

INSTITUTUL PATRIMONIULUI CULTURAL
THE INSTITUTE OF CULTURAL HERITAGE
ИНСТИТУТ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

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

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

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).

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 (Vinița, 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. Doctorand (Chișinău, Republica Moldova).

Popov Veselin. Doctor în istorie (Saint Andrews, Scoția, Marea Britanie).

Rogojanu Dumitru-Cătălin. Doctor habilitat în istorie (Deva, România).

Romanciuk Alexei. Doctor în culturologie (Chișinău, Republica Moldova).

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.2022.31>

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: Casa de locuit, construită la sfârșitul secolului al XIX-lea, satul Vadul-Turcului, raionul Râbnița. Foto: 1983, expediția etnografică a cercetătorilor Secției „Etnografie și Studiul Artelor a AȘM. Sursa: Arhiva Științifică Centrală, fondul 24, inventarul 2, dosarul 32, fila 10.

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, 166 p. Vol. XXXI. Tiraj 150 ex.

CUPRINS

ETNOLOGIE ȘI CULTUROLOGIE

Valentin ARAPU	Coruperea și înfruntarea Ciumei în folclor: credințe, superstiții și practici magice (aspecte etnoculturale)	5
Adrian DOLGHI	Copiii în cadrul tradițiilor de iarnă din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească (1944–1961)	12
Романа МОТЫЛЬ	Традиционная керамика Буковины XIX–XX вв.: историко-культурные и художественные особенности	22
Aleksandr GANCHEV	Dynamics of “Transdanubian settlers” in Bessarabia in the early XIX th century: migration processes and natural growth	30
Олег ДЁМИН Софрониос ПАРАДИСОПУЛОС	Младенческая смертность в греческой общине Одессы (1860–1920)	41
Tamás HAJNÁCZKY	“The Gypsy issue” in Hungary during the interwar years (II)	54
Svetlana PROCOP	Pavel Andreicenco – liderul mișcării social-culturale a romilor la sfârșitul anilor '90 – începutul anilor 2000: fapte și dovezi noi	63
Владимир МИЛЬЧЕВ, Виктор ФИЛАС	Мемуары Ивана Штерева как источник изучения самоидентификации населения Северного Приазовья 1920–1930-х гг. в условиях мультикультурализма	75
Valentina URSU	Acțiunile autorităților din Moldova sovietică privind cultura tradițională (anii '40 ai sec. XX)	84
Tatiana ZAICOVSCI	Tradițiile lipovenilor din Republica Moldova pentru perioada premaritală, pețit și cununie	92
Nataliia STISHOVA	“Temple Feast” and “Village Day” within the discourse of modern Ukraine	100
Людмила ГЕРУС	Украинский обрядовый хлеб: этнокультурная специфика визуального образа	107
Natalia GRĂDINARU	Alimentația tradițională ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural	116
Alexey ROMANCIUK	Romanian harnic ‘industrious, hardworking’ as a key to the etymology of the ukrainian гарний 'beautiful, good'	124

PAGINA TÂNĂRULUI CERCETĂTOR

Tatiana BÎZGU	Bondița – componentă a portului tradițional și sursă de inspirație	129
----------------------	--	-----

VIATA ȘTIINȚIFICĂ

Raisa OSADCI	Conferința Științifică Internațională: „Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului”. Ediția a II-a	134
Natalia GRĂDINARU	Simpozionul Internațional de Etnologie: tradiții și procese etnice la Ediția a III-a	136

JUBILEE

Ivan DUMINICA	Cercetătorul istoriei și culturii romilor din Republica Moldova – Ion Duminica la 50 de ani	138
----------------------	---	-----

Tatiana ZAICOVSCI	„Omul-epocă, omul-legendă...” (la 100 de ani de la nașterea Lucheriei Repida)	140
--------------------------	---	-----

IN MEMORIAM

Diana NICOGLIO	Elena Postolachi (1942–2012)	145
Виктор ДАМИАН	Владимир Ильич Аникин (1939–2021)	148

RECENZII

Екатерина АНАСТАСОВА	Recenzie na книгу: Marushiakova E., Popov V. (Eds.). Roma Voices in History. A Sourcebook. Roma Civil Emancipation in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19 th Century till World War II. BRILL, Ferdinand Schdöningh, 2021, 1104 p.	151
Adrian DOLGHI	Recenzie la monografie: Alina Felea. Căsătoria în Țara Moldovei (sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea). Chișinău: Lexon Prim, 2021, 308 p.	155

Сведения о редколлегии		157
-------------------------------	--	-----

Data on the Editorial Board		158
------------------------------------	--	-----

Condițiile de publicare ale materialelor în Revista de Etnologie și Culturologie		159
---	--	-----

Условия публикации материалов в Журнале этнологии и культурологии		161
--	--	-----

Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		163
---	--	-----

Contents		165
-----------------	--	-----

ETNOLOGIE

Valentin ARAPU

CORUPERA ȘI ÎNFRUNTAREA CIUMEI ÎN FOLCLOR: CREDINȚE, SUPERSTIȚII ȘI PRACTICI MAGICE (ASPECTE ETNOCULTURALE)*

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.01>

Rezumat

Coruperea și înfruntarea Ciumei în folclor: credințe, superstiții și practici magice (aspecte etnoculturale)

