatră extrasă din minele de calcar de la periferia localității. Reprezintă un stil arhitectural rusesc, îmbinat cu motive și ornamente tradiționale moldovenești. Planul axial-longitudinal al bisericii este compus din trei părți: vestibulul pătrat, fața dreptunghiulară centrală și altarul fațelat. Deasupra pronausului Bisericii se ridică o clopotniță în două niveluri, care reprezintă principalul accent compozițional al complexului ecleziastic. Laturile clopotniței sunt îmbogățite cu deschizături arcuite, iar partea de încoronare a clopotniței este reprezentată de un element geometric tetraedric, cu o cupolă spațioasă. Interpretarea laconică, chiar seacă a volumului clădirii este îmbogățită cu elemente decorative, iar atenția este acordată intrării în curtea Bisericii. La intrarea în Biserică, deasupra ușii este lucrat în piatră un arc profilat și un fronton triunghiular.

Cuvinte-cheie: biserică, arhitectură, istorie, etnografie, clopotniță, stâlpi de piatră.

Резюме

Историко-этнографические элементы церкви Рождества Богородицы в с. Брэнешть Орхейского района

Церковь Рождества Богородицы в с. Брэнешть Орхейского района, построенная в 1911–1928 гг., находится недалеко от центра села. Вокруг нее расположено кладбище, где можно обнаружить очень старые захоронения представителей молдавских семей, а также место, где хоронили немцев после кровопролитного боя во время Второй мировой войны. Церковь построена из камня, добытого в известняковых шахтах на окраине села. Она выполнена в русском архитектурном стиле в сочетании с традиционными молдавскими мотивами и орнаментами. Продольно-осевой план церкви состоит из трех частей: квадратного притвора, центрального прямоугольного нефа и алтаря. Над пронаосом храма возвышается двухъярусная звонница, представляющая главный композиционный центр церковного комплекса. Боковые стороны звонницы снабжены арочными проемами, а венчающая ее часть представлена четырехгранным геометрическим элементом с объемным куполом. Лаколично и строго выполненное здание храма обогащено декоративными элементами; внимание уделено входу в церковный

двор. При входе в церковь над дверью высечены в камне профилированная арка и треугольный фронто́н.

Ключевые слова: церковь, архитектура, история, этнография, колокольня, каменные столбы.

Summary

Historical-ethnographic elements of the Church “The Nativity of the Mother of God” in Brănești, Orhei District

The Church of the Nativity of the Mother of God in Brănești, Orhei district, built between 1911–1928, is located not far from the center of the village. There is a cemetery around it, where very old Moldovan families can be found, but also a place where Germans were buried after a bloody battle during the Second World War. The church is built of stone extracted from the limestone mines on the outskirts of the village. It represents a Russian architectural style, combined with traditional Moldovan motifs and ornaments. The axial-longitudinal plan of the church is composed of three parts: the square vestibule (narthex), the central rectangular nave and the faceted altar. A two-tiered belfry rises above the pronaos of the Church, which is the main compositional focus of the ecclesiastical complex. The sides of the belfry are enriched with arched openings, and the crowning part of the belfry is represented by a tetrahedral geometric element with a spacious dome. The laconic, even dry interpretation of the volume of the building is enriched with decorative elements, and attention is paid to the entrance to the Church yard. At the entrance to the Church, a profiled arch and a triangular pediment are carved in stone above the door.

Key words: church, architecture, history, ethnography, bell tower, stone pillars.

Credința și cultura strămoșilor noștri nu le permitea să existe fără a se închina Domnului. În practica istorică a neamului nostru românesc, religia și închinarea către tot ce este sfânt predomină de secole bune. Aceste ritualuri de transmitere a unor semnale, de venerare a lui Dumnezeu se făceau regulat de către strămoși, și de către noi. Problema principală era însă locul unde trebuia să fii cu trupul și sufletul. De aceea, în fiecare localitate unde se aflau creștini ortodocși, crearea unui lăcaș de cult, supranumit și Casa Domnului, Biserică, era principalul obiectiv al credincioșilor unde poposeau ori de câte ori aveau nevoie să se refugieze și să mediteze în liniștea Domnului. Bisericile erau construite din lemn apoi din piatră. Cele din lemn erau construite inițial simple, exact ca și o casă de locuit cu clopotniță separată (Bâzgu 2013: 52). La

începutul sec. al XIX-lea, în construcția bisericilor din lemn se produc mari schimbări. Ele își pierd simplitatea, fiind înzestrate cu clopotnițe și turle. Planul ia forma crucii înscrise și dispare definitiv planul longitudinal. Este prezent un eclectism stilistic (Manică 2014: 21).

În localitatea Brănești, raionul Orhei, la fel se subînțelege că a existat asemenea lăcaș care s-a păstrat în amintirea localnicilor doar cu potențialul loc unde se afla. Din necesitate de informație la acest capitol, am vizitat ANRM, în vederea extragerii unor informații în acest sens. Mare a fost mirarea când s-a aflat că există anumite inventare destinate bisericilor vechi din județul Orhei, însă informația este indescifrabilă în contextul degradării avansate a documentelor. Respectiv am încercat să vizităm câteva persoane, cele mai în vârstă din localitate, care ar putea spune cu aproximație ce biserică a existat, sau detalii despre aceasta.

Am stabilit că a existat o biserică cu hramul „Înălțarea Domnului”, lăcaș amintit și de Constantin Tomescu în catagrafia de la 1820. Acesta menționează că: *satul Brăneștii, au luat numire den vechimi, așăzat de 40 ani. Parte bisericească rusăeni: 3 gosp., 5 burlaci, 5 fime; mazări: 1 gosp., 1 burlac, 1 fime; malorusăeni: 52 gosp., 73 burlaci, 98 fiemi. 1 biserică cu numele cu hram Înălțării Domnului...* (Tomescu 1931: 6). Paradoxal lucru se întâmplă în anul 1851, de unde aflăm din unele condici ale Bisericii de la Butuceni, că din Brănești s-au dus la cununie mai multe perechi de miri (Arhiva MEINM, Inv. 4372-24, f. 9, f. 13). Acest fapt ar demonstra cele scrise de noi, că lăcașul sfânt din Brănești nu exista în anii 1850–1900.

Însă, Biserica din Brănești este amintită în anul 1859 într-un document, o listă a locurilor populate din Gubernia Basarabia (Списки 1861). Alte argumente că a existat biserică de lemn în localitatea Brănești, susțin bătrânii, sunt descoperirile de cărbunii arși în timpul săpăturii fundamentului bisericii actuale în 1928, de la cel puțin un lăcaș ars, dar existent anterior. Plus la aceasta, sunt crucile de piatră amplasate la mormintele răposaților, care au peste 250 de ani. O altă dovadă concludentă a existenței bisericii de lemn în localitate, confirmată de mai mulți bătrâni, ar fi faptul că în preajma actualului lăcaș este situată o construcție sub formă pătrată, înaltă de cca. 2,5 metri cu diametru de 2 metri, iar pe acesta este amplasată o cruce cu un an rău identificat de noi, iar bătrânii spun că anume acolo era un pristolnic al unei biserici de lemn arsă în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, iar prin

această construcție de piatră, localnicii au dorit să marcheze locul fostului lăcaș. În anul 1910 toți cei 391 de credincioși ortodocși din Brănești vin la serviciile divine de la Biserica din Ivancea, sau din alte sate vecine (Tabuică, Magola 2005: 265), iar despre Biserica din Brănești nu se pomenește în documente, ceea ce ne-ar duce cu gândul că a fost distrusă sau arsă.

Biserica actuală „Nașterea Maicii Domnului” din localitatea Brănești, raionul Orhei a fost construită între anii 1911–1928. Aceasta este construită din piatră albă, prelucrată de către zidari iscusiți (Imag. 1). Piatra prelucrată de către zidari reprezintă un simbol (Antonescu 2009), care ne arată că, indiferent de starea noastră naturală, toți putem să ne îmbunătățim, prin ceea ce facem și prin ceea ce viața face cu noi. Învățăturile și cunoașterea dobândite de-a lungul vieții nu sunt altceva decât ornamentele care se adaugă asupra pietrei umane, iar greutățile și bucuriile prin care trecem sunt focul prin care piatra este prelucrată din starea ei natură într-o alta, prin care o piatră brută este transformată în ceva mai frumos (Sudițoiu 2014). Biserica în sine reprezintă un edificiu impunător, construit de zidari, care aveau arta prelucrării pietrei în mâinile acestora (Imag. 2). Deși localitatea se află într-o zonă silvică, carierele de piatră din apropiere au oferit și oferă meșterilor pietrari din partea locului posibilitatea de a lucra cu piatră fină, extrasă după dimensiunile dorite (Imag. 3). Respectiv zidarii acestui lăcaș au avut posibilitatea de a imprima peisajului, o amprentă vernaculară de cultură a pietrei. Fiind amplasată nu departe de centrul satului, în jurul Bisericii este un cimitir, unde printre crucile executate tot în piatră de meșterii locali pot fi descoperite familii foarte vechi moldovenești, dar și un loc unde au fost înmormântați germani după o bătălie sângeroasă din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Biserica, spun localnicii bătrâni, nu a activat în permanență, fiind închisă în anul 1958 și redeschisă la sfârșitul anilor '80, fiind reparată și închinată Domnului cu hramul Nașterea Maicii Domnului (Imag. 4). Reprezintă un stil arhitectural rusesc, îmbinat cu motive și ornamente tradiționale moldovenești. Planul axial-longitudinal al bisericii este compus din trei părți:

- vestibulul pătrat,
- fața dreptunghiulară centrală,
- altarul fațelat.

Deasupra pronausului Bisericii se ridică o clopotniță în două nivele, care reprezintă principalul accent compozițional al complexului ecleziastic.

Laturile clopotniței sunt îmbogățite cu deschizături arcuite, iar partea de încoronare a clopotniței este reprezentată de un element geometric tetraedric, cu o cupolă spațioasă. Interpretarea laconică, chiar seacă a volumului clădirii, este îmbogățit cu elemente decorative, iar atenția este acordată intrării în curte, ograda Bisericii. La intrarea în Biserică, deasupra ușii este lucrat în piatră un arc profilat și un fronton triunghiular (element de arhitectură, alcătuit dintr-o cornișă curbă sau frântă, care se găsește deasupra intrării unui edificiu, deasupra unei uși etc). Ambele părți laterale ale construcției sunt identic decorate, toate ferestrele fiind arcuite, iar în partea centrală acestea sunt combinate cu benzi decorative și arcade proeminente (Arhiva AIRM). Intrarea în ograda Bisericii se face printr-o poartă mare, în cazul serviciilor divine mai mari și o altă poartă alăturată, de dimensiuni mai mici, pe unde intră enoriașii la slujbă. Acestea sunt prinse de stâlpi ciopliți în piatră de către meșteri locali, care sunt priviți într-un ansamblu arhitectural armonizat perfect cu arhitectura Bisericii. Din interviurile noastre realizate cu unii bătrâni din sat precum Cebotari Gheorghe (1928–2021), Botnari Ion Petru (1929–2020), Mutu Elena (1923–2022), am stabilit că stâlpii de la poarta Bisericii sunt făcuți în aceeași perioadă cu lăcașul. Din spusele lui Victor Tarnovschi, pietrar din localitate, constatăm că stâlpii, care la prima vedere par a fi ciopliți dintr-un bloc unitar, sunt construiți din patru elemente. Dintr-un interviu realizat (20.04.2022) cu acest meșter popular, constatăm că (*stâlpii nu sunt greu de construit dacă ai un model și știi cum dorești să arate produsul final. Bucățile de calcar („cotileți”), mai întâi se clădesc pentru a da o formă stâlpului, dar nu în întregime (aproximativ 60% din stâlp), ca să urmeze separat cioplirea figurii din vârful stâlpului și fixarea acesteia pe bază...*). Calculele matematice efectuate de meșterii populari în procesul de construcție a stâlpilor avea un caracter crucial în planificarea simetriei și dimensiunilor acestor forme de artă populară, dar aceste competențe erau dezvoltate odată cu practica și măiestria pietrarului. Blocurile de piatră pentru modelarea florilor, coloanelor, parapetelor sunt aduse din mină în atelier, unde începe procesul de creație și niciodată nu se știe care va fi produsul final, deoarece motivul ornamentului cu elemente vegetale sau geometrice se naște din factura pietrei, dispoziția sau inspirația meșterului (Miron 2013: 10-11). Din spusele meșterului Victor Tarnovschi, sustragem ideea că stâlpii de la intrarea în lăcaș,

dar și alții precum cei de la porțile gospodariilor de prin zonă, au propriu-zis patru elemente distinctive în construcția acestora:

1. *Baza / temelia* care este o bucată mare de calcar aproximativ până la (1000x1000x800 mm), are rolul de fundament a stâlpului și nu îi permite acestuia să se încline sau să se clatine.

2. *Coloana propriu-zisă* este construită din *cotileți* mai mici, dimensiunile cărora variază (390x190x188 mm sau 490x190x240 mm), fiind consolidați între ei cu ciment sau mortar pentru a asigura durabilitatea și caracterul solid al stâlpilor.

3. *Placa de legătură* reprezenta o bucată mai mare de calcar, foarte des era întreagă, alteori din 3–4 straturi de piatră, având dimensiunile laterale aproximativ egale cu cele ale bazei și comportă o funcție dublă: pe de o parte reprezenta coloana simetrică cu baza ce întărea construcția, iar pe de altă parte oferea un suport perfect, o platformă pentru floarea de piatră din vârful stâlpului. Ca să fie evidențiată, meșterii populari i-au dat un aspect diferit de stâlpul propriu-zis, prin cioplire pronunțată, evidențiată la colțuri sau chiar lăsată să iasă în-afara stâlpului cu (5–10 cm). Pentru a da măiestrie stâlpilor, această placă de legătură s-a făcut etajat în 4 trepte de cca 10 cm fiecare. Astfel era asigurată vizibilitatea elementului floral din vârful stâlpului.

4. *Floarea de piatră* este elementul cheie al sistemului articulat construit de către meșteri, dar și cea mai complexă figură arhitecturală a stâlpilor de poartă. Aceasta este o imagine stilizată tridimensională a trandafirului (rozei), fiind îmbogățită cu elemente cioplite.

Începând cu anii '90 ai secolului XX și până acum, enoriașii localității inspirați și coordonați de preotul din localitate, Postolache Mihail, an de an intervin în repararea (Imag. 5), conservarea și promovarea (Imag. 6) acestui monument de arhitectură, aflat în Registrul Monumentelor Ocrotite de Stat.

Referințe bibliografice

Arhiva Agenției de Inspectare și Restaurare a Monumentelor (AIRM), Biserica din s. Brănești, Orhei.

Arhiva Muzeului de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Inv. 4372-24. Condica dată bisericii „Adormirea Maicii Domnului” din satul Butuceni, județul Orhei pentru a scrie într-înșă cercetările la cununii, f. 9, f. 13.