În folclorul românesc Ciuma personificată are imaginea unei creaturi malefice care devorează cu nemiluita oamenii, mâncându-i la propriu. Chipul demonic al molimei, cu înfățișarea sa scheletică în arta iconografică, vine să alimenteze fobiile oamenilor, înspăimântați de armele fatale ale molimei: sabia, coasa sau secera. În sursele folclorice persistă două percepții diametral opuse ale impactului Ciumei asupra vieții oamenilor. Conform primei, Ciuma este necruțătoare și devastatoare, omorându-i pe oameni în pofida încercărilor lor de a o corupe prin daruri generoase. Cea de-a doua percepție oferă totuși o rază de speranță oamenilor prin aplicarea unor remedii ale medicinei magice și prin înfruntarea molimei în baza unor acțiuni ingenioase, întreprinse de oameni simpli și extrem de descurăreți. Și dacă în cazul primei percepții predomină o stare de spirit marcată de fatalism și disperare, atunci în cazul celei de-a doua, perspectivele înfruntării Ciumei sunt optimiste și dătătoare de viață. Cvasi importante în sursele folclorice sunt dialogurile eroilor centrali cu Ciuma din care ies la iveală atât fobiile, cât și multiple prejudecăți și superstiții ale oamenilor. Totuși, Ciuma este păcălită de un cioban care cunoaște câteva măsuri sanitare eficiente de eradicare a bolii. La fel de eficientă se dovedește a fi metoda eroinei din legenda „Soarele și Rândunica”, când Ciuma a crăpat la propriu de cantitatea enormă de lapte pe care l-a băut.

Cuvinte-cheie: Ciună, folclor, medicina magică, credințe, superstiții.

Резюме

Подкуп и преодоление Чумы в фольклоре: верования, суеверия и магические практики (этнокультурные аспекты)

В румынском фольклоре персонифицированная Чума предстает в образе зловещего создания, которое беспощадно истребляет людей, буквально пожирая их. Демонический образ болезни, представленной в иконографии в облике скелета, подпитывает страхи людей, испытывающих ужас в связи со смертоносными видами оружия Чумы: сабли, косы или серпа. В фольклорных источниках отражены два противоположных представления о влиянии Чумы на человеческие жизни. Согласно первому, она безжалостна и разрушительна, убивая людей вопреки попыткам ее подкупа посредством весьма щедрых даров. Согласно второму представлению людям предоставляется надежда на спасение через применение определенных средств магической медицины и преодоление болезни при помощи изобретательных действий простых людей. Если в первом случае преобладают пессимистические и фаталистические настроения, то во втором

имеются перспективы преодоления Чумы, носящие оптимистический и жизнеутверждающий характер. Крайне важными в фольклорных источниках являются диалоги главных героев с Чумой, в которых прослеживаются не только страхи людей, но и многочисленные предубеждения и суеверия. Вопреки всему, Чума была обманута чабаном, который применил несколько эффективных санитарных мер в борьбе с этой болезнью. Настолько же успешным оказался и метод, использованный главной героиней легенды «Солнце и Ласточка», когда Чума буквально лопнула от огромного количества выпитого молока.

Ключевые слова: Чума, фольклор, магическая медицина, верования, суеверия.

Summary

Corruption and confrontation of the plague in folklore: beliefs, superstitions and magical practices (ethnocultural aspects)

In Romanian folklore, the personified Plague has the image of an evil creature that devours people without mercy, eating them literally. The demonic face of the plague, with its skeletal appearance in iconographic art, comes to feed the phobias of people, frightened by the fatal weapons of the plague: sword, scythe or sickle. Two diametrically opposed perceptions of the impact of the Plague on people's lives persist in folklore sources. According to the first, the plague is relentless and devastating, killing people despite their attempts to corrupt it through generous gifts. The second perception, however, offers a ray of hope to people by applying remedies of magical medicine and by facing the plague based on ingenious actions, undertaken by simple and extremely resourceful people. And if in the case of the first perception a state of mind marked by fatalism and despair predominates, then in the case of the second, the prospects of facing the Plague are optimistic and life-giving. The dialogues of the central heroes with the Plague from which both phobias and multiple prejudices and superstitions of people emerge are quasi important in folklore sources. However, the plague is fooled by a shepherd who knows some effective health measures to eradicate the disease. The method of the heroine from the legend of “The Sun and the Swallow” proves to be just as effective when the Plague literally cracked the enormous amount of milk she drank.

Key words: Plague, folklore, magic medicine, beliefs, superstitions.

Argument. În credințele populare Ciuma personificată era nemiloasă și necruțătoare cu toți cei care se confruntau cu această molimă. Chipul scheletic al Ciumei, predominant în imaginile ico-

nografice, este complementat de cele mai multe ori cu sabia, coasa sau secera, arme fatale cu ajutorul cărora Ciuma seceră la propriu viețile oamenilor. În folclorul românesc reprezentările despre încercările de corupere și de înfruntare a Ciumei au o conotație dihotomă: pe de o parte, toate încercările ciumatului de a îmbuna molima sunt zădarnice, iar pe de altă parte, totuși există anumite remedii ale medicinei populare și ale medicinei magice prin intermediul cărora boala poate fi înfruntată. Realmente, percepțiile folclorice reflectă într-o formă sau alta epidemiile și pandemiile de ciumă pe parcursul cărora erau răpuși de boală majoritatea celor contaminați, iar un număr mai mic dintre cei infectați, supraviețuind și căpătând imunitate la această maladie.