Antonescu R. Dicționar de Simboluri și

Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 28.10.2022).

Bâzgu E. 2013. Tipologia bisericilor de lemn din Moldova medievală (în lumina izvoarelor scrise). În: Buletin Științific. Revista de Etnografie, Științele Naturii și Muzeologie, nr. 19 (32), p. 45-60.

Manică V. 2017. Asemănări și deosebiri în construcția bisericilor de lemn din centrul și sudul Republicii Moldova. În: Materialele Conferinței științifice internaționale Valorificarea patrimoniului etnocultural al Republicii Moldova în cercetare și educație. Chișinău, 2017, 16 noiembrie, p. 20-21.

Sudițoiu A. Simbolistica unei pietre. Articol pe <https://suditoiu.wordpress.com/2014/11/17/simbolistica-unei-pietre/> (vizitat 28.10.2022).

Tomescu C. N. 1931. Catagrafia Basarabiei la 1820. 127 sate din Ținutul Orhei. Chișinău: Cartea Românească (Tipografia Eparhială).

Tabuică R., Magola A. 2005. Condiții de cercetare prenuptțială în colecțiile Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. În: Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei, vol. V, Iași, p. 253-270.

Списки. 1861. Списки населенных

мест Российской империи, составленные и издаваемые Центральным Статистическим Комитетом Министерства Внутренних дел. III. Бессарабская область. Санкт-Петербург. / Spiski. 1861. Spiski naseleennykh mest Rossiyskoy imperii, sostavlennyye i izdavayemyye Tsentral'nyim Statisticheskim Komitetom Ministerstva Vnutrennikh del. III. Bessarabskaya oblast'. Sankt-Peterburg.

Sergiu Suvac (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Серджиу Сувак (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Sergiu Suvac (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: suvacsuvac6@gmail.com

ORCID: 0000-0001-8662-7450

Anexă



Imaginea 1. Partea laterală a Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din satul Brănești, raionul Orhei în anii 1970–1980



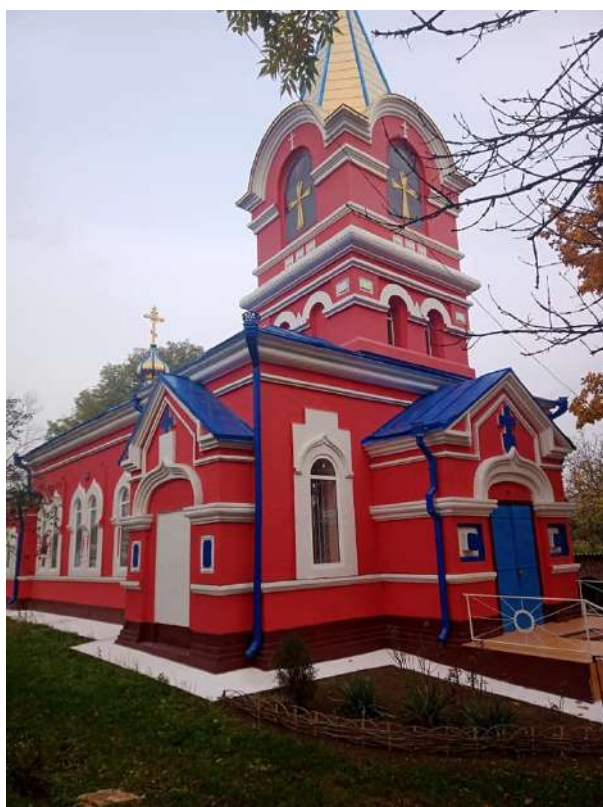
Imaginea 2. Partea din spate a Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din satul Brănești, raionul Orhei în anii 1970–1980



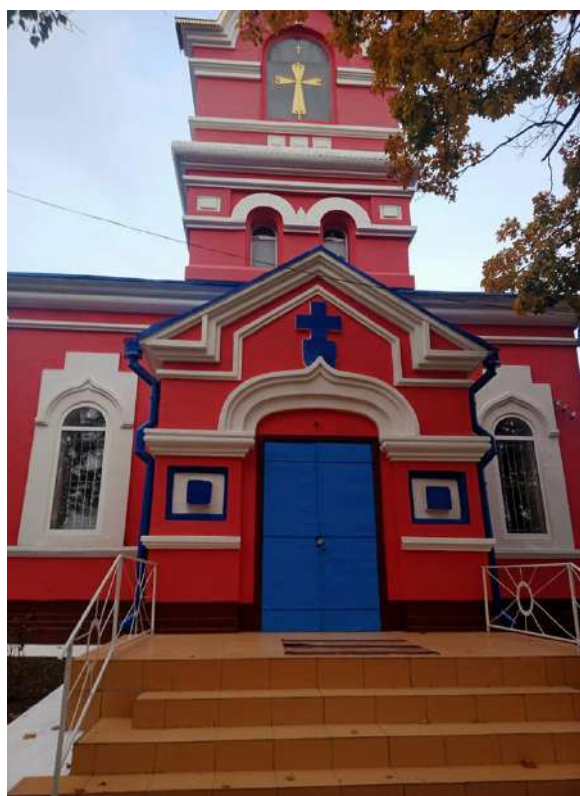
Imaginea 3. Partea laterală a Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din satul Brănești, raionul Orhei în anii 1970–1980, fotografiată din cimitirul care o înconjoară (Arhiva AIRM)



Imaginea 4. Biserica Nașterea Maicii Domnului din s. Brănești, anii 2000–2010 (foto: Suvac Sergiu)



Imaginea 5. Partea laterală a Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din s. Brănești, anul 2020 (foto: Suvac Sergiu)



Imaginea 6. Fața Bisericii „Nașterea Maicii Domnului” din s. Brănești, anul 2020 (foto: Suvac Sergiu)

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Masa rotundă

GHEORGHE V. MADAN – 150 DE ANI DE LA NAȘTERE

La data de 8 septembrie 2022, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural a avut loc Masa rotundă „Gheorghe V. Madan – 150 de ani de la naștere”. Manifestarea s-a desfășurat prin participare directă și online. Obiectivul prim în organizarea și desfășurarea evenimentului a fost readucerea în atenția publică a folcloristului și omului de cultură Gheorghe V. Madan și punerea în valoare a scrierilor sale, în aspectul cercetărilor de ordin etnografic.

Lucrările mesei rotunde au fost prefațate printr-un mesaj de salut pronunțat de către secretarul științific al Institutului Patrimoniului Cultural, dr. Natalia Grădinaru. Moderatorii evenimentului au fost dr. Adrian Dolghi, directorul adjunct pentru activitatea științifică al IPC și cercetătorul științific Raisa Osadci, șefa Secției Etnologie Românească.

La întrunire, au fost prezentate 9 comunicări, ce cuprind abordări interesante, referitoare la viața și opera lui Gheorghe V. Madan, elucidând proiecția realităților din timpurile descrise de Gheorghe V. Madan asupra contextului zilelor noastre: „Viața și opera lui Gheorghe V. Madan în contextul realităților istorice și politice” dr. Adrian Dolghi; „Gheorghe V. Madan despre educație” dr. Valentina Ursu; „Obiceiurile de naștere și cele de nuntă, reflectate în opera lui Gheorghe V. Madan” dr. Natalia Grădinaru; „Obiceiurile de înmormântare, reflectate în lucrările lui Gheorghe V. Madan” cercetător științific Carolina Cotoman; „Aspecte ale stratificării sociale în mediul tradițional, elucidat în opera lui Gheorghe V. Madan” drd. Sorin Grăjdari, cercetător științific; „Reflectarea îndeletnicirilor tradiționale în lucrările lui Gheorghe V. Madan” cercetător științific Ina Isac; „Practicarea comerțului în spațiul și perioadele, elucidate în scrierile lui Gheorghe V. Madan” cercetător științific Adriana Butnaru-Sorbalo; „Descrieri etnografice ale locuinței și gospodăriei tradiționale în opera lui Gheorghe V. Madan” dr. Sergiu Suvac; „Aspecte ale categoriilor de vârstă și gen, relevate în scrierile lui Gheorghe V. Madan” cercetător științific Raisa Osadci.

Lucrările mesei rotunde au oglindit unele probleme comune ale actualităților sociale și vieții culturale din perioada de activitate a lui Gheorghe V. Madan și ale zilelor noastre, dar au scos în evidență și unele aspecte, care țin deja de domeniul trecutului și pot fi trecute doar în registrul conservărilor etnografice. În unele comunicări au fost relevate

îndeletnicirile basarabenilor și se observă cu certitudine că agricultura, pomicultura, viticultura și creșterea animalelor erau cele mai de seamă ocupații, iar datorită lor oamenii se puteau hrăni și puteau câștiga bani din vinderea produselor: „Banul îl făceau din vânzarea și negustoria cu vite, lână, pielele, miere, ceară, vin, nuci și din lemnărie lucrată: care, juguri, roate, țepoaie, lopoți, căușe, chersine, covățele, balerce...” De asemenea, negustoria și exportul de fructe proaspete și fructe uscate a fost emblematică pentru arealul la care se referă opera lui Gheorghe V. Madan – zona de codru din centrul spațiului pruto-nistrean. Gheorghe V. Madan menționează că „livezile cu pomi fructiferi erau de mare preț”, precum cele de gutui, nuci, vișini, cereși de Trușeni, meri – cu soiuri foarte apreciate, „mere domnești” de la Chițușca și Zubrești, „mere nistrețe” de la Sadova și Seliște, „mere mohorâte și țigănci” de la Ciorăști și Vălcineț. Dintre meșteșuguri sunt indicate lemnăritul, pietrăritul, fierăria, torsul, prelucrarea pieilor, în special cibotăritul și curelăritul.

În comunicări au fost relevate diverse aspecte ale vieții tradiționale, pe care Gheorghe V. Madan o descrie în strânsă legătură cu mediul naturii. În scrierile lui Gheorghe V. Madan, sunt înfățișate, evidențiat și detaliat, frumusețile și pitorescul locurilor. Este caracterizată minuțios familia tradițională, remarcând-se specificul statutului și al ocupațiilor fiecărui membru al acesteia, în funcție de vârstă și gen. Bărbatul făcea muncile cele mai grele, „roboțea de zor la vie și la livadă, pe deal și în țarină, la coasă, la secerat, la treierat și la cules, și la cărat în hambar.., uneori împreună cu copiii mai mari, dacă îi avea, – notează Gheorghe V. Madan. Nevasta era cea care trebuia să poarte gospodăria casei, să îngrijească de porci și de păsări, să gătească mâncare, să spele, să cârpească, să plămădească și să coacă pâine, să țeasă, să ghilească pânza. Copiii mici erau deprinși cu ciobănia, treaba lor era să pască vaca, junca, oile”.

La masa rotundă a fost menționat faptul că Gheorghe V. Madan atrage o atenție deosebită jocurilor de copii și de tineri, precum și petrecerii timpului liber. Hârjonelile și blenduielile copiilor erau cele care dădeau suflu vieții de la sat și confirmau că oamenii erau săraci, dar fericiți. Autorul remarcă unele dintre jocuri: mingea halca, de-a buhaiul,

de-a mijatca, de-a harbujii, de-a meu, de-a maslu, țurca, zălogul, trânta, tragerile cu arcul... Timpul liber era petrecut și de cei maturi cu folos pentru suflet. Zilele de sărbătoare începeau cu pregătirea din ajun a bucatelor mai alese, apoi în ziua respectivă se mergea la biserică pentru a aduce mulțumire săptămânii roditoare care a trecut, după care se continua cu mersul pe ospete, cu gustatul bucatelor, cu taifas la margine de drum, jocul din centrul satului cu lăutari, horă mare, roată sau legănatul în scrânciob. Și precum viile iarăși trădează tradițiile strămoșești ale poporului nostru, evident că un pahar de vin gustos și dulcișor din cel care se dădea ușor la băut înveselea și mai mult și făcea atmosfera de sărbătoare.

Prin activitatea sa Gheorghe Madan a reușit să abordeze diverse preocupări și îndeltniciri, practica-

te pe teritoriul Basarabiei. O bună parte dintre aceste ocupații persistă și astăzi: muncile agricole, tradițiile de ritual, mai puțin meșteșugurile. Cu părere de rău, factorii globalizării s-au răsfrânt foarte mult asupra jocurilor generației actuale și asupra petrecerii timpului liber de către locuitorii acestui spațiu.

Întrunirea științifică, consacrată aniversării a 150-a de la nașterea lui Gheorghe V. Madan, a marcat o nouă etapă în cercetarea și extinderea rezultatelor științifice. Evenimentul a impulsionat o nouă motivare pentru descoperirea și valorificarea tradițiilor, îndeletnicirilor și distracțiilor tradiționale din perioada secolului al XIX-lea și a primelor decenii ale secolului XX, reflectată în opera folcloristului și omului de cultură Gheorghe V. Madan.

Ina ISAC



Masa rotundă
METODOLOGII ȘI TEHNICI MODERNE DE CERCETARE ETNOLOGICĂ.
Ediția a III-a: Documentarea vizuală ca sursă de cunoaștere etnografică

La 4 octombrie 2022, la Chișinău, s-a desfășurat cea de-a III-a ediție a mesei rotunde „Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică. Documentarea vizuală ca sursă de cunoaștere etnografică”, organizată de Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural. Evenimentul face parte din acțiunile planificate pentru desfășurarea proiectului din cadrul Programului de Stat (2020–2023): 20.80009.1606.02 „Evoluția tradițiilor și procese etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale”.

Pe parcursul manifestății științifice s-au ținut 13 comunicări, în care cercetătorii, referindu-se la importanța metodologiilor și tehnicilor moderne de cercetare etnologică cu accent pe documentarea vizuală ca sursă de cunoaștere etnografică, au luat în discuție unele argumente bibliografice asupra domeniului vizat și, de asemenea, și-au împărtășit experiența personală.

Despre rolul fotografiei documentare în cercetările etnografice și importanța recuperării fotografiilor vechi în redarea imaginii oamenilor, a obiceiurilor și a satelor de odinioară, a relatat Ștefan SUSAI, drd. la Institutul de Filologie Română „Bogdan-Petriceicu Hașdeu”, menționând că: „Fotografia devine tot mai mult instrumentul prin care putem reconstitui viața de odinioară [...]. Evenimente din viața satului din a doua jumătate a secolului trecut capătă astăzi, prin intermediul fotografiilor recuperate, o valoare deosebită în ceea ce privește cercetările etnografice”. În virtutea acestor fapte, vorbitorul a propus crearea Muzeului Fotografiei din Republica Moldova, care „ne va ajuta să păstrăm pentru generațiile următoare imaginea unei lumi care se stinge din varii motive”.

Dr. Valentin ARAPU (Institutul Patrimoniului Cultural) s-a referit la interferențele imagologice și etnoculturale, sesizate prin prisma studiilor de istorie orală, în comunitățile rurale de pe Valea Prutului: cazul lui Onisifor Caraman din satul Leușeni, județul istoric Lăpușna, arătând că: „Lumea satului este reflectată prin tradiții autentice, educație patriarhală și valorile timpurilor de odinioară. [...] Imaginea satului este condimentată cu multiple tradiții și obiceiuri locale”.