În articolul de față este investigată pe dimensiunea etnoculturală problema coruperii și înfruntării Ciumei, personificate în folclorul românesc prin prisma credințelor, superstițiilor și a practicilor magice.

Fobiile și coruperea Ciumei. În credințele populare exista percepția că orice boală are un demon care o provoacă. De exemplu, oamenii credeau că pneumonia sau „junghiurile” este provocată de demonul numit „junghi” sau „cuțit” (Sfântul 2016: 100). Părintele scolasticii medievale Aureliu Augustin explica etimologia cuvântului grecesc *dáimon* printr-o făptură divină, care desemna, în particular, un zeu protector, asociind deja în tradiția creștină demonii cu spiritele răufăcătoare, aducătoare de năpaste și boli cu zeii păgâni, cărora romanii le ofereau ofrande (Шпренгер, Инстититорис 2011: 89). În medicina magică românească demonul bolii era întruchipat printr-un animal domestic sau sălbatic, sau printr-o pasăre sălbatică (Sfântul 2016: 100-101).

În formele tradiționale ale folclorului românesc din Basarabia, Ciuma personificată apare în postura malefică, fatală, tragică pentru locuitori, astfel în Bugeac a circulat o variantă versificată a unei balade păstorești dedicate ororilor molimeii care, fiind o creatură demonică, necruțătoare, care, în cele din urmă, îți ia zilele indiferent de darurile care i le faci: *Vine Ciuma din Bugeac, / Vine, vine-ntr-un picior / Și se pune la un cap de răzor: / – Bună ziua, fecior de domn, / – Mulțămim, Ciumușoară ! / Un-te duci tu, Ciumușoară ? / – Eu mă duc în sat la voi / Să iau fete și flăcăi. / – Eu îți dau carul cu boi, / Numai întoarce-te înapoi. / – Eu și carul ți-oi lua / Și în sat la voi oi intra. / – Eu îți dau murgul de sub mine, / Numai lungește-mi zilele. / – Eu și murgul*

ți-oi lua, / Și zilele ți-oi lua (Folclor 1982: 257)¹.

Frica față de ciurma aducătoare de moarte pentru toți, îi face pe oameni să se adreseze după ajutor lui Dumnezeu prin invocarea următoarelor versuri: *Scobori, Doamne pe pământ / Și vezi ciurma ce-a făcut. / De la Nistru pân la Prut / A făcut negru pământ. / Printre vii, printre livezi – / Tot mormânturi de băieți. / Printre viile mai mari – / Mormânturi de fete mari. / Printre viile mai mici – / Tot mormânturi de voinici. / Printre vii, printre ponoare – / Tot mormânturi de cucoane. / Biete, biete, cucoane, / Cum le-apuc cu cângile / Și le stric modifele* (Folclor 1973: 90)².

În Țara Oașului impactul distrugător al ciumei este reflectat în folclor, astfel într-o ghicitoare se spune că: *Ciuma'n satu ș'o ochicat, / Toț feciorii i-o mâncat. / O rămas părinți sânğuri* (Mușlea 1932: 162)³. Într-o doină din Racșa este menționată ciurma devoratoare de prunci care în chip de moarte stă în așteptare la capul lui Gherghicuț care-i „mort de bat” ori îi „beteag”: *Și cucuțu la picioare. / Ș'au dzis cucu cătă ciumă: / Du-te ciumă de-acole, / Că tu pi unde te duci, / Leși maicile fără prunci, / Și stăpânii fără slugi; / Da io pi unde mă mai duc, / Aflu plugurile-arând / Și fete mari cu sugnele, / Neveste cu pândzele* (Mușlea 1932: 168)⁴.

O altă fobie a oamenilor, reflectată în folclor, o constituie frica față de cioclii care pe timp de ciumă comiteau multiple abuzuri: *Frunză verde peliniță, / Ian, ascultă, măiculiță, / Colo-n vale la portiță / Cum îmi strigă o copiliță: / – Nu mă lăsa, măiculiță, / Că mă trag cioclii de găte / Să mă arunce într-o căruță, / Să mă ducă la mormânt, / Din jos de moara de vânt. / Frunză verde de-avramească / Pe ulița armenească, / Pe ulița cea grecească / Ciocănește, bocănește, / Voinicul Murgu-și potcovește, / Șade ciurma și-l păzește, / Ciurma și cu soră-sa, / Ca să-i scurteze viața. / – Ah, tu, ciumă, soro ciumă, / Na-ți calul și armele / Și lasă-mi tu zilele, / Na-ți eu galbenii și beșlicii, / Nu-mi scurta viața pe aici!* (Folclor 1973: 90)⁵. Sursele folclorice menționate reflectă o stare de spirit disperată, apocaliptică a oamenilor care încearcă să îmbuneze Ciurma cu daruri, chiar să facă o înțelegere cu ea să le cruce viețile în schimbul oferirii averilor și bunurilor materiale: carul cu boi, caii, armele, galbenii și beșlicii. Dar, finalmente, toate sunt zădarnice, Ciurma fiind nemioloasă și de neînduplecat.

Sentimentul fricii față de ciumă este prezent în medicina magică românească, descântătoarele, rostindu-și formulele de vindecare, amintesc de ciumă, plasând-o pe podiumul celor mai periculoase

boli. În descântecele „De bubă” sunt menționate 99 feluri de bube „la om” și „la vite” (bubă roșie, bubă vânătă, bubă verde, bubă grabnică, bubă porcească, bubă cu orbățul etc.), descântătoarea adresându-le diferite calificări în care este menționată Cioma: *Tu buba bubelor, / Tu puiul ciumelor <...>. Tu bubă cu puiul ciumei!* (Hodoș 1912: 48-49)⁶. Într-un alt text buba este tratată prin formula: *Puiul ciumelor! / Nu ouă nu cloci! / Că n'ai loc aci* (Hodoș 1912: 49-50)⁷.

Ion Chelcea nuanțează că în Năsăud a circulat o legendă care a fost culeasă și versificată de către George Coșbuc cu titlul „Blăstăm de mamă” (Coșbuc 1912: 1-19). Totuși, legenda descrisă de I. Chelcea diferă după conținut cu textul versificat a lui G. Coșbuc. Astfel, conform variantei populare, undeva prin Ardeal o bătrână avea „nouă feciori și o fată, Voichița” și încă un frate al ei „Gin Constangin (Constantin), copil mijlociu”. Și dintr-o dată: *Dumnezău mi-ș rânduia, / cioma, că-mi venia, / pe noue-i mânca. / Nu-i mai rămânea, (decât) / fata Voichița / Cu Gin Constangin.* Când îi veni vremea de măritat, Voichița primi propuneri de la pețitori din țară și de peste hotare. Bătrâna îi refuza la început pe pețitorii „dintr'altă țară”, dar la insistența fiului său se înduplecă, primind asigurarea că de fiecare dată când i se va face dor de Voichița, Constangin va încăleca murgul și o va aduce acasă pe soră-sa. Bătrâna mamă căzu de acord, spunând doar că dacă nu se va întâmpla așa își va blestema fiul: *Cu blestemul cel mai greu / cea lăsat Dumnezeu. Dar, Multă vreme nu trecea, / De când Voichița pleca; / cioma'n sat iară intra / multă lume prăpădea; / Constangin să betejea / și grea boală că-mi bolea... / pe urmă și el murea.* A urmat blestemul de mamă și Gin Constangin a fost nevoit să iasă din mormânt, să încalece murgul și s-o aducă acasă pe Voichița. După care, s-a întors în mormânt, iar Voichița a mers la casa bătrânei mame care nu a recunoscut-o, confundând-o cu Cioma: – *Du-te ciomă rea / dela casa mea / că tu nu ești Voica mea, / ci ești moartea crâncenă; / că câți copii am avut, / toți de tine or murit / numa cu-atâta am ugit; / numa cu ușa 'ncuiată / și cu mărtișoru 'n vatră.* Voichița a încercat să-i explice că s-a întors la ea, fiind ajutată de fratele său care a rămas „din sus de izlaz”. Dar toate au fost zădarnice, bătrâna răspunzând înspăimântată: *Vai! mâncată mi-s de rele, / nu cred cu-vintele tele / că acuma văd eu bine, / ce vrei tu să faci cu mine. / Du-te, du-te ciomă rea, / du-te deala casa mea* (Chelcea 1937: 298-299). Această legendă versificată reflectă de fapt starea de spirit a oamenilor pe timp de ciomă, determinante fiind frica, spaima, groaza pe care le simt oamenii din cauza

ravagiilor bolii. Frica era atât de mare încât bătrâna mamă nu și-a recunoscut fiica venită din depărtare. Fobiile față de Ciomă sunt alimentate de percepția ei în calitate de creatură demonică care „mănâncă” la propriu oameni și prăpădește multă lume.

Un aspect interferent legendei narate ține de forța coplesitoare a blestemului de mamă în urma aplicării căruia fiul mort deja a fost nevoit să iasă din mormânt și să-și îndeplinească promisiunea dată mamei în vremea când era încă viu. Legătura dintre blestemul de mamă și ciomă este consfințită în proverbele populare, cel mai relevant fiind următorul: *Blestemul de mumă, ca gheara de ciomă (Blestemul de mumă e rău ca gheara de ciomă; Blestemul de mumă, ca fiara de ciomă).* Astfel, invocarea ciumei în blestem, asociată cu gheara de ciomă sau fiara, vine să accentueze faptul că cel mai greu blestem „este al părinților” (Nedelcu-Păsărin 2021: 101).