Aspecte ale cercetării și demonstrării categoriilor de port tradițional de la Crihana Veche, raionul Cahul, pe bază de suport metodologic vizual au fost analizate de către subsemnata Carolina Cotoman în colaborare cu cercetătoarea Raisa Osadci (Institutul Patrimoniului Cultural). În comunicare s-a menționat că pe parcursul investigațiilor de teren, efectuate în mai multe etape la Crihana Veche, raionul Cahul, în componența unei echipe de etnografi de la Institutul nostru și de la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu” al Academiei Române, am reușit să descoperim vestigiile a patru tipologii de complexe vestimentare tradiționale, care au fost purtate și, la momentul cercetării, se mai purtau, într-o anumită măsură, în localitate. Copierea fotografiilor vechi, ce conțineau informații referitoare la tema vizată, precum și fotografierea în aspect general și în detaliu a pieselor de port atestate, a făcut posibilă ilustrarea compartimentului referitor la portul popular din albumul monografic, dedicat satului și, de asemenea, a servit ca suport pentru concluziile științifice și ca material ilustrativ în demonstrarea realităților etnografice în cadrul diverselor întruniri științifice, seminare, consultații oferite persoanelor, care doreau să învețe cum să confecționeze anumite piese de port tradițional din partea locului.

Aceiași cercetători s-au referit și la elucidarea obiceiurilor de familie de la Crihana Veche, raionul Cahul, axată pe metodologia de documentare vizuală, relatând că, în cadrul cercetărilor de teren, au reușit să participe în mai multe rânduri la desfășurarea obiceiurilor de familie (de naștere, de nuntă, de înmormântare), care au avut loc în sat, realizând numeroase fotografii, care, alături de copiile din colecțiile sătenilor, le-au servit drept suport documentar vizual în examinarea caracteristicilor specifice tradițiilor comunității, în stabilirea structurilor obiceiurilor de familie, precum și în clasificarea tipologică a acestora.

Despre fotografie, ca sursă de cercetare și salvagardare a meșteșugului de realizare a hainelor tradiționale românești pentru sezonul rece, a vorbit cercetătorul științific Ina ISAC (Institutul Patrimoniului Cultural), care a menționat că antropologia vizuală sau multimodală, în subiectul cercetării meșteșugurilor de realizare a hainelor de iarnă,

facilitează sinteza fenomenelor investigate și furnizarea corectă a informației referitoare la diverse aspecte: tehnicile de prelucrare a materiei prime, selectarea acestora prin compararea imaginilor, vizualizarea și transmiterea tehnicilor de croi, de asamblare, de decorare etc.

Metodele de cercetare în antropologia medicală, un domeniu complex și cu abordări contradictorii, a fost luat în dezbatere în comunicarea ținută de dr. Natalia GRĂDINARU (Institutul Patrimoniului Cultural). În comunicare a fost evidențiat faptul că metodele uzitate în cercetările de etnologie medicală pot fi asemănătoare sau echivalente cu cele din științele adiacente: etnologie, antropologie istorică și culturală. Autoarea a elucidat modul în care și-a realizat propriile cercetări în domeniul medicinei populare și metodele aplicate, obținând ca rezultat posibilitatea de a evidenția specificul medicinei tradiționale în context modern (inter)național.

Aspectele referitoare la metodele de modelare a individului în perioada sovietică și rezultatele acestora reprezintă un alt subiect de actualitate, ce are ca scop înțelegerea și prognozarea modului de a proceda a unor cohorte de indivizi. Dr. Adrian DOLGHI (Institutul Patrimoniului Cultural) a analizat oportunitatea aplicării teoriei construcției sociale, propusă de cercetătorii Berger P. și Luckmann T. în lucrarea „Construirea socială a realității: Tratat de sociologia cunoașterii” (Universitatea din California, 1966) în cercetarea copilăriei sovietice.

Cercetătorul consideră că: „Teoria construcției sociale în limitele «neo instituționalismului», aplicată la cercetarea copilăriei în RSS Moldovenească, ne permite să înțelegem în ce mod s-a transformat copilăria sovietică în calitate de fenomen social, susținut de rețeaua instituțiilor formale și neformale, de maturi și copii”.

Alte subiecte importante, discutate în cadrul mesei rotunde, au fost prezentate de dr. Irina CAUNENCO (Institutul Patrimoniului Cultural) și dr. Lucia GAȘPER (Institutul de Cercetări Juridice, Politice și Sociologice) – Problema timpului în etnopsihologie: experiența analizei calitative; dr. Nina IVANOVA (Institutul Patrimoniului Cultural) – Metode vizuale în cercetarea culturii urbane; dr. Nadejda CARA (Institutul Patrimoniului Cultural) – Despre metodele și abordările etnologice contemporane în cercetarea folclorului; dr. hab. Josefina CUȘNIR (Institutul Patrimoniului Cultural) – Metodologia etnonoetică ca una dintre noile metodologii în cercetarea etnologică: aspectul iudaic; dr. Diana NICOGLO (Institutul Patrimoniului Cultural) – Unele abordări în cercetarea etnicității, reflectate în literatura artistică; drd. Sorin GRĂJDARI (Institutul Patrimoniului Cultural) – Aspecte teoretice și metodologice referitoare la comerțul din mediul tradițional.

Astfel, discuțiile în cadrul mesei rotunde „Metodologii și tehnici moderne de cercetare etnologică, ediția a III-a: documentarea vizuală ca sursă de cunoaștere etnografică” au confirmat opinia că



documentarea vizuală, combinată cu metoda participativă de cercetare etnografică, asigură obținerea unor rezultate deosebit de valoroase în cadrul studiilor etnologice. Dacă metoda participativă de investigație îi oferă cercetătorului posibilitatea de a observa fenomenul din interior și de a trăi experiența desfășurării acestuia împreună cu participanții locali, fotografiile și materialele video îi permit vizualizarea repetată a imaginilor, observarea acesto-

ra sub alte unghiuri, fixarea momentelor și a detaliilor, ce pot fi analizate pe îndelete. Datorită faptului că imaginile fotografice și cele video, executate pe parcursul investigațiilor etnografice, redau obiecte și circumstanțe reale, acestea reprezintă prețioase surse de documentare.

Carolina COTOMAN



JUBILEE

К ЮБИЛЕЮ Т. В. ЗАЙКОВСКОЙ



Татьяна Викторовна Зайковская – исследователь, имя которого занимает достойное место в гуманитарной науке Республики Молдова и за ее пределами.

Благодаря высокому профессиональному уровню, таланту и научной творческой интуиции Т. В. Зайковская в своих работах междисциплинарного характера освещает актуальные вопросы, связанные с изучением различных аспектов этнологии, культурологии, этнолингвокультурологии, психолингвистики и др. Круг научных интересов нашего юбиляра широк и разнообразен. На высоком научном уровне написаны работы, посвященные этнической картине мира, отраженной в фольклоре и народных традициях русских-старобрядцев Молдовы. Особенно важно то, что в силу этнокультурного разнообразия нашей страны, ряд работ Татьяны Викторовны выполнен в кросс-культурном аспекте, проводятся сопоставления аксиологических особенностей картин мира болгар, румын (молдаван) и русских – жителей Молдовы.

Работы Т. В. Зайковской обогащают читателя во многих отношениях: вводят в курс новейших подходов в антропологической (этнолингвистический, лингвокультурологический, лингвокогнитивный, социолингвокультурологический). Во всех исследованиях Т. В. Зайковской используются методы и методики соответствующих научных направлений в изучении этнокультурной ментальности. Главное для нее – основательный

этнологический подход к жизни этноса в инокультурном окружении, его адаптивность, отраженная в сознании и языке, как в отношениях с миром природы, так и в отношениях с социумом.

Подходы Т. В. Зайковской, реализуемые в изучении такого сложного объекта, как языковая картина мира этноса, говорят о высоком научном уровне исследований автора.

Татьяна Викторовна свободно владеет болгарским и румынским языком, что и дает ей возможность работать на широком лингвистическом материале при исследовании особенностей менталитета, отраженных в языковой картине мира (на основе ряда ее фрагментов) различных этносов, живущих в тесном соседстве и взаимодействии.

Необходимо отметить работы Т. В. Зайковской, связанные с изучением символики в песенном фольклоре старообрядцев Молдовы. В своих исследованиях Татьяна Викторовна продолжает традиции видных русских ученых XIX–XX вв., обращавшихся к проблеме символа в языке и тексте.

Избранные работы Татьяны Викторовны в области исследования языковой картины мира, фольклорного сознания, символики фольклора, межкультурной коммуникации вышли в сборнике статей автора «Этнокультурная ментальность и язык» (2018).

Неоспоримой заслугой Т. В. Зайковской является то, что впервые в истории Сектора «Этнология русских» предметом исследования стала семейная обрядность, традиционно-бытовая культура русских старообрядцев Республики Молдова в целом.

Перу Татьяны Викторовны принадлежат обстоятельные исследования в области этнологии, среди которых „Reflectarea fitosimbolică în conștiința folclorică a purtătorilor de folclor rus din Republica Moldova” (2019), „Simbolica constantei ontologice a spațiului în folclorul lipovenilor din Republica Moldova, reflectată în conștiința etnică a purtătorilor săi” (2020), «Мир вещей и быта в зеркале этнического сознания носителей русского фольклора Республики Молдова. Символы, связанные с повседневной жизнью» (2020), „Riturile la naștere și botez ale credincioșilor de rit vechi din Republica Moldova” (2021), „Tradițiile nupțiale, de logodnă și cununie printre

lipoveni din Republica Moldova” (2022) и др.

Т. В. Зайковская впервые в молдавской этнологии вводит в научный оборот уникальный полевой материал, собранный в старообрядческих селах. На основе этого материала и фольклорных текстов автор осуществляет анализ символики пространства и его компонентов (дорога, поле, горы, лес и т. п.), символики времени, исследует семиотические аспекты семейной обрядности.

Кроме того, в этнологическом ключе выполнено исследование “Reflection of a vision of our/other within the archetypal binary opposition in the texts of modern mass media of the Republic of Moldova (on the example of a number of mass media resources in Bulgarian)” (2019). Автором был проведен анализ отражения архетипической оппозиции *свой – чужой/другой* в массмедийных текстах на болгарском языке, содержащихся в ряде газет, издаваемых в Республике Молдова.

Поражает работоспособность и научная продуктивность исследователя. За последние 5–6 лет опубликовано около 50-ти научных работ на трех языках – русском, румынском, английском. Среди них есть работы как чисто теоретического характера, так и этнологические исследования на основе полевых материалов с позиций этнолингвистики, лингвокультурологии, лингвофольклористики и т. д. Языковая картина мира, этнокультурная ментальность, аксиология и традиции этноса – эти темы остаются постоянно в поле зрения исследователя.

Несомненно, работы Татьяны Викторовны знакомы исследователям русского языка в странах бывшего СНГ, то есть как в ряде европейских стран, так и в странах Азии.

Надеемся, что огромная наработка конкретного этнокультурного материала и уровень теоретического осмысления результатов этих исследований должны непременно вылиться в солидный монографический труд, который с нетерпением ждут коллеги Татьяны Викторовны.

Юбилейная дата – прекрасный повод не только отметить научные достижения Т. В. Зайковской, но и поблагодарить прекрасного человека за ее доброту и сердечность, добронамеренность и отзывчивость, за способность создавать атмосферу творчества, за честность, обязательность и ответственность, скромность и порядочность. Поблагодарить ее за способность видеть в людях лучшие их черты и опираться именно на них, за искреннее желание помочь в сложной ситуации, без того, чтобы ее об этом просили.

Всё это в полной мере проявляется и в ее ежедневной работе, научной и организационной, в качестве ведущего научного сотрудника Сектора «Этнология русских», и в работе по проектам совместно с другими организациями (ProDidactica, Научное общество болгаристов РМ, Педагогический университет им. И. Крянгэ и др.) в качестве участника проекта, редактора, переводчика и т. п. Сам факт, что эти и другие организации неоднократно приглашают ее к сотрудничеству, говорит о признании высокого профессионализма и личных качеств, достойных глубокого уважения и признательности.

По инициативе Т. В. Зайковской и ее коллег, а также при непосредственном ее руководстве в 2016 г. в Институте культурного наследия на высоком уровне была проведена научная конференция «Духовное и историко-культурное наследие русских Молдовы», посвященная 25-летию сектора «Этнология русских».

Ну и наконец, нельзя не упомянуть один из важнейших фактов научной и вообще творческой биографии Татьяны Викторовны. Уже многие годы Т. Зайковская является одной из главных движущих сил (в том числе, с 2006 г. – в качестве заместителя главного редактора) издания журнала „Revista de Etnologie și Culturologie”. Нет сомнений, что именно ее участие в этой работе обеспечивает успешное и поступательное движение журнала вперед, к новым вершинам и достижениям. И Татьяна Викторовна вносит в работу журнала не только свою кипучую и яркую творческую энергию, но и невероятные скрупулезность, взыскательность и профессионализм. Вся редакционная коллегия журнала искренне рада и горда тем, что им выпала такая удача – работать с Т. Зайковской вместе.

От имени коллег желаем Татьяне Викторовне здоровья, сил, творческой радости и новых достижений.

*Др. Елена РАЦЕЕВА,
др. Надежда КАРА,
др. Диана НИКОГЛО,
др. Алексей РОМАНЧУК*

IN MEMORIAM
LA ANIVERSAREA A 75 DE ANI DE LA NAȘTERE A PROFESORULUI RITA KLEIMAN
(1947–2008)



Rita Kleiman (născută Kleitman) s-a născut la Chișinău, pe 25 septembrie 1947, într-o familie obișnuită de evrei, a lui Iankel și Țilea Kleitman. În 1964 a absolvit școala cu medalie de aur, iar în 1970 – facultatea de filologie a Universității de Stat din Chișinău. Din 1971 și până a trecut în neființă, ea a îmbinat activitatea la Academia de Științe (la Biblioteca Științifică Centrală, unde a creat de la zero un departament de cărți rare, Institutul de Limbă și Literatură, Institutul de Cercetări Interetnice, Institutul Patrimoniului Cultural), cu predarea la universitățile din Chișinău (Universitatea de Stat, Institutul Pedagogic „Ion Creangă”, Universitatea Slavonă). În 1983, a susținut teza de doctorat «Сквозные мотивы творчества Достоевского в контексте литературных связей» la Kiev, la Institutul de Literatură al Academiei de Științe a Ucrainei, iar în 1999, a susținut teza de doctor habilitat «Художественные константы Достоевского в контексте исторической поэтики» la Sankt Petersburg, la Institutul de Literatură Rusă al Academiei de Științe a Rusiei (Пушкинский дом).

Moștenirea științifică a Ritei Kleiman, a celor aproape 40 de ani de muncă, include lucrări despre teoria și istoria literaturii; în dostoevskologie, ea, care a fost printre fondatorii Societății Internaționale Dostoevski (International Dostoevsky Society), este încă considerată unul dintre maștrii recunoscuți, dostoevskologi de talie mondială.

Plus la asta, a dedicat mulți ani etnologiei evreiești, studiului istoriei și culturii evreilor din Moldova.

În ultimii ani, Kleiman a lucrat în cadrul secției de istorie și cultură a evreilor la Institutul de Cercetări Interetnice din Chișinău (ulterior grupul de etnologie a evreilor de la Institutul Patrimoniului Cultural). Însă, contribuția ei la studiile iudaice

mondiale este mult mai semnificativă decât doar publicațiile din ultimii ani.

„Tema evreiască” apărea constant în creația ei. Nu fără motiv, imaginea *Gulf Stream*-ului lui Gherșenzon îi era atât de aproape – fluxul de culturi uneori iese la suprafață, uneori coboară spre adâncuri, dar niciodată nu se întrerupe.

Decenii la rând, implicată profund și serios în opera lui Dostoievski, ea a descoperit și o componentă evreiască a operei sale. Printre motivele și constantele transversale ale poeziei lui Dostoievski, tema evreiască – faimosul „antisemitism al lui Dostoievski” nu putea să nu-i atragă atenția. Câțiva ani de cercetare și analiză minuțioasă a conținutului, i-au permis să risipească argumentat acest mit: de fapt, ceea ce defaimatorii evreilor, pe de o parte, și cei ai lui Dostoievski, pe de altă parte, au considerat și tratat drept iudeofobie, surprinzător, era un amestec al mizantropiei sale bolnăvicioase cu o iudeofilie pătimașă.

Un alt exemplu inedit. Timp de mulți ani, Kleiman a studiat amănunțit viața și opera lui Paisie Velicicovschi (pentru unul dintre articolele de generalizare, vezi: Kleiman 2012). În epoca sovietică, în anii '70–'80, ea a fost cea care a reamintit numele acestui colos al istoriei și culturii moldovenești, abia în 1988 canonizat ca Sfântul Cuvios Paisie al Moldovei. Pentru Sf. Paisie, tema evreiască, care nu este evidentă pentru hagiografia ortodoxă, a avut o mare importanță. Străbunicul matern al Sf. Paisie a fost evreu creștinat, și pentru Velicicovschi însuși, acesta a fost un fapt important al biografiei sale spirituale. Sf. Paisie întotdeauna a simțit implicat că iudaismul, care a fost abandonat nici măcar de el, ci de strămoșii săi cu trei generații înaintea lui, nu-i este străin; iar Rita Kleiman, în ultimii săi ani de viață, a găsit o oarecare legătură între isihasmul Sf. Paisie și tradiția iudaică... din păcate, prea târziu și la nivelul raționamentului oral, care nu a mai reușit să prindă conturul unui text.

În general, revenirea din neant i-a fost caracteristică Ritei Kleiman. Astfel a readus din uitare numele unui alt titan, – Mihail Gherșenzon. Filosof, filolog, istoric, pușkinist, una dintre figurile centrale ale Epocii de Argint și, nu în ultimul rând, scriitor religios inedit, Gherșenzon poate servi drept exemplu al „rigidității” biblice a poporului său: el nu s-a înșelat niciodată pe el însuși, nici

de dragul carierei, dragostei, sau confortului... Și, inexplicabil, era foarte apropiat Ritei Kleiman. „...Un simț izbitor de profund al implicării personale în civilizația mondială, un sentiment de responsabilitate personală, individuală pentru soarta culturii” (Kleiman 2003: 439), – scria Kleiman despre Gherșenzon, dar se subînțelege că ea scria și despre sine. Continuăm citatul: „Gherșenzon, parcă, a adunat în sine durerea universală a poporului evreu cu acea a intelectualității ruse, despre care vorbea Dostoievski în discursul său despre Pușkin” – și asta, desigur, este, de asemenea, despre sine. Era talentul ei să îmbine individualitatea cu tipicul, naționalul cu universalul. Gherșenzon pentru Kleiman este atât un originar ilustru al iubitului său Chișinău, cât și un mare pușkinist și, în același timp, un teoretician de nivelul lui Lotman și Bahtin.

În general, la fel cum orice punct din spațiul euclidian este descris de trei coordonate carteziane, așa orice punct din moștenirea științifică a Ritei Kleiman există spațial și este privit stereoscopic. Dacă este vorba despre Alexandr Goldman, atunci – în fundamentarea conceptului teoretic profund al „textului chișinăuian”; dacă e despre Iacov Tihman – atunci în comrație cu Șolom Aleihem și Iosif Utkin; dacă e Dovid Knut, atunci ca exemplu (citez) „interacțiunea unui număr de componente ale unui cod cultural comun, care formează un singur spațiu rezonant, care poate fi desemnat convențional drept «Russian-Jewish Paris»”.

Sau, de exemplu, atunci când pregătea un comunicat pentru o conferință dedicată operei lui Dostoievski în Japonia, ea nu numai că compara poetica acestuia cu cultura tradițională japoneză și estetica lui Eisenstein (care, apropo, are rădăcini evreiești, lucru important în acest context), dar folosea și filozofia evreiască a lui Martin Buber.

În acest spațiu, s-a găsit loc și pentru Ihil Șraibman, Janusz Korczak sau Iosif Brodsky: ea a fost probabil prima care s-a gândit să caute – și să găsească! – motive evreiești în opera sa.

Și deja post-mortem, în 2010, a fost publicată o carte, care, de fapt, a adunat sub o singură copertă câteva (nicidecum toate) materialele despre istoria și cultura evreiască scrise de Rita Kleiman în ultimii săi ani (Kleiman, Shihova 2010).

Rita Kleiman nu s-a sfiit de tema evreiască nici în opera sa artistică, căreia, doar din modestie, nu i-a acordat o atenție demnă. Piesa ei „Мышкин и Моисей” (Kleiman 2007), publicată la Sankt Petersburg, dezvoltă aceeași idee despre unitatea întregii culturi mondiale: rusă, europeană, evreiască... De fapt, aceasta este o lucrare

experimentală, în ambele sensuri: inovatoare în literatură și reprezentând, în același timp, în sens literal, un experiment pus la cale de un critic literar prin intermediul literaturii. Astfel, Hlebnikov sau Kručenih, un secol mai devreme, au experimentat cu mijloace lingvistice și stilistice.

Această piesă ar fi trebuit să deschidă o nouă pagină, fără îndoială, importantă și productivă, în opera Ritei Kleiman – dacă moartea ei prematură nu ar fi luat ani și ani de muncă fructuoasă a unuia dintre pasionații literaturii universale.

Referințe bibliografice / References

Клейман Р. Я. 2003. Возвращение Гершензона. În: М. О. Гершензон. Очерки прошлого. Кишинев: Ruxanda. / Klejman R. Ya. 2003. Vozvrashchenie Gershenzona. In: М. О. Gershenzon. Ocherki proshlogo. Kishinyov: Ruksanda.

Клейман Р. Я. 2001. Достоевский: константы поэтики. Кишинев. / Klejman R. Ya. 2001. Dostoevskij: konstanty poetiki. Kishinyov.

Клейман Р. Я. 2012. К проблеме методологического синтеза в современной этнокультурологии. Наследие Старца Молдавского Паисия Величковского на стыке межкультурных и междисциплинарных исследований. În: Достоевский и мировая культура. Альманах, № 29: Памяти Натальи Васильевны Живолуповой и Риты Яковлевны Клейман. СПб.: Серебряный век. / Klejman R. Ya. 2012. K probleme metodologicheskogo sinteza v sovremennoj etnokul'turologii. Nasledie Starca Moldavskogo Paisiya Velichkovskogo na styke mezhetnicheskikh i mezhdisciplinarnyh issledovanij. In: Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Al'manah, no. 29: Pamyati Natal'i Vasil'evny Zhivolupovoj i Rity Yakovlevny Klejman. SPb.: Serebryanyj vek.

Клейман Р. Я. 2007. Мышкин и Моисей. СПб.: Серебряный век. / Klejman R. Ya. 2007. Myshkin i Moisej. SPb.: Serebryanyj vek.

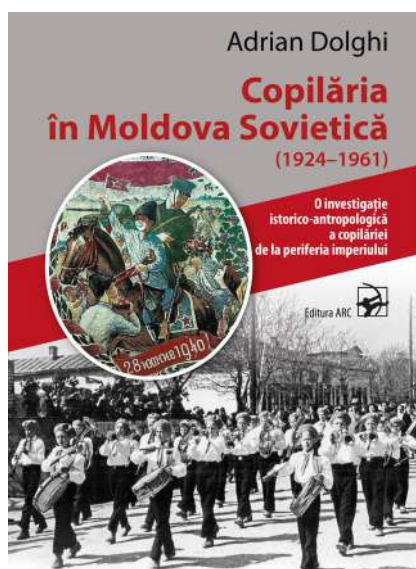
Клейман Р. Я. 1985. Сквозные мотивы творчества Достоевского в историко-культурной перспективе. Кишинев: Штиинца. / Klejman R. Ya. 1985. Skvozyne motivy tvorchestva Dostoevskogo v istoriko-kul'turnoj perspektive. Kishinyov: Shtiinca.

Клейман Р., Шихова И. 2010. Культурное наследие евреев Молдовы. Кишинев. / Klejman R., Shihova I. 2010. Kul'turnoe nasledie evreev Moldovy. Kishinyov.

RECENZII

Recenzie la monografia: Adrian Dolghi. *Copilăria în Moldova Sovietică (1924–1961): O investigație istorico-antropologică a copilăriei de la periferia imperiului.*

Chișinău: Editura Arc (Bons Offices), 2022. 317 p.



Propaganda comunistă din cadrul statului totalitar sovietic excela la compartimentul elogiului a tot ceea ce reprezenta copilăria viitorilor constructori ai comunismului. În sursele media ale timpului dominau un șir de mituri legate de cea mai fericită copilărie de care se bucurau în exclusivitate doar copiii sovietici și cei din țările lagărului socialist. Narativul de bază al sistemului de educație în Uniunea Sovietică era axat pe sintagma unei copilărie fericite, datorate în primul rând conducătorului statului, în acest sens lozincile propagandistice abundau în gratitudini de tipul: *Mulțumim tovarășului Stalin pentru copilăria noastră fericită!* Dar, realitățile erau cu totul de altă natură, numeroși copii din *Imperiul Răului*, inclusiv din RSSM, având o copilărie cu gust amar. Anume fațetele „amare” ale copilăriei în Moldova Sovietică sunt în centrul preocupărilor științifice ale istoricului Adrian Dolghi, care în monografia s-a a reușit o investigație istorico-antropologică, bazându-se pe o metodologie interdisciplinară și pluridisciplinară.

Modelul conceptual al monografiei este racordat cu structura sa, care cuprinde următoarele componente: *Cuprins* (p. 5-7); *Abrevieri* (p. 8); *Introducere* (p. 9-14); *Șapte capitole* (p. 15-288); *Încheiere* (p. 289-298); *Bibliografie* (p. 299-317).

În partea introductivă autorul a argumentat

importanța și actualitatea temei investigate, scopul lucrării, cadrul ei geografic, limitele cronologice și suportul metodologic al cercetării.

În primul capitol – *Etnologia copilăriei sovietice ca subiect de cercetare: aspecte istoriografice și teoretice* – autorul analizează actualitatea „etnologiei sovieticității” în Republica Moldova. Un alt aspect elucidat vizează etnologia copilăriei sovietice ca direcție de cercetare în Republica Moldova prin invocarea aspectelor istoriografice, teoretice și a surselor investigației (p. 15-38).

Capitolul doi – *Concepții, valori și modele ale copilăriei sovietice* – este axat pe viziunile și conceptele asupra copilăriei sovietice per ansamblu în URSS și în mod particular în RSS Moldovenească. Autorul analizează modelele de propagare a valorilor copilăriei sovietice în RSSM prin intermediul presei și a literaturii pentru cei mici, toate fiind elucidate în contextul de creștere a „omului nou”. Un aspect relevant al cercetării este dedicat înregistrării căsătoriei și nașterii copilului, implicit, implementării politicilor sovietice din domeniul familiei. Autorul elucidează oficierea ritualurilor religioase versus înregistrarea civilă a nașterilor și căsătoriilor. Prin aplicarea metodei studiului de caz este evaluat rolul educațional al revistei „Femeia Moldovei”, care oferea sfaturi și recomandări referitoare la creșterea și educația copiilor sovietici (p. 39-89).

Următorul capitol – *Copilăria îndoctrinată: organizațiile și propaganda comunistă în rândul copiilor* – reflectă amplul proces de manipulare ideologică cu mințile copiilor, începând cu cea mai fragedă vârstă și, continuând pe parcurs, prin organizarea lor după modelul paramilitar în cadrul structurilor de pionieri. Autorul descrie cum au fost constituite și extinse organizațiile pionierești în RASSM și, ulterior, în RSSM, organizații care au exercitat un impact identitar devastator și dezastruos asupra copiilor. Propaganda comunistă era exercitată prin intermediul a numeroase ediții periodice destinate copiilor, cele mai active în spațiul mediatic fiind revista „Scânteia leninistă” și ziarul „Tânărul leninist”. Pe paginile acestor editoriale erau

promovate doctrinele de bază ale ideologiei și propagandei comuniste, implicit: cultul personalității lui Lenin și Stalin; „tradițiile revoluționare” și lupta lor cu percepțiile tradiționale din societate; lupta cu dușmanii interni și externi; propaganda ideologiei comuniste și a modului de viață socialist; propaganda „educației prin muncă”; propaganda mitului „eliberării Basarabiei”, a identității moldovenești și a extinderii comunismului (p. 90-129).

În capitolul patru este relevată „Viața cotidiană a copiilor preșcolari în instituțiile de educație timpurie”, punându-se accentele necesare pe cadrul politico-juridic general al instituțiilor de educație timpurie în RASSM și RSSM. Autorul urmărește cum a fost extinsă rețeaua de instituții preșcolare în RASSM și RSSM în anii 1924–1961. Pe dimensiunile igienică și sanitară este evaluată viața cotidiană a copiilor din instituțiile preșcolare, din grădinițe (p. 130-172).

Capitolul cinci – *Copiii în cadrul instituțiilor de învățământ* – este structurat în corespundere cu componentele didactice ale sistemului de școlarizare. În primul subcapitol este nuanțat rolul *Abecedarului* ca instrument de îndoctrinare a copilăriei și de formare a identității sovietice în R(A)SS Moldovenească (1924–1961). În următoarele două subcapitole este analizată situația copiilor în cadrul instituțiilor de învățământ și școlarizarea copiilor din RSSM (1944–1961).