Înfruntarea Ciumei. Totodată, multiple surse folclorice converg în favoarea faptului că Cioma poate fi înfruntată și chiar învinsă prin anumite practici naturale și remedii medicale. În Țara Oașului a circulat legenda Soarelui și Rândunicii. În timpurile de demult Soarele era om, iar Rândunica – „o fată frumoasă”. Soacra Rândunicii și-a trimis nora la Ciomă după o sită pentru a cerne făină pentru pască. În drum spre casa Ciumei, Rândunica a trecut pe rând pe la fiecare zi a săptămânii, primind sfaturi și daruri după cum urmează: Luni „i-o dat o cute”; Marți i-a indicat „unde șade cioma”; Miercuri „i-o dat o cloșcă cu pui”; Joi „i-o dat o uiagă⁸ de lapte”; Vineri „i-o dat un chieptene”; Sâmbătă i-a spus fetei „că să nu să bage'n” casa Ciumei, „că o a mânca”, dar să intre numai în tindă, să ia sita și să fugă cu ea. După ce fata luă sita, Cioma în chip de „femeie hâdă” încălecă și porni în urmărirea tinerei. Fata, cum îi zise Sâmbătă, a aruncat pieptenele jos, „și s'o făcut deal de ciont și cioma o ros dealu până ce o mai agiuns pe fată”. Tânăra a aruncat cutedea, făcându-se un deal de piatră. Cioma a ros și dealul de piatră „și iar o agiuns pe fată”. După aceea fata a aruncat „uiaga cu laptele gios, și s'o făcut apă mare de lapte. Și cioma tăt o băut, până ce-o crăpat. Și apoi n'o putut fugi mai mult după fată”. Întoarsă acasă, sfătuită de soacra sa, fata a găsit Soarele „supt un lepedeu”, fiind „așa de luminos ca o rujă de pe câmp”, iar fata s-a transformat în rândunică și a zburat⁹. „Pan'atunci [soarele] a fost fecior așa ca aștilalț” (Mușlea 1932: 190)¹⁰. Povestitorul din Bixad a scăpat din vedere care a fost destinația cloștii cu pui, oferite fetei din

partea Sfintei Miercuri. În tradiția populară, „cloșca cu pui” a fost pusă de om în carul mare cu patru boi în drum spre Atotputernicul pentru ai cere îndurare pentru faptul că o femeie era să murdărească cerul cu un scutec de la copil (Antonescu 2016: 144-145). Sătenii au transpus pe bolta cerului „realitățile vieții lor sociale”, atribuindu-le semnificații umane, antropomorfe și zoomorfe. În proiectarea satului pe cer se regăsesc constelațiile Cloșca cu Pui, Calea Robilor, Hora Satului, Fata Mare din Horă, Oile, Lupul și Ciobanul, Carul Mare și Carul Mic, Rarița, Comoara Făgăduită, Sfredelul, Crucea și Cei Trei Crai de la Răsărit (Antonescu 2016: 145). În popor Cloșca cu Pui (constelația Pleiadelor) mai este numită *Găinușa* (Antonescu 2016: 312). În povestea Soarelui și a Rândunicii, semnificația cloștii cu pui este mai apropiată cu cea de „cloșcă cu pui de aur” oferită de Sfânta Luni (soră bună cu Sfânta Miercuri) oamenilor pe care-i și ajută în tot ceea ce fac (Antonescu 2016: 374). În Vâlcea se credea că în noaptea dinspre Drăgaică (24 iunie) observarea pe cerul înstelat a Cloștii cu Pui era semn de găsimă a banilor, a unei comori de trei ori (Gorovei 1995: 54). Astfel, în povestea Soarelui și a Rândunicii cloșca cu pui, oferită în dar fetei de Sfânta Miercuri, avea destinație de indicare a direcției pe care urma să meargă în drum spre casa Ciumei, simbolizând totodată și crearea unei temelii materiale ale familiei Soarelui și Rândunicii, în perioada imediată după eradicarea nemiloasei molime.

În mitologie nu este întâlnit atât de frecvent remediul de a scăpa de Ciumă prin adăparea ei din marea de lapte „până ce-o crăpat”. Totodată, în medicina populară este atestat „laptele de piatră”, căpătat în peșteri în urma pisării mai multor ingrediente și folosit pentru a nu pierde laptele la vaci (Leon 1903: 286). În medicina magică pentru a preveni mușcăturile de șarpe era folosit „laptele de căpușă”: – *Ce faci, fată, pe piétră?* / – *Fac turtă de cenușă / Cu lapte de căpușă.* / – *Cine a mânca?* / – *Șerpele a mânca, / Pe loc a crăpă* (Leon 1903: 277).

În mod paradoxal, dar certitudinea Morții adusă de Ciumă este spulberată în folclorul cules din fostul județ Tutova prin circulația legendei despre un cioban care a păcălit Moartea, Ciuma și Holera. Povestirea începe cu vremurile de demult, când „Ciuma, Holera și Moartea umblau toate împreună pe fața pământului”. Aflându-se într-un cimitir, cele trei babe urâte și hidoase au hotărât să meargă pe rând la un cioban care locuia la marginea satului și promise să le dea câte un miel gras de pomană. Holera a mers prima și ciobanul a refuzat-o, iar la

amenințarea de a-i lua viața, ciobanul a avertizat-o că va scăpa de ea „mâncând usturoi și bucate pipărate”. Următoarea care a mers după miel a fost Ciuma și de data aceasta ciobanul a scăpat de molimă, zicându-i că v-a da foc la toate gunoaiile și va sta în fum, scăpând astfel de „urâciunea de babă” nepoftită. Ultima a venit Moartea, „o dihanie numai oase, care purta și o coasă în mână” care l-a amenințat pe cioban că-i va lua zilele. Ciobanul a fost nevoit să ia un miel gras și să i-l ducă Morții acasă. Ajungând la casa Morții ciobanul a fost mirat de mulțimea cuielelor bătute în pereții locuinței și „de fiecare cui atârna câte un ghem”, iar ghemurile erau diferite: mari, mijlocii, „iar altele mici de tot”. Curios din fire, ciobanul o întrebă pe Moartea ce semnificație au aceste ghemuri. Moartea i-a răspuns că aceste „ghemuri au pe ele firul vieții fiecărui om. Când se mântuie firul, se sfârșește și traiul omului” după care ea merge să-i ia sufletul. Ciobanul a rugat-o să-i arate ghemul lui și după ce a văzut că este unul foarte mare, s-a convins că mai are multe zile de trăit. Într-un final, ciobanul a luat mielul și s-a întors acasă la femeie și copii. Astfel, cele trei năpaste – Moartea, Ciuma și Holera – au rămas păcălite de cioban (Sfântul 2016: 101-105; Folclor 1991: 92-93; Legende 1975: 152-153)¹¹. Această legendă, pe lângă substratul său mitologic, reflectă remediile medicinei populare în combaterea epidemiilor de ciumă și holera: consumul în alimentație a usturoiului, a bucatelor pipărate, afumarea locuințelor și arderea lucrurilor contaminate (Bujorean 1936: 72).

În legenda păcălirii Morții, Ciumei și Holerei de către un cioban persistă multiple simboluri, originea cărora este greu de stabilit, fiind relevante doar unele comparații în spațiu și în timp. Tradiția baterii unui cui (piron, țintă) într-un zid este atestată în Roma antică în secolul IV î. Chr. (Grube 1932: 5; ШТОЛЛЬ 2003: 123)¹², când ciuma a bătuit în orașul etern trei ani la rând, pricinuind moartea multor oameni. Molima nu a fost îmbunătățită nici prin ofrandele aduse, nici prin procesiunile organizate de romani. În cele din urmă, la sfatul bătrânilor, a fost readusă o tradiție veche de combatere a ciumei prin baterea unui piron într-un zid din templul lui Jupiter. Senatul a dispus să fie îndeplinit ritul solemn în urma căruia ciuma a dispărut „prin virtutea salutară a unui cui” – *Clavum figere*. Drept urmare, în fiecare an la data de 13 septembrie, magistrații romani înfigeau cuiul cu solemnitate în zidul salvator, iar practica dată a căpătat caracter de lege (Chelcea 1937: 297-298). În legenda românească priveliștea casei Morții l-a mirat pe cioban

anume prin mulțimea de „cuie bătute în casă”, de fiecare cui fiind atârnat un ghem, simbol al duratei vieții omului. Și dacă în tradiția romană baterea cuiului în zid semnifica eradicarea Ciumei și, respectiv, salvarea vieții oamenilor, în legenda românească persistă simbolismul vieții omului în formă unui ghem, atârnat și depănat încontinuu într-un cui bătut în peretele (zidul) casei Morții. Simbolistica din mitologia românească este mai apropiată de tradiția etruscă conform căreia în fiecare an în templul zeiței sorții și a norocului Nortia (la romani zeița Fortuna) erau bătute cuie în zid pentru a marca scurgerea timpului și a număra anii trecuți (Itu 2004: 222; Гордеев 2015: 76).

În satele din Moldova un alt remediu salvator de urgență Ciumei era considerat o brazdă trasă în jurul granițelor localității „cu un plug lucrat de doi fierari, frați gemeni, din lemnul a doi copaci *îngemănați*, plugul fiind tras de boi gemeni, mânați de doi flăcăi gemeni”. Arătura magică realizată cu puterea *năzdrăvană* a gemenilor „putea fi eficientă și în cazul altor epidemii” (Ciubotaru 2004: 178). O altă funcție a brazdei rituale „la delimitarea spațiului comun de locuit” era ferirea de „boliștea de vite”, iar în alte zone ale țării „brazda trasă era considerată ca apărătoare de ciumă” (Ravaru 2004: 357). Dan Ravaru relevă în acest sens că Lucian-Valeriu Lefter nuanțează asocierea între „întemeierea Romei, însoțită de jertfirea lui Remus de către Romulus și bătaia primită de copii la fixarea hotarelor, acum pentru a ține minte, la origine, Jertfirea” (Ravaru 2004: 357). Romulus „a trasat cu plugul o brazdă împrejurul Palatinului: pământul aruncat de brăzdar reprezenta zidurile, brazda reprezenta șanțul de lângă ziduri”. Romulus l-a omorât pe Remus pentru că „a încălcat dintr-un salt *zidurile și șanțul*” (Eliade 1994: 108), în consecință orașul a fost cuprins de ciumă, care a bătuit până când Romulus „a înduplecat umbra fratelui, punând pentru el un tron alături de al său” și a stabilit în memoria lui Remus sărbătoarea celor morți – *Lemuria* (Ромул 1896). Totodată, brazda trasă de Romulus la stabilirea hotarelor urbei nu a putut salva de fiecare dată locuitorii Romei, în pofida colinelor sale, de „ciumă (malarie)” în timpul revărsărilor Tibrului, pericolul dat persistând până la începutul secolului al XIX-lea (Бирд 2017: 40).

Concluzii. În încercarea de a îmbuna nemiloasa Ciumă oamenii recurgeau la cele mai disperate soluții: îi ofereau ofrande, încercau să o corupă cu daruri, îi adresau balade versificate, o alungau prin descântece pentru ca într-un final toate să fie zădar-

nice. Ciuma nu avea milă și nu cruța pe nimeni, nici pe cei săraci, nici pe cei bogați. Totodată, în percepția populară, exista convingerea că Ciuma, la fel ca Holera și Moartea, pot fi păcălite prin varia vicleșuguri și metode puse la cale de oamenii de rând, implicit de un simplu cioban care cunoaște practicile tradiționale de combatere a molimelor. Ciuma, fiind lacomă și hapsână în povestea „Soarelui și Rândunicii”, crapă la propriu în urma cantității enorme de lapte pe care l-a băut. Inventivitatea autorilor populari în acest sens nu are margini, astfel mitul despre atotputernicia Ciumei este spulberat în multiple surse folclorice care le ofereau oamenilor o speranță în plus în încercarea de a înfrunța molima necruțătoare.