În capitolul șase – *Copilăria instituționalizată* – sunt investigate multiple aspecte ale problemei copilăriei în Moldova Sovietică. Autorul evaluează dinamica numărului de copii orfani în condițiile regimului comunist, accentuând rolul nefast al rețelei de orfelinate în cadrul Imperiului Sovietic și, în particular, în R(A)SS Moldovenească. În continuare sunt analizate condițiile de trai în orfelinatele din RSSM prin prisma cadrului social-economic general al activității acestor instituții. Condițiile de trai în orfelinate erau determinate de un șir de factori, inclusiv de alimentație și situația sanitară. Starea de spirit a copiilor întreținuți în orfelinate era departe de idealurile propagandei oficiale, la ordinea de zi în aceste instituții fiind violența fizică drept „metodă” de educație. De un trai ceva mai bun se bucurau copiii întreținuți în școlile-internat.

În ultimul capitol – *Aspecte ale transformării tradiției cu participarea copiilor* – autorul cercetează rolul și activitățile copiilor în cadrul tradițiilor de iarnă din R(A)SSM (1924–1961). Autoritățile sovietice au promovat campanii drastice, îndreptate împotriva sărbătorilor religioase tradiționale.

Sub tăvălucul ideologiei comuniste a nimerit sărbătoarea Crăciunului, etichetată drept sărbătoare burgheză și dvoreană. În contrapondere Crăciunului a fost agreată sărbătoarea Anului Nou „ateist”, cu toate atributele corespunzătoare acestei sărbători. În R(A)SSM sărbătoarea Anului Nou treptat „a fost transformată în una civilă, sovietică”. În ajunul Anului Nou băieții de prin sate mergeau cu uratul, atributul indispensabil al cetelor de urători constituind „un plug mic de lemn, numit «pluguleț» sau «plugușor»”. Autorul consemnează că textele urăturilor diferă de la o regiune la alta, depinzând și de vârsta celor care porneau cu uratul prin sate (p. 271-286).

În *Încheiere* sunt formulate principalele concluzii ale investigației efectuate, punându-se accentele necesare asupra tezelor conceptualizate de autor. Copilăria în Moldova Sovietică a fost subordonată dictatului ideologic și propagandistic comunist. Amplul proces de sovietizare a copilăriei începea de la cea mai fragedă vârstă a copilului, continuând la treptele următoare, în grădinițe, școli, orfelinate și școli-internate prin impunerea unei agende îndoctrinate cu postulate leniniste (p. 289-298).

Fațetele copilăriei în societatea totalitară comunistă sovietică sunt polivalente și contradictorii. Generația mea și mulți dintre cei care am trecut prin labirinturile copilăriei sovietice păstrăm o percepție memorialistică marcată de multiple manifestări ideologice și propagandistice, organizate fastuos cu prilejul sărbătorilor oficiale în școli, în căminele culturale („cluburi de cultură”) și în taberele pionierești („lagăre pionierești”). Deși participam la aceste evenimente, undeva în adâncul sufletului înțelegeam că sunt doar de față, au un caracter formal, fiind marcate de valori și simboluri false, umflate propagandistic. Marele noroc al celor din generația noastră au fost bunicii care continuau să meargă la biserică, să officieze sărbătorile creștine, să comunice în limba română, cultivându-le și nepoților aceste valori perene ale neamului românesc. În acest context, cercetătorul Adrian Dolghi a nuanțat această discrepanță dintre propaganda oficială sovietică în domeniul educației copiilor și unele forme de păstrare și continuitate a tradițiilor, în special a celor de iarnă, în cadrul comunităților rurale românești.

Materialul informativ în lucrare este însoțit de documente vizuale, astfel, capitolele III–VII sunt fortificate cu galerii fotografice tematice: copiii în cadrul organizațiilor de pionieri (p. 127-129); copiii în grădinițele din RSSM (p. 166-172); copiii în

cadrul instituțiilor de învățământ din RSSM (p. 209-213); copiii în orfelinate și școli-interne (p. 261-270); copiii în timpul sărbătorilor de iarnă tradiționale și sovietice (p. 287-288). Fotografii de epocă au fost adunate cu meticulozitate de autor din fondurile de arhivă, fiecare document vizual fiind însoțit de o legendă informativă. Fotografii selectate reflectă aspecte relevante ale vieții copiilor în comunism, inclusiv: modul de viață, educația și învățământul, alimentația, ocupațiile, activitatea pionierescă, jocurile, practicarea sporturilor, asistența medicală, instruirea militară primară. Regimul sovietic, prin politicile sale de exterminare fizică a tuturor celor care se împotriveau „paradisului comunist”, a recurs la crearea pentru copiii rămași fără părinți a unui număr impunător de orfelinate și școli-interne. Orfelinatele sau casele de copii au devenit o realitate tristă a unui regim care oficial se declara extrem de preocupat de instituția familiei, *de facto*, copiii instituționalizați în orfelinate erau discriminați și supuși numeroaselor abuzuri.

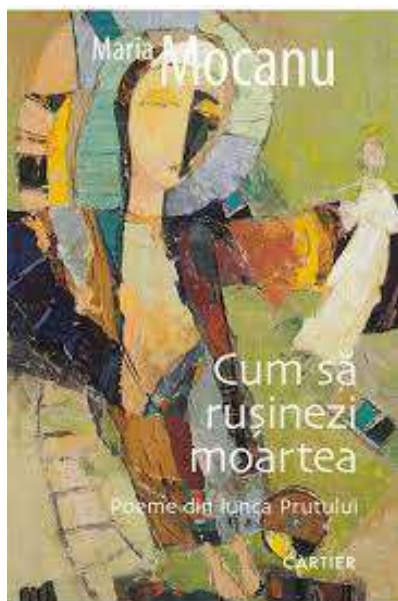
Monografia *Copilăria în Moldova Sovietică (1924–1961): O investigație istorico-antropologică a copilăriei de la periferia imperiului* este bine documentată, în abordările sale autorul bazându-se pe o multitudine de surse istorice. Diversitatea suportului documentar este realizată prin investigarea meticuloasă a fondurilor de arhivă, prin cercetarea laborioasă a culegerilor de documente publicate și prin analiza temeinică a presei periodice de epocă. Pe dimensiunea bibliografică sunt analizate mono-

grafii, studii și articole publicate în limbile română, engleză și rusă.

Publicarea unei monografii dedicate copilăriei în Moldova Sovietică contribuie la acoperirea unor spații albe în istoriografie. Apărută în rezultatul investigațiilor interdisciplinare, monografia istoricului Adrian Dolghi reconstituie o lume aparte, cea a copiilor care au crescut și au fost educați în conformitate cu exigențele ideologice și propagandistice ale regimului totalitar comunist sovietic. Bazându-se în mod prioritar pe cercetările istorice și antropologice, autorul a cooptat informații relevante din domeniile conexe cum sunt etnologia, istoriografia, didactica școlară, psihologia vârstelor, culturologia și imagologia. Autorul a elaborat lucrarea în baza unei metodologii complexe, prioritar în demersul său științific fiind metodele analitică, comparativă și critică. Monografia *Copilăria în Moldova Sovietică (1924–1961): O investigație istorico-antropologică a copilăriei de la periferia imperiului* reflectă în complexitate fațete relevante ale copilăriei în comunism, demersul științific al cercetătorului Adrian Dolghi fiind de bun augur atât pentru specialiștii din domeniile vizate în lucrare, cât și pentru toți cei interesați de cunoașterea trecutului pe dimensiunile sale istorică și antropologică.

Dr. Valentin ARAPU

**O VIZIUNE DIN PERSPECTIVĂ ETNOLOGICĂ ASUPRA CĂRȚII
„CUM SĂ RUȘINEZI MOARTEA: POEME DIN LUNCA PRUTULUI”
DE MARIA MOCANU**



La lectura cărții „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului” (Chișinău, editura „Cartier”, 2020, 184 p.), scrisă de Maria Mocanu, cititorul nu doar se transferă cu imaginația printre locuitorii din zona Dunării de Jos, din care face parte și Lunca Prutului de Jos, ci trăiește și simte împreună cu aceștia ca și cum ar fi unul din partea locului, trecând prin timpuri, printre evenimente și oameni, prin tot zbcuciumul secolului XX și prin rezonanțele sale de astăzi. Evocând crâmpie din viața câtorva generații, autoarea reușește reflectarea complexă a modului de trai din perioada respectivă. Este surprinzător faptul că, deși sunt descrise diverse aspecte ale condițiilor, în care trăiau reprezentanții diferitor pături sociale, detalii de port tradițional și imagini ale desfășurării unor practici, ritualuri și obiceiuri, accentul principal este pus pe reflectarea mentalității tradiționale, a filosofiei populare, a aprecierii valorilor, a relațiilor interumane – domeniile ale culturii tradiționale mai dificil de abordat.

Maria Mocanu, fiind absolventă a unei Facultăți de Litere, interpretează de muzică folk și de muzică populară, prezentatoare a unei emisiuni radiofonice de etnologie, cercetător științific (într-o anumită perioadă) al sectorului de folclor (Institutul de Filologie Română „B.P. Hasdeu”) și, deosebit de important, fiica mamei sale Dona, căreia i-a dedicat cartea, este o împătimită de cuvânt, de muzică, de imagine artistică, precum și o bună cunoscătoare a tradiției. Astfel, cartea „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului” este un produs de succes

al acestor multiplele circumstanțe, dar, nu în ultimul rând, și al unei munci asidue.

Propunem o viziune din perspectivă etnologică asupra scrierilor înmănunchate sub genericul anunțat.

Autoarea a ales să reflecte felul de a fi al localnicilor din Lunca Prutului de Jos, precum și să creioneze unele caracteristici ale celor care au trecut prin arealul respectiv (soldați români, nemți, ruși), invitându-ne la o călătorie prin vremuri împreună cu oamenii din două sate românești învecinate și înnemurite (cum se exprimă Maria Mocanu în articolul „Români moldoveni din talpă suntem. Giurgiulești și Anadol – două sate înnemurite”, publicat în revista „Limba Română”, Nr. 3-6, anul XXI, 2011, p. 356-360): Giurgiulești și Anadol (actualmente Dolinske, raionul Reni, regiunea Odesa, Ucraina). Anadol este satul de baștină al mamei sale care, după cum a menționat în repetate rânduri Maria Mocanu, a fost cea care a inspirat-o mereu, iar Giurgiulești este localitatea natală a tatălui, unde a locuit familia și unde s-a născut și a crescut însăși autoarea. În articolul la care ne-am referit anterior, Maria Mocanu relatează că erau frecvente căsătoriile dintre fetele și flăcăii din cele două localități, de aceea satele erau nu doar vecine, ci și înrudite, făcându-și deseori vizite reciproce, dansând unii în horele celorlalți (deși la unele jocuri aveau pași diferiți, după cum relatează unele poeme), bucurându-se și întristându-se împreună.

Cartea „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului” conține, de fapt, un eseu integru, alcătuit din mai multe fragmente / poeme, organizate în trei compartimente, care îl fac pe cititor să trăiască în atmosfera de viață a câtorva generații de români din lunca Prutului de Jos: a străbunicilor autoarei, a bunicilor, a părinților, a generației sale și, într-o măsură oarecare, a copiilor săi, care au avut-o pe bunica Dona în preajmă, cu poveștile, amintirile și cântecele ei.

Deși, ținând cont de tradițiile, limba, concepțiile referitoare la Divinitate, la om, la viață, la univers, locuitorii acestor două sate sunt reprezentanți veritabili ai Luncii Prutului, ai zonei Dunărea de Jos și ai întregii românimi, aceștia au, totuși, o serie de trăsături specifice (vorba ceea: fiecare bordei cu al lui obicei). Aceste trăsături sunt ilustrate în textele

le din carte, inclusiv, prin autenticitatea limbajului, impregnat de termeni și expresii originale, – adevărat tezaur pentru cercetătorii în domeniul lingvisticii și al etnologiei, și, de asemenea, prin stilul de exprimare, deseori ușor (sau mai mult) ironic, de care rămâne contaminat fiecare dintre cei care au locuit oricât de puțin în satele respective, mai ales, la Giurgiulești.

– Da cum să-i astupi gura dadii Ileana,
se întreba revoltată Domnica lui Ilie Rotaru,
asta e ca și cum ai astupa gura vântului
cu un sac de pleava,
io mai mult cu ea nu țeș în vecii vecilor.
(*I-a scos vorbe*, p. 37)

În poemele sale, autoarea respectă stilul de conversație al sătenilor, în discuțiile cărora poate surveni oricând o răsturnare de situație din partea vreunui interlocutor. Aceasta conferă o notă de surprindere chiar și celor mai triste mesaje. Aproape fiecare poem are sfârșitul „încununat” de o poantă sau chiar cuprinde câteva poante intercalate în conținutul împânzit de metafore și alte figuri de stil, așa cum este felul de a vorbi al localnicilor, făcând ca textele să devină, cel puțin, captivante, dacă nu vibrante și tulburătoare.

De exemplu:
Of, Gafișo, noi
am trecut iadul aici pă pământ –
războiul, foamea, sărăcia,
am avut o casă de copii
și niște soți belagii.
Când mor, Gafio,
mă duc pă lumea ailaltă
cu mânilor în șolduri, habar n-am...
(*Legătura cu divinitatea*, p. 46)

Printre aspectele mentalitare, abordate în poemele cuprinse în carte, un loc aparte îl are credința oamenilor în Dumnezeu, în ajutorul și protecția Sa divină, precum și aprecierea lucrurilor în funcție de morala creștină (*Praful de pe icoane*, *Cu fața către cer*, *Cu semnul crucii*, *Ochii sunt de vină*, *Gușter pă din diochi*, *Nucul*, *E mare păcat* etc.). Menționăm două exemple ce relevă convingerile creștine și relația cu Dumnezeu a sătenilor de vârste diferite și formați în medii sociale diferite: în România interbelică, în hotarele căreia se aflau ambele localități, și în perioada sovietică.

Icoana din casa mare
abia de se mai zărea
printre perdeluțele brodate,
ornate cu tandele apretate.
Noi, copiii, fiind dobă de ateism,
ne uitam cam sceptic la icoane,
ironizând-o pe băta Marinca
ori de câte ori bătea mătânii
sau își începea rugăciunea...
[...]
– Mata crezi cu adevărat în Dumnezeu?
o întreb pe mama într-o bună zi...
[...]
– Cred, cum să nu, îmi spune,
da, dacă-L întâlnesc, trei zile mă sfădesc cu El,
că tare multă lume în jur e nedreptățită
și El se face că nu vede.
(*Praful de pe icoane*, p. 7-8)

sau

cum te-ai cățarat așa de sus?
– Iaca, mă lămuri,
am pus scara, am urcat o treaptă,
mi-am făcut semnul crucii,
apoi am mai urcat o treaptă
și iarăși – semnul crucii și tot așa...
pînă am ajuns pe acoperiș.
(*Cu semnul crucii*, p. 25)

Credințele referitoare la structura lumii și relația omului cu lumea de aici și cea de dincolo, cu îngerii, cu Ursitoarele și cu alte divinități creștine și precreeștine, credințele în noroc, în destin, în puterea blestemelor, în capacitatea de previziune a viselor sunt, de asemenea, prezente în poemele Mariei Mocanu: *Într-un colț de rai*, *N-ar mai exista lacrimi pe pământ*, *Nucul*, *Norocul*, *Destin*, *Tare mai ghicește*, *Tot așa torci*, *Când vezi mieluț negru*, *Cucuveaua*, *Blestem*, *Visele se izbândesc*, *La Ursitori* etc.