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 Cules de la Maria Panaghia, 64 de ani, Satu-Nou (Novoselskoe), Reni, reg. Odessa.

² Cules de la Stancu Nicolai, 57 ani, or. Hânțești.

³ Abobghicioarii (II), cules de la Grigor Homa, 58 de ani, din satul Cărmăzana.

⁴ Culeasă de la Mărie Balaș, 20 de ani.

⁵ Cules de la Nicolae Stepanov, 57 ani, or. Hânțești.

⁶ Se descântă cu trei „cărbuni stânși”, semnificația fiind: „cum se stâng cărbunii, așa să se stângă durerea”. Pentru procedura deplină se folosește un cuțit și un fir de mătură. După recitirea textului magic, descântătoarea aruncă firul de mătură „în crucea drumurilor”, zicând următoarele: Doamne-ajută! / Cum se desfac Drumurile, / Așa să se desfacă durerile!”. Descântec „auzit de la Cumbria Poceanu din Jupa și comunicat de G. Gruea învățătorul”.

⁷ Descântătoarea sau descântătorul folosesc în timpul ritualului un cuțit, praf de pușcă și usturoi. Pe final bolnavul este uns cu „usturoi descântat pe locul unde s-a făcut buba”. Descântec „comunicat de elevul R. Ioanovici din Jena și spus de bunica-sa Eva Ioanovici”.

⁸ Vas de sticlă pentru păstrarea lichidelor.

⁹ În folclorul medical rândunica este invocată în legătură cu anumite boli și tratarea lor la animale. În sate se credea că dacă rândunica zbura pe sub o vacă, atunci vaca dădea „lapte cu sânge” urmând

să-i fie afumate „șatele cu fum de cuib de rândunică” (Leon 1903: 275).

¹⁰ Cules de la Toader Zoab, 16 ani, din Bixad.

¹¹ Denumirea legendei este diversificată în sursele folclorice, fiind consemnate de către alcătuitoii următoarele: Cum a păcălit un cioban Moartea, Ciuma și Holera; Holera, Ciuma și Moartea.

¹² Roma a fost cuprinsă de o epidemie de pestă începând cu anul 365 î. Chr. Ciuma bântuia „cu toată furia”, răpind mulți cetățeni cinstiți. După ce a servit Republica timp de 64 de ani Marcus Furius Camillus a murit de ciumă.

Referințe bibliografice

Antonescu R. 2016. Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești. Iași: Tipo Moldova. Ediție digitală. În: <http://cimec.ro/Etnografie/Antonescu-dictionar/Antonescu-Romulus-Dictionar-Simboluri-Credinte-Traditionale-Romanesti.pdf> (vizitat 25.01.2022).

Bujorean G. 1936. Boli, Leacuri și Plante de leac cunoscute de Țărănimea Română. Sibiu: Editura Asociațiunii „Astra”.

Chelcea I. 1937. Izgonirea vrăjitoarească a ciumei în satele din Ardeal. În: *Natura*. Revistă pentru răspândirea științei. Anul XXVI, nr. 7, 15 iulie, p. 297-303.

Ciubotaru S. 2004. Agenți terapeutici în folclorul medical din Moldova. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*. Vol. IV, Iași, p. 165-184.

Coșbuc G. 1912. Blăstăm de mamă. Legendă populară din jurul Năsăudului. Sibiu: Editura lui W. Krafft.

Eliade M. 1994. Istoria credințelor și ideilor religioase. De la Guatama Buddha până la triumful creștinismului. Vol. 2. Chișinău: Universitas.

Folclor. 1982: Folclor din Bugeac. Alcătuitoii: G. G. Botezatu, I. V. Buruiană, N. M. Băeșu, E. V. Junghietu, L. I. Curuci, S. G. Moraru, Iu .I. Filip, A. S. Hâncu, V. A. Cirimpei, I. D. Ciobanu. Chișinău: Știința.

Folclor. 1973: Folclor din părțile Codrilor. Alcătuitoii: G. G. Botezatu, N. M. Băeșu, E. V. Junghietu, M. G. Savina, E. V. Tolstenco, A. S. Hâncu, V. A. Cirimpei, I. D. Ciobanu. Chișinău: Știința.

Folclor. 1991: Folclor păstoresc. Alcătuitoii: E. Junghietu, A. Furtună. Chișinău: Știința.

Gorovei A. 1995. Credinți și superstiții ale poporului român. București: Editura Grai și Suflet-Cultura Națională.

Grube A. W. 1932. Biografii romane (Timpul de eroism și decadența Republicii Romane). Partea a II-a. Traducere de Nicolae Petra-Petrescu. În: Bi-

blioteca populară a „Asociațiunii pentru literatura română și cultura poporului român” – „Astra”, Anul XXII, nr. 193. Sibiu: Editura Asociațiunii „Astra”.

Hodoș E. 1912. Descânțece. Sibiu: Editura Asociațiunii / Tipografia Arhidiecezană.