– Norocul, bre, e fix ca o scară –
când te urcă, când te coboară,
da când te coboară, așa...
parcă-ți ia toată vloga, se minună Tudora.
(*Norocul*, p. 9)

sau

Și cui i-am povestit io ghisul meu a zis:
„Ai scăpat, Dono, că a venit frumoasa asta
albă”...

[...]

Ele, visele, se izbândesc
Ele-ți spun ca tu să știi,
da noi nu băgăm în cap.
(*Visele se izbândesc*, p. 78-79)

Filosofiei populare referitoare la Moarte și obiceiurilor funerare li se acordă o atenție sporită, subliniind că sătenii, deși își permit să glumească pe seama Morții, au grijă permanentă ca după moarte sufletul omului să se integreze în dimensiuni pozitive. Din asemenea considerente, ei tind să se comporte corect, pentru a nu se umple de păcate în timpul vieții și săvârșesc anumite ritualuri de recuperare a sufletului celui răposat în cadrul obiceiurilor practicate în timpul înmormântării și după înmormântare. Aspecte din registrul îngrijirii pentru trecerea și integrarea cu succes a sufletului în lumea cealaltă sunt reflectate în poemele: În Lunca Prutului, *Nici azi nu știe că-i moartă, Pantofi pentru noră, Cucuveaua, Mai aproape de lumânare, Cum să te bocesc? Juchetul, Sandăcul mamei, Ionică Oușor, Într-un colț de rai, N-ar mai exista lacrimi pe pământ, Colăcelul, S-o recunoască dincolo, De sâmbăta morților, Arde mormântul.*

– Da mata, bre, de unde te-ai luat?
Vezi-ți, bre, de treabă. Ia uită-te la ea,
mi-a stricat toate planurile...
– Io nu știu ce planuri ai avut tu, măi băiete,
îi spuse mama Dona,
da te-aș sfătui să nu cauți moartea,
că vine ea singură.
Vineeeeeeee...
(*În Lunca Prutului*, p. 22)

sau

– Știi, nurorii mai mici i-a cumpărat pantofi,
da mie nu mi-a cumpărat,
că știi și tu tradiția în satul asta:
tre să-i cumpere soacra pantofi nurorii.

[...]

Io i-am zis așa, adică am preîntâmpinat-o:
„Bre, când ai să mori, pă lumea ailaltă
au să te poarte pă un drum
cu ciulini și cu mărăcini, ai să vezi”.

[...]

„Mi-ai luat, bre, pantofi?” o întreb.
„Păi, ți-am luat, zice ea, că cine știe
ce-oi păți pă lumea ailaltă”.
(*Pantofi pentru noră*, p. 17-18)

Cartea cuprinde, de asemenea, imagini și detalii, ce țin de celelalte obiceiuri de familie: nașterea (*La Ursitori, Lipa, E mare păcat, S-o recunoască dincolo*) și nunta (*Moda la mirese, Cinstea miresei, Furatul mireseilor, Flăcăii cereau ierbăret*).

Obiceiuri de naștere:

Aia a turnat într-un par rachiu,
căci așa se cuvenea la ursitori-
să torni parul plin ras cu rachiu
și să-l pui așa pă o fălie de pâine.
(*La Ursitori*, p. 132)

Obiceiuri de nuntă:

Lăutarii cântau săltatele,
nuntașii jucau, se legau darurile.
Dar flăcăii stăteau la poartă și cereau
ierbăret, că le ducea fata-n alt sat...
Se așezau pă sandâc și cereau taxe.
(*Flăcăii cereau ierbăret*, p. 136-137)

Autoarea reflectă în scrierile sale obiceiurile calendaristice (*La Lăsatul Secului, S-o recunoască dincolo, De sâmbăta morților*), obiceiurile comunitare (*La horă în sat, Lipa, L-a măscărit de nu știa ce să ia de jos*), relațiile comportamentale dintre diferite categorii sociale, de vârstă, de gen (*Pantofi pentru noră, La horă în sat, Fântâna, Pojar, O te mea și de mătura cu care mătura, S-o recunoască dincolo, Alde baba*), portul tradițional (*La horă în sat, Moda la mirese, Căra lumea care mai de care*), aspecte de medicină populară (*S-au îmbolnăvit de tif, Ne-a pălit altă jale, Mama m-a lecuit odată cu slobozitor, Gușter pă din diochi, Din diochi, Pă la babe ne duceam, De trei ori pă cal călare, La moș Adam, Nici să nu-l văd, nici să nu mă vadă*), de alimentație tradițională (*Mămăliga, Ce mâncau nemții, Mirosea a pâine coaptă, La Lăsatul Secului*), unele îndeletniciri și meșteșuguri tradiționale (*Nici tu cafeniu, nici tu ghiviziu, Cânepa, Brodam când eram fete, împleteam, țeseam, Săpunul*).

Tradițiile despre care se relatează în cartea „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului” de cele mai multe ori sunt uitate sau aproape uitate în alte localități, sau reprezintă variante mai puțin frecvente ale unor fapte culturale tradiționale. În poemul *La Lăsatul Secului*, Maria Mocanu readuce în atenția cititorului obiceiurile de *Ulilică / Uliligă* la Giurgiu-lești sau de *Focurel* la Anadol, desfășurate în ziua ce precedă începutul Postului de Paști, care, în comparație cu derularea obiceiurilor din ziua re-

spectivă în alte localități (unde se numesc Iertări, Focurele, Olărie etc.), la Giurgiulești și la Anadol au o manifestare mult mai complexă. Desfășurarea practicilor descrise scoate în evidență aspectele calendaristice lunare ale ciclului pascal, axat prioritar pe evenimentul solar al ehinocțiului de primăvară: dacă practicile legate de foc țin de registrul solar, activ, masculin, atunci practicile legate de sacrificiul păsării țin de imaginarul lunar, pasiv, feminin, solidar cu Marea Zeiță Mamă, divinitate dominantă a Neoliticului. Obligatorietatea de a consuma toate ouăle (oul fiind un simbol al structurii lumii și al germinării unei noi vieți, unui nou început) țin de credința că la Paști se deschid cerurile, se anulează hotarele dintre lumi, Iisus Hristos coboară în Infern și învie morții, iar după perioada de haos, nocturnă, lunară se va naște o viață nouă, într-o nouă lume, ordonată din nou.

La Uliligă, de Lăsatul Secului
tre să tai pasăre.

Iți chică pasărea dacă n-o tai.

[...]

La Lăsatul Secului ieșeam la Ulilică,
(la noi la Anadol i se spunea Focurele)
cu de-ale focului, cu mâncare,
fiecare cu ce avea pe-acasă.

La fiecare poartă făceau foc,
se așezau la masă, mâncau,
mâncau ouăle toate...

(*La Lăsatul Secului*, p. 151)

În poemele ce se referă la perioada celui de-al II-lea război mondial, în paralel cu evidențierea specificului comportamental al militarilor din diferite armate, cu frica și necazurile, aduse de război, este relevată tristețea comună tuturor ostașilor, indiferent din ce armată făceau parte, generată de nesiguranta pentru viața lor, de conștientizarea faptului că oricine dintre ei în clipa următoare ar putea muri. În asemenea situație incertă, sătenilor le era frică, dar și milă de ei, zicând că și aceștia sunt oameni, de aceea le ofereau, pe cât își puteau permite, mâncare și loc de adăpost, așteptând, totuși, plecarea lor cât mai grabnică. Viața din timpul războiului, cu fricile și pericolele inerente, dar și cu micile bucurii copilărești, este elucidată în multe dintre poemele inserate în al II-lea compartiment al cărții (Când au venit românii, Drumuri minate, Satul era împânzit de nemți, Alde caput, Ce mâncau nemții, Porcul din samalac, Căra lumea care mai de care, În cerdacul de la vie, Ați văzut cumva spioni?).

Noi cu fratele am stat într-o răpă,
ne-am tichit acolo la marnea Renii,
eram fripte la chicioare de ciulini,
cheile le dosise fratele în răpă
și după ce au trecut rușii
cu motoșicile și cu avioanele
am plecat spre casă cu cheile alea în mâni.
Mama plângea de uda locul.

(*Căra lumea care mai de care*, p. 103-104)

Fenomene precum tiful și foametea, care măcinau lumea, intrarea forțată în colhoz, dărâmarea bisericilor, – toate aceste năpaste prin care au fost nevoiți să treacă localnicii împreună cu tot neamul de pe meleagurile noastre, s-au sublimat cu timpul în formule verbale, expresii culturale și mentalități colective, surprinse de Maria Mocanu în poemele: *S-au îmbolnăvit de tif, Pe vremea foametei, Mulți s-au ținut cu agude, Fica, Mirosea a pâine coaptă, Ne-a pălit altă jale, Legătura cu divinitatea* etc.

Pă vremea foametei părinții
nu ne lăsau să ieșim din obor,
că-n sat se tot auzea cum oamenii
mâncau cai sau câini, sau ochinci,
ba chiar și oameni mâncau.
(*Pe vremea foametei*, p. 108)

sau

Țața Marița, sora mai mare,
era măritată lalde Șchiopu și era groasă.
Venise într-o seară acasă,

[...]

A dormit la noi, da era bolnavă de tif
și după asta s-au îmbolnăvit cu toții –
fratele meu Ion, surorile, mama, tetea,
numai eu eram pă chicioare,
(*S-au îmbolnăvit de tif*, p. 115)

Mai multe poeme reflectă satul care știe să facă haz pe seama prostiei, îngâmfării, lăcomiei, pe seama bețivilor, nătângilor și altor nerozi și nerozii, de exemplu: *Ionică Oușor, Rac la cap, Iubire până la mormânt, Deputata, Căciula, Valuta, Refuz categoric, Când îi ghiorăiau mațele, Mai aproape de lumânare, Ne-a nemurit cu tot satul.*

– El cât îi de fodul...
când a ridicat prea tare nasul,
i-a chicat căciula din cap.

– Păi, uite ce rămâne din bărbat
fără căciulă pă cap.
(*Căciula*, p. 42)

sau

– A intrat racu în cap la Vasile a lui Giubică?
Aoleu, săracul rac, moare de foame,
că-n capul ăluia nu-i nimica, e sec, sec.
(*Rac la cap*, p. 20)

Autoarea subliniază, pe bună dreptate, că săteneii consideră munca o virtute mântuitoare universală: munca te salvează de la foame, de la goliciune, te ferește de un statut social umilitor. Fiind țărani, ei erau convingeți că orice osteneală nu este în zadar, iar când calendarul anunța timpul pentru anumite munci ale pământului, trebuia să lași totul și să te dedici. Mai mult decât atât, înțelepciunea populară afirmă că munca te captivează și îți oferă optimism, rușinând chiar Moartea și menținând-o, pe cât îngăduie Bunul Dumnezeu, la distanță. Asemenea mesaje pot fi remarcate în poemele: *Cum să rușinezi moartea*, *Osteneala*, *A intrat frigul în mine*, *La tutun*, *Ne furau poveștile*, *Cu fața către cer*, *Furatul mireseilor* etc.

când începe aratu, gata,
tre să uiți fluieratu...
(*Cu fața către cer*, p. 11)

sau

eu mă tot gândesc,
dacă cumva vine moartea
și mă vede stând fără nici o treabă
mă ia și gata.
Da dacă mă vede lucrând,
parcă-mi pare mie
că are să se rușineze să mă ia.
(*Cum să rușinezi moartea*, p. 54)

Spectrul tematic, abordat de Maria Mocanu în paginile cărții „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului”, este deosebit de variat, iar redarea informației este pe cât de precisă, pe atât de amplă, încât, deși publicația este clasificată ca o lucrare ce ține de literatura artistică, poate servi nu doar ca sursă de inspirație pentru cercetătorii etnologici, ci poate fi un veritabil suport documentar, pus la îndemâna celor interesați de către o persoană cu multă experiență în domeniu, care este un bun cunoscător al comunității vizate, provenind din interiorul acesteia cu sufletul și cu rațiunea.

Raisa OSADCI

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprosop@ich.md

Зайковская Т. *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@mail.ru

Романчук А. *Ответственный секретарь.* Доктор культурологии (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

Абуссеитова М. Член-корреспондент, доктор хабилитат истории, профессор (Алматы, Республика Казахстан). mabusseitova@hotmail.com

Анастасопулос А. Доцент (Ретимно, Греция). anastasopoulos@uoc.gr

Арапу В. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). valarapu@gmail.com

Бода Г. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). ginaboda15@gmail.com

Валенцова М. Доктор филологии (Москва, Российская Федерация). mvalent@gmail.com

Вильмено А.-М. Доктор социологии и политологии (Лувен-ла-Нев, Бельгия). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

Георгиев Г. Доктор этнологии (София, Болгария). dupnica@mail.bg

Гиною И. Доктор географии (Бухарест, Румыния). ionghinoiu@yahoo.com

Горофянюк И. Доктор филологии (Винница, Украина). gorofyanyuk@gmail.com

Госева В. Научный сотрудник (Скопье, Македония). veragsv@yahoo.com

Грэдинару Н. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). gradinarunatalia23@gmail.com

Долгий А. Доктор истории (Кишинев, Республика Молдова). addolghi.ipc@gmail.com

Думиника Иван. Доктор хабилитат истории (Кишинев, Республика Молдова). duminicaivan@yandex.ru

Думиника Ион. Доктор политологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). johnny-sunday@yahoo.com

Дыханов В. Доктор хабилитат истории (Калининград, Российская Федерация). dykhanov@yandex.ru

Жданов В. Доктор хабилитат филологии (Саппоро, Япония). noldvatri45@mail.ru

Испас К.-С. Академик (Бухарест, Румыния). sabinacornelia41@gmail.com

Калашникова Н. Доктор хабилитат культурологии, профессор (Санкт-Петербург, Российская Федерация). ethnonataly@mail.ru

Коротаев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kosoj@uj.edu.pl

Кушнир В. Доктор хабилитат истории, конференциар (Одесса, Украина). vkushnir@ukr.net

Марушиакова Е. Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). emp9@st-andrews.ac.uk

Минасян С. Доктор педагогики, профессор (Ереван, Армения). infoccs.edu@gmail.com

Никогло Д. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). nikoglo2004@mail.ru

Нягота Б. Доктор филологии (Клуж-Напока, Румыния). bogdan.neagota@gmail.com

Осадчи Р. Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). raisaosadci@yahoo.com

Палихович Ю. Научный сотрудник (Кишинев, Республика Молдова). i.palihovici@ich.md

Попов В. Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rogojanucatalindimitru@yahoo.com

Скрипник А. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (Киев, Украина). etnolog@etnolog.org.ua

Станчев М. Академик, доктор хабилитат истории, профессор (Харьков, Украина). stanchev.m@gmail.com

Степанов В. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). vstepanovpochta@gmail.com

Сырбу Т. Доктор истории (Лувен-ла-Нев, Бельгия). taniaisirbu@yahoo.fr

Урсу В. Доктор истории, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). ursuvalentina@yahoo.com

DATA ON THE EDITORIAL BOARD

Procop S. *Editor-in-Chief.* PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). svetlanaprocop@ich.md

Zaicovschi T. *Editor in charge.* PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). tanzai57@mail.ru

Romanchuk A. *Secretary in charge.* PhD in Culturology (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Abusseitova M. Corresponding Member, Doctor of History (Almaty, Republic of Kazakhstan). mabusseitova@hotmail.com

Anastasopoulos A. Associate Professor of Ottoman History (Rethymno, Greece). anastasopoulos@uoc.gr

Arapu V. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). valarapu@gmail.com

Boda G. Doctor of History (Deva, Romania). ginaboda15@gmail.com

Dykhanov V. Doctor of History (Kaliningrad, Russian Federation). dykhanov@yandex.ru

Dolghi A. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). addolghi.ipc@gmail.com

Duminica Ion. PhD in Political Sciences, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). johny-sunday@yahoo.com

Duminica Ivan. Doctor of History (Chisinau, Republic of Moldova). duminicaivan@yandex.ru

Georgiev G. PhD in Ethnology (Sofia, Bulgaria). dupnica@mail.bg

Ghinoiu I. PhD in Geography (Bucharest, Romania). ionghinoiu@yahoo.com

Gorofyanjuk I. PhD in Philology (Vinnitsa, Ukraine). gorofyanyuk@gmail.com

Goseva V. Research Fellow, Professor (Skopje, Macedonia). veragsv@yahoo.com

Gradinaru N. PhD in History (Chisinau, Republic of Moldova). gradinarunatalia23@gmail.com

Ispas C.-S. Academician (Bucharest, Romania). sabinacornelia41@gmail.com

Jdanov V. Doctor of Philology, Professor (Sapporo, Japan). noldvatri45@mail.ru

Kalashnicova N. Doctor of Culturology, Professor (Saint Petersburg, Russian Federation). ethnonataly@mail.ru

Kushnir V. Doctor of History, Associate professor (Odesa, Ukraine). vkushnir@ukr.net

Kocoj E. Doctor of Ethnology and Cultural Anthropology, Professor (Cracow, Poland). ewa.kocoj@uj.edu.pl

Korotayev A. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). akorotayev@gmail.com

Marushiacova E. PhD in History, Professor (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). emp9@st-andrews.ac.uk

Minasyan S. PhD in Education, Professor (Yerevan, Armenia). infoccs.edu@gmail.com

Neagota B. PhD in Philology (Cluj-Napoca, Romania). bogdan.neagota@gmail.com

Nicoglo D. PhD in History, Associate professor (Chisinau, Republic of Moldova). nikoglo2004@mail.ru

Osadci R. Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). raisaosadci@yahoo.com

Palihovici I. Research Fellow (Chisinau, Republic of Moldova). i.palihovici@ich.md

Popov V. PhD in History (Saint Andrews, Scotland, United Kingdom). vp43@st-andrews.ac.uk

Rogojanu D.-C. Doctor of History (Deva, Romania). rogojanucatalindumitru@yahoo.com

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniasirbu@yahoo.fr

Skrpnik A. Academician, Doctor of History, Professor (Kiev, Ukraine). etnolog@etnolog.org.ua

Stancev M. Academician, Doctor of History, Professor (Kharkiv, Ukraine). stanchev.m@gmail.com

Stepanov V. Doctor of History, Professor (Moscow, Russian Federation). vstepanovpochta@gmail.com

Ursu V. PhD in History, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). ursuvalentina@yahoo.com

Valentsova M. PhD in Philology (Moscow, Russian Federation). mvalent@gmail.com

Vuillemenot A.-M. PhD in Social and Political Sciences (Louvain-la-Neuve, Belgium). anne-marie.vuillemenot@uclouvain.be

CONDIȚII DE PUBLICARE ALE MATERIALELOR ÎN REVISTA DE ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Stimați colegi,

Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural vă invită să prezentați materiale pentru Revista de Etnologie și Culturologie.

Considerații generale:

Revista acceptă pentru publicare lucrări științifice: articole de sinteză, recenzii, materiale de informare din viața științifică internă și externă (congrese, conferințe, simpozioane, seminare, colocvii), abordând subiecte inovative din domeniul etnologiei și culturologiei. Revista de Etnologie și Culturologie apare semestrial și este distribuită gratuit, la solicitare, în toate bibliotecile publice și centrele științifice de profil umanistic. Toate genurile de lucrări științifice pot fi prezentate în engleză, română, rusă. Articolele vor fi expediate la adresa redacției împreună cu **Declarația autorului**.

Structura lucrărilor este următoare:

I. Numele autorului și titlul articolului: La începutul lucrării indicați numele și prenumele autorului/autorilor (pe marginea dreaptă a textului, de exemplu: *Lidia PRISAC*). Acestea vor fi urmate de titlul articolului (centrat pe text, cu majuscule și caracter aldin): **STATUTUL FEMEILOR MIGRANTE DIN REPUBLICA MOLDOVA: REPERE TEORETICO-METODOLOGICE**

II. Rezumat:

La începutul textului principal se va face rezumatul în engleză (Summary), însoțit de cuvintele-cheie (5). Rezumatul va reflecta conținutul articolului, ideile și concluziile de bază. Rezumatul se prezintă în format Times New Roman, font size: 10, space: 1,0. Volumul fiecărui rezumat va avea 1500 caractere inclusiv spații.

III. Textul lucrării:

Volumul articolului nu trebuie să depășească 1,0 c.a. (40000 semne, inclusiv spații și semne de punctuație), inclusiv rezumatul, textul lucrării, referințe bibliografice, materialul ilustrativ, date despre autor, etc. Textul lucrării trebuie prezentat în format electronic: Times New Roman, font size: 14, space: 1,5.

IV. Note: în textul lucrării notele sunt date manual cu superscript (de exemplu⁵). În Note la fel ca

și în text numerotarea se dă cu superscript.

V. Lista informatorilor: include numele, vârsta, localitatea.

VI. Lista abrevierilor

VII. Referințe bibliografice:

Referințele bibliografice vor fi plasate sub textul principal al articolului. Referințele bibliografice vor fi aranjate în ordine alfabetică. În cazul în care vor fi utilizate denumiri cu caracter chirilic, suplimentar se va face transliterarea (conform sistemului US Library of Congress).

Exemple de transliterare: Губогло М. Н. 2012. Институты соционормативной культуры. În: Гагаузы в мире и мир гагаузов. Т. II. Мир гагаузов. Комрат–Кишинев: Типография centrală, с. 444-495. / Guboglo M. N. 2012. Instituty sotsionormativnoy kultury. In: Gagauzy v mire i mir gagauzov. T. II. Mir gagauzov. Komrat–Kishinev: Tipografia centrala, s. 444-495.

În lista de referințe bibliografice se vor distinge șase tipuri principale de literatură și surse citate: 1. Monografie. 2. Culegere de materiale. 3. Articol din revistă. 4. Articol din culegere. 5. Document din arhivă. 6. Document electronic.

Referințele la sursele bibliografice se vor indica în paranteze rotunde, **inserate în text**, de exemplu:

Monografie: (Eliade 1994: 45), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Culegere de materiale: (Sărbători 2003), adică: a) denumirea culegerii (primul cuvânt), b) anul ediției lucrării.

Articol în culegere: (Dolghi 2019: 114-115), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Articol în revistă: (Ceaușescu 2018: 204), adică: a) numele autorului, b) anul ediției lucrării, c) semn de punctuație : d) nr. paginii, la care se referă autorul.

Document din arhivă: (ANRM, F., inv., d., f.) adică: a) denumirea arhivei, b) numărul fondului, c) numărul de inventar, d) numărul dosarului, e) numărul paginii, la care se referă autorul.

Document electronic: (Antonescu 2009).

Exemple de surse publicate în Referințe bibliografice:

Monografie: Eliade M. 1994. Imagini și simboluri. București: Humanitas. Adică, se vor indica

(în ordinea stabilită): a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea lucrării, e) locul publicării, f) editura.

Culegere de materiale: Sărbători 2003: Sărbători și obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român. Vol. III, Transilvania. București: Editura Enciclopedică. Adică, se vor indica: a) primul cuvânt al denumirii culegerii, b) anul publicării, c) semn de punctuație : d) denumirea deplină a culegerii, e) volumul (dacă există), f) locul publicării, g) editura.

Articol în culegere: Dolghi A. 2019. Impactul colectivizării asupra vieții cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951). În: Valorificarea patrimoniului etnocultural în educația tinerei generații și a societății civile. Materialele Conferinței Științifice Internaționale a Tinerilor Cercetători (Ediția a IV-a, 30 octombrie 2019). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 113-129. Se vor indica: a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea articolului, f) simbol despărțitor În: g) denumirea culegerii, f) locul și editura publicării culegerii, g) prima și ultima pagină a articolului.

Articol din revistă: Ceaușescu A. 2018. Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia. În: Arhivele Olteniei, nr. 32, p. 201-210. Se vor indica: a) numele autorului/autorilor, b) inițialele autorului/autorilor, c) anul publicării, d) denumirea articolului, e) simbol despărțitor În: f) denumirea revistei, g) numărul revistei, h) prima și ultima pagină a articolului.

Document din arhivă: ANRM, Fond, inventar, dosar, pagină.

Documente electronice: Antonescu R. 2009. Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 04.03.2020).

VIII. Materialul ilustrativ:

Materialul ilustrativ se va prezenta în formă grafică clară în format electronic (JPG sau TIF: nu mai puțin de 300 dpi). Imaginile, tabelele, graficele ș.a. vor fi însoțite de legende corespunzătoare și în dictarea sursei de proveniență.

IX. Date despre autor:

Numele, prenumele (orașul, țara), gradul științifico-didactic, instituția (în trei limbi: română, rusă, engleză); e-mail; ORCID.

Exemplul de date despre autor:

Tamas Hajnaczkzy (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkzyt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Recenzii, prezentări de cărți, personalii etc.

Materialele se prezintă în redacția autorului, dar trebuie să corespundă normelor stabilite (Times New Roman, font size 14, space 1,5). Volumul maxim – 0,5 c.a. (20000 de semne, inclusiv spații).

Articolele sunt supuse recenzării de către specialiști în domeniu, cu grad științific. Colegiul de redacție își revendică dreptul de a respinge materialele ce nu corespund profilului revistei și normelor tehnice de publicare, cât și pe cele lipsite de valoare științifică sau publicate anterior sub diferite forme în alte reviste sau cărți.

Pentru publicarea materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie nu sunt percepute taxe și nu sunt oferite onorarii. Deopotrivă, nu sunt oferite onorarii pentru recenzarea materialelor propuse spre publicare. Varianta electronică a articolului poate fi prezentată direct la redacție sau trimisă prin e-mail.

Adresa: Colegiul de redacție – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Informații suplimentare pot fi solicitate: tel. (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ МАТЕРИАЛОВ В ЖУРНАЛЕ ЭТНОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ

Уважаемые коллеги,

Центр этнологии Института культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в журнале *Revista de Etnologie și Culturologie*.

Общие положения:

Журнал принимает к публикации научные работы: статьи, рецензии, информативные материалы о событиях в сфере научной жизни в стране и за рубежом (конгрессы, конференции, симпозиумы, семинары, коллоквиумы), в которых затрагиваются инновационные темы, связанные с такими областями гуманитарного знания, как этнология и культурология. Журнал *Revista de Etnologie și Culturologie* выходит два раза в год и бесплатно распространяется по публичным библиотекам и научным центрам гуманитарного профиля. Все виды научных работ могут быть представлены на английском, румынском, русском языках. Статьи должны высылаться на адрес редакции вместе с Декларацией автора.

Структура работ является следующей:

I. Имя автора и название статьи: В начале работы указываются имя и фамилия автора/авторов (текст по правому краю, например: *Виктор ШАПОВАЛ*). Далее следует название статьи (текст по центру, прописными, полужирным): **СОЗДАНИЕ НОВОГО РОМСКОГО ЧИТАТЕЛЯ В СССР (1927–1938): ПРОТИВОРЕЧИВЫЕ ПОДХОДЫ**

II. Резюме:

Перед основным текстом приводится резюме на английском языке (Summary), с ключевыми словами (5). В резюме отражается содержание статьи, основные идеи и выводы. Резюме представляется в формате Times New Roman, font size 10, space 1,0. Объем резюме составляет 1500 знаков, включая пробелы.

III. Текст работы:

Объем статьи не должен превышать 1,0 а. л. (40000 – знаков, включая пробелы и знаки препинания), в том числе резюме, текст работы, библиографию, иллюстративный материал, сведения об авторе и т. д. Текст работы следует представлять в электронной форме: Times New Roman, font size 14, space 1,5.

IV. Примечания: В тексте примечания даны вручную надстрочным знаком (например⁵). Также, как и в тексте, нумерация в примечании осуществляется надстрочными знаками.

V. Список информантов: Включает имя, фамилию, возраст, место жительства.

VI. Список сокращений

VII. Литература:

Литература помещается после основного текста статьи. Ссылки выстраиваются в алфавитном порядке. В том случае, если используются названия на кириллице, дополнительно представляется транслитерация названий на латинице (согласно системе Библиотеки Конгресса США).

Примеры транслитерации: Куш Т. В. 2008. Чума в поздней Византии. В: Византийский временник. Т. 67, с. 38-56. / Kushch T. V. 2008. Chuma v pozdnei Vizantii. V: Vizantiiskii vremennik. T. 67, s. 38-56.

В списке литературы предлагается различать шесть основных типов цитируемой литературы и источников: 1. Монография. 2. Сборник материалов. 3. Статья в журнале. 4. Статья в сборнике. 5. Архивный документ. 6. Электронный документ.

Ссылки в тексте указываются в круглых скобках, например:

Монография: (Элиаде 2010: 45), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) Разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Сборник материалов: (Традиционная 1998), то есть: а) Название сборника (первое слово). б) Год издания.

Статья в сборнике: (Никогло 2009: 314-315), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Статья в журнале: (Тишков 2016: 14), то есть: а) Фамилия автора. б) Год издания работы. в) разделительный знак в виде двоеточия. г) Номер страницы, на которую ссылается автор.

Архивный документ: (НАРМ, Ф., оп., д., л.), то есть: а) Развание архива, б) номер фонда, в) номер описи, г) номер дела, д) номер листа, на который ссылается автор.