Itu M. 2004. Filosofia și istoria religiilor. București: Editura Fundației România de Măine.

Legende. 1975: Legende, tradiții și povestiri orale moldovenești. Alcătuitoii: G. G. Botezatu. Chișinău: Știința.

Leon N. 1903. Istoria naturală medicală a poporului român. Extras din „Analele Academiei Române”. Seria II. T. XXV. București: Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl”, p. 171-330.

Mușlea I. 1932. Cercetări folclorice în Țara Oașului. În: *Anuarul arhivei de folclor*. Vol. I. Publicat de Ion Mușlea. Cluj: Cartea Românească, p. 117-240.

Nedelcu-Păsărin G. 2021. Simbolistica gesturilor rituale în mentalitatea tradițională românească. În: *Educația lingvistică și literară în contextul dezvoltării valorilor general-umane*. Materialele Conferinței științifice cu participare internațională. (Ediția a II, 20-21 mai 2021). Chișinău: UST, p. 98-103.

Ravaru D. 2004. O viziune asupra mentalului rural. Lucian-Valeriu Lefter, Zăpădenii. Vol. I. Cu o prefață de Mircea Ciubotaru. Institutul Român de Genealogie și Heraldică „Sever Zota”. Iași, 2004. În: *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*. Vol. IV. Iași, p. 356-359.

Sfântul 2016: Sfântul Mucenic Haralambie ocrotitorul împotriva bolilor. Selecția și adaptarea textelor de Ciprian Voicilă. București: Meteor Publishing.

Toma R. F. 2011. Dicționar comentat de cuvinte și expresii de origine biblică. București: Editura Universitară.

Бирд М. 2017. История Древнего Рима. М.: Альпина Нон-Фикшн. / Bird M. 2017. Istoria Drevnego Rima. M.: Al'pina Non-Fikshn.

Гордеев С. В. 2015. Древняя магия и современные религии. М.: РИПОЛ-класик. / Gordeev S. V. 2015. Drevniaia magiia i sovremennye religii. M.: RIPOL-klasik.

Ромул 1896. Ромул (ок. 770–716 до н. э.). Из энциклопедического словаря. СПб.: Издательство Брокгауза и Ефрона. Т. LII. / Romul 1896. Romul (ok. 770–716 do n. e.). Iz entsiklopedicheskogo slovaria. SPb.: Izdatel'stvo Brokgauza i Efrona. T. LII. În: <https://e-libra.ru/read/498482-romul.html> (vizitat

25.01.2022).

Шпренгер Я., Инститорис Г. 1992. Молот ведъм. М.: Просвет. / Shprenger Ia., Institoris G. 1992. Molot ved'm. M.: Prosvet.

Штолль Г. В. 2003. История Древнего Рима в биографиях. Пер. с нем. Я. Г. Гуревича. Смоленск: Русич. / Shtoll' G. V. 2003. Istoriia Drevnego Rima v biografiakh. Per. s nem. Ia. G. Gurevicha. Smolensk: Rusich.

Valentin Arapu (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Валентин Арапу (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Valentin Arapu (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: valarapu@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1103-9758>

Adrian DOLGHI

COPII ÎN CADRUL TRADIȚIILOR DE IARNĂ DIN REPUBLICA SOVIETICĂ SOCIALISTĂ MOLDOVENEASCĂ (1944–1961)*

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.02>

Rezumat

Copiii în cadrul tradițiilor de iarnă din Republica Sovietică Socialistă Moldovenească (1944–1961)

Puterea sovietică a urmărit să lichideze tradițiile vechi și să inventeze tradiții revoluționare, de asemenea să transforme unele tradiții creștine în tradiții comuniste, pentru a constitui o cultură nouă – de tip sovietic. În urma analizei tradițiilor de iarnă în RSSM, cu implicarea copiilor, concluzionăm că transformarea tradiției a avut loc doar în calendarul oficial din care cauză nu a putut influența decisiv formarea identității etnoculturale a tinerii generații. Cu toate eforturile factorului politic, calendarul tradițional nu a putut fi modificat. În pofida mediului politic și ideologic ostil, atașamentul populației față de tradiții, obiceiuri, credința creștin-ortodoxă nu a fost lichidat. Durabilitatea tradițiilor în conștiința societății a împiedicat dezlocuirea lor, ele au fost umplute parțial cu unele elemente cu conținut ideologic. Influența mediului – parțial a propagandei ateiste din partea școlii și organizațiilor de copii și cea religioasă din partea familiei – a format o atitudine duplicitară a atitudinii față de religie, impunându-i să urmeze în taină culturile religioase. Copiii s-au pomenit prinși între două lumi contradictorii: cea sovietică oficială și cea a mediului tradițional din care își trăgea originea (familia, satul, rudele). Valorile autentice în cele din urmă învingând din punct de vedere spiritual.

Cuvinte-cheie: copii, tradiții, sărbători de iarnă, putere sovietică, ideologie, identitate.

Резюме

Участие детей в зимних традициях Молдавской Советской Социалистической Республики (1944–1961)

Советская власть стремилась ликвидировать старые традиции и изобрести революционные, а также преобразовать некоторые христианские традиции в коммунистические, чтобы создать новую культуру – советского типа. Проведя анализ зимних традиций в МССР с участием детей, мы приходим к выводу, что трансформация традиций происходила только в официальном календаре, в