Электронный документ: (Козьякова 2016).

Примеры указания опубликованных источников в списке литературы (Литература / References):

Монография: Элиаде М. 2010. Аспекты мифа. Москва: Академический проспект. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Фамилия автора (авторов). б) Инициалы автора (авторов). в) Год издания работы. г) Название работы. д) Место издания. е) Издательство.

Сборник материалов: Традиционная 1998: Традиционная культура и мир детства. Материалы Международной научной конференции «XI Виноградские чтения». Ч. 2. Ульяновск: Лаборатория культурологии. То есть приводятся (в указанном порядке): а) Первое слово названия сборника. б) Год издания. в) Разделительный знак : г) Полное название сборника. д) Место издания. в) Издательство.

Статья в сборнике: Никогло Д. Е. 2008. Традиционные трапезы и застольный этикет у гагаузов. В: Курсом развивающейся Молдовы. Т. 5. Материалы III Российско-Молдавского симпозиума «Традиции и инновации в соционормативной культуре молдаван и гагаузов», г. Комрат, 2008 г. Отв. ред. М. Губогло. Москва: Старый сад, с. 310-329. В этом случае указывается: а) Фамилия автора (авторов). б) Инициалы автора (авторов). в) Год издания статьи. г) Название статьи. д) Разделительный символ В: е) Название сборника. ж) Ответственный редактор сборника. з) Город и издательство. и) Первая и последняя страницы статьи.

Статья в журнале: Тишков В. А. 2016. От этноса к этничности и после. В: Этнографическое обозрение, № 5, с. 5-22. В этом случае указывается: а) Фамилия автора (авторов), б) Инициалы автора (авторов). в) Год издания статьи. г) Название статьи. д) Разделительный символ В: е) Название журнала. ж) Номер журнала. з) Первая и последняя страницы статьи.

Архивный документ: НАРМ, фонд, опись, дело, лист. Например: НАРМ, Ф. 2, оп., 1., д. 6435, л. 230.

Электронные документы: Козьякова М. И. 2016. Этикет как феномен культуры. В: Культура культуры. <https://cyberleninka.ru/article/n/etiket-kak-fenomen-kultury> (дата обращения 25.07.2018).

VIII. Иллюстративный материал:

Иллюстративный материал представляется в четкой графической форме в электронном формате (JPG или TIF – не менее 300 dpi). Изображения, таблицы, графики и т. п. снабжаются соответствующими

легендами с указанием источника происхождения.

IX. Сведения об авторе:

Имя, фамилия (город, страна), ученая и дидактическая степень, учреждение на трех языках (румынском, русском, английском), e-mail, ORCID.

Например:

Maria Rîjova (Sankt Petersburg, Federația Rusă). Doctorand, Muzeul de antropologie și etnografie „Petru cel Mare” (Kunstkamera) AȘR.

Мария Рыжова (Санкт-Петербург, Российская Федерация). Аспирант, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН.

Maria Ryzhova (St. Petersburg, Russian Federation). PhD student, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS.

E-mail: mariamih@yandex.ru

ORCID: 0000-0002-3530-7681

Рецензии, книжные презентации, персоналии и т. д.

Материалы представляются в авторской редакции, но в соответствии с установленными нормами (Times New Roman, font size 14, space 1,5). Максимальный объем – 0,5 а. л. (20000 знаков, включая пробелы).

Статьи подвергаются рецензированию специалистами в соответствующей области, имеющими ученую степень. Редакционная коллегия обладает правом отклонять материалы, не соответствующие профилю журнала и техническим нормам публикации, равно как и те, которые лишены научной ценности или опубликованы ранее в той или иной форме.

За публикацию материалов в журнале не производится взимание платы и предоставление гонораров. За рецензирование материалов, предложенных к публикации, гонорары также не предусмотрены. Статьи представляются непосредственно в редколлегиям журнала или посылаются по электронной почте.

Адрес: Colegiul de redacție al „Revistei de Etnologie și Culturologie”, Institutul Patrimoniului Cultural, Centrul de Etnologie, bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, 1, bir. 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md

CONDITIONS OF PUBLICATION OF MATERIALS IN THE JOURNAL OF ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Dear colleagues,

The Centre of Ethnology of the Cultural Heritage Institute of the Academy of Sciences of Moldova invites you to submit materials for the Journal *Revista de Etnologie și Culturologie*.

General considerations:

The journal accepts for publication scientific papers: articles, reviews, information materials on internal and external scientific events (congresses, conferences, symposia, seminars, colloquia), covering innovative topics from the field of humanities: ethnology and culturology. The Journal *Revista de Etnologie și Culturologie* appears quarterly and is distributed free on request in all public libraries and scientific centers of the humanistic profile. Papers can be submitted in English, Romanian, and Russian. Articles should be sent to the Editors with **Declaration of author**.

The structure of the work shall be as follows:

I. Name of the author and title of the article:

At the beginning of the paper, indicate the name and surname of the author/authors (text on the right margin, in italics, as in sentences, for example: *Nathalie HEINICH*). This is followed by the title of the article (text centered, uppercase, and bold): **IMAGE OF CHISINAU IN ITS RESIDENTS' REPRESENTATIONS: URBAN VERSUS RURAL**

II. Summary:

The main text shall be preceded by a summary in English, accompanied by key words (5). The summary shall reflect the content of the article, the basic ideas and conclusions. The summary shall be in Times New Roman, font size 10, 1.0 space. Each summary will contain 1500 characters, including the spaces.

III. The paper:

The size of the text should not exceed 1.0 author's pages (40000 characters, counting spaces and punctuation signs), including summary, the text, the bibliography, the illustrative material, the information about the author, etc. The text of the papers shall be submitted in electronic formats: Times New Roman, font size 14, 1.5 space.

IV. Footnotes: In the text of the paper, footnotes

are given manually in superscript characters (for example⁵). As well as in the text, the numbering in the note is carried out in superscript.

V. List of Informants: Includes name, age, place of residence.

VI. List of abbreviations

VII. References:

The bibliographic notes in the text shall be shown in the original. The bibliography is placed after the main text of the article. The references are listed in alphabetical order. In case, titles in Cyrillic characters are used, an additional bibliography is drawn with the titles transliterated into Latin characters (according to the Library of Congress system US).

Examples of transliteration: Куц Т. В. 2008. Чума в поздней Византии. В: Византийский временник. Т. 67, с. 38-56. / Kushch T. V. 2008. Chuma v pozdnei Vizantii. V: Vizantiiskii vremennik. T. 67, s. 38-56.

It is proposed to distinguish four main types of cited literature and sources in the list of references: 1. Monograph. 2. Collection of materials. 3. Article in a collection. 4. Article in a journal. 5. Archival document. 6. Electronic document.

References to the bibliographical sources are indicated in round brackets, inserted in the text, for example:

Monograph: (Ghinoiu 1999: 55), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers. If necessary, the reference is expanded by indicating the number of the figure, table or map, i. e.: (Ghinoiu 1999: 55, fig. 5, tab. 8).

Collection of materials (Ethnic 1969) i. e. a) The first word of the title of the collection. b) Year of publication.

Article in a collection: (Dolghi 2019: 114-115), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) Colon. d) The page number to which the author refers.

Article in a journal: (Ceașescu 2018: 204), i.e.: a) Author's surname. b) Year of publication of the work. c) The separating character in the form of a colon. d) The page number to which the author refers.

Archival document: (NARM, F., inv., d., f.),

i.e.: a) The name of the archive. b) Fund number. c) Inventory number. d) Case number. e) The number of the sheet to which the author refers.

Electronic document: (Antonescu 2009).

Examples of indicating published sources in References:

Monograph: Ghinoiu I. 1999. *Lumea de aici, lumea de dincolo*. București: Fundația Culturală Română.

The following information is given (in the order indicated): a) The surname of the author(s). b) The initials of the author(s). c) Year of publication of the work. d) The title of the work. e) Place of publication. e) Publishing house.

Collection of materials: Ethnic 1969: *Ethnic group and boundaries: the social organization of cultural difference*. Oslo: Universitetsofrlagest. i.e. a) The first word of the name of the collection. b) Year of publication of the collection. c) Name of the collection. d) Place of publication. e) Publishing house.

Article in a collection: Dolghi A. 2019. *Impactul colectivizării asupra vieții cotidiene din RSS Moldovenească (1944–1951)*. In: *Valorificarea patrimoniului etnocultural în educația tinerei generații și a societății civile*. Materialele Conferinței Științifice Internaționale a Tinerilor Cercetători (Ediția a IV-a, 30 octombrie 2019). Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, p. 113-129.

In this case, the following information shall be indicated: a) Surname of the author (s) of the article. b) The initials of the author (s) of the article. c) Year of publication. d) Title of the article. e) Separating symbol In: f) Title of the collection. g) City & Publishing house. j) First and last pages of the article.

Article in a journal: Ceaușescu A. 2018. *Câteva considerații privind simbolistica fierului în obiceiurile familiale din Oltenia*. In: *Arhivele Olteniei*, nr. 32, p. 201-210.

In this case, the following shall also be indicated: a) Surname of the author (s) of the article. b) The initials of the author (s) of the article. c) Year of publication. d) Title of the article. e) Separating symbol In: f) Title of the journal. g) Journal number. j) First and last pages of the article.

Archival document: ANRM, fund, inventory, case, sheet.

Electronic documents: Antonescu R. 2009. *Dicționar de Simboluri și Credințe Tradiționale Românești*. <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizited

04.03.2020).

VIII. Illustrative material:

The illustrative material shall be presented in clear graphic form in electronic format (JPG or TIF- no less than 300 dpi). Images, tables, graphs etc. will be accompanied by appropriate legends with the indication of the source of origin.

IX. Information about the author:

Surname, name (city, land), scientific and didactic degree, institution in three languages (Romanian, Russian, English), e-mail, ORCID.

Example:

Tamas Hajnaczký (Budapesta, Ungaria). Expert în politici etnice și minoritare, Universitatea Károli Gáspár a Bisericii Reformate din Ungaria.

Тамаш Хайнацки (Будапешт, Венгрия). Эксперт по вопросам политики в отношении этнических меньшинств, Университет Венгерской реформатской церкви им. Кароли Гашпара.

Tamás Hajnáczy (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.

E-mail: hajnaczkyt@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5024-3789

Reviews, book presentations, personalia etc.

The materials shall be presented in the author's editing, but they must meet the established standards (Times New Roman, font size 14, 1.5 space).

The articles are subject to reviews by specialists in the field possessing doctoral degrees. The editorial board claims the right to reject the materials that do not correspond to the profile of the journal and to the technical standards of publication, as well as the ones that lack scientific value or were previously published under various forms in other journals or books.

No fees are collected for publishing materials in the Journal of Ethnology and Culturology and no honorariums are offered. Honorariums are not paid either for reviewing the materials proposed for publication.

The article may be submitted via e-mail to the editor.

Address: Editorial Board – *Revista de Etnologie și Culturologie*, Cultural Heritage Institute, Center of Ethnology, Stefan cel Mare si Sfânt bd., 1, office 532, MD-2001, Chisinau, Republic of Moldova.

Additional information may be requested: telephone (+373 22) 27-10-07, (+373 22) 27-13-53; e-mail: journalofethnology@gmail.com; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONTENTS

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

| | | |
|---|---|----|
| Antony HOYTE-WEST | Exploring the changing status of six Slavic languages: a historical and contemporary overview | 5 |
| Evdokia SOROCHANU | Traditional Housing in the Image of the Gagauz World | 14 |
| Svetlana MINASYAN, Irina NEKIPELOVA | Linguistic and cultural aspects of modern studies of the semantics of the word (on the material of the synonymic series <i>родина – отечество – отчизна</i> in the novel by F. M. Dostoevsky “The Idiot”) | 22 |
| Yekaterina KOZHUKHAR | Christmas Eve ritual rounds <i>Носіння вечери</i> in traditional culture of the Ukrainians of the Republic of Moldova (ethnolinguistic aspect) | 32 |
| Ion DUMINICA | The multidimensional achievements of the Emancipation and Reawakening Movement of the Roma from Romania covered in the newspaper “Glasul Romilor” (The Voice of the Roma) (1934–1941) (I) | 41 |
| Nataliya URSU, Ivan HUTSUL, Ivan PIDHURNYI | Bessarabian motifs in the creative heritage of Podolian photo artist Mykhailo Greim | 48 |
| Svetlana PROCOP | Transformation of the ethnic consciousness of the Italian Basso dynasty in Bessarabia: case study | 57 |
| Jozefina CUȘNIR | Noetic system of concepts in reference to ethnological issues as exemplified in the study of traditions of upbringing among the Jews of the Republic of Moldova | 67 |
| Irina ȘIHOVA, Iulii PALIHOVICI | Jewish epigraphy: new discoveries in the Republic of Moldova | 76 |
| Mykola BEKH | Local monographic researches of Ukrainian scientists in the context of world scientific studies in the 1920s–1960s | 86 |
| Nina IVANOVA, Diana NIKOGLO | Nutrition practices and health: perspectives of an interdisciplinary research | 94 |
| Myroslav BORYSENKO | Mass urban festivals in Ukraine (1950s to 1980s). Rituals, loci and actors | 99 |

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

| | | |
|------------------------|---|-----|
| Daniela BOBOCEA | Emotional intelligence of children from transnational families (modern historiography of the problem) | 107 |
|------------------------|---|-----|

COMUNICATIONS

| | | |
|------------------------|--|-----|
| Irina IJBOLDINA | The world of family values in women’s prose of Soviet Moldavia: social narrative and author’s intention | 116 |
| Sergiu SUVAC | Historical-ethnographic elements of the Church “The Nativity of the Mother of God” in Brănești, Orhei District | 125 |

SCIENTIFIC LIFE

| | | |
|-------------------------|---|-----|
| Ina ISAC | The round table “Gheorghe V. Madan – 150 years since his birth” | 130 |
| Carolina COTOMAN | The round table “Methodologies and modern techniques of ethnological research”. 3rd Edition: Visual Documentation as a Source of Ethnographic Knowledge | 132 |

ANNIVERSARIES

- Elena RATZEYEVA,
Nadejda KARA,
Diana NIKOGLO,
Alexey ROMANCHUK** To the anniversary of T. V. Zaikovskaya 135

IN MEMORIAM

- Irina ȘIHOVA** On the 75th anniversary of the birth of Professor Rita Kleiman (1947–2008) 137

REVIEWS

- Valentin ARAPU** Review on the monograph: Adrian Dolghi. Copilăria în Moldova Sovietică (1924–1961): O investigație istorico-antropologică a copilăriei de la periferia imperiului. Chișinău: Editura Arc (Bons Offices), 2022. 317 p. 139
- Raisa OSADCI** A vision from ethnological perspective on the book „Cum să rușinezi moartea: Poeme din lunca Prutului” by Maria Mocanu 142
- Data on the editorial boards** 148
- Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology** 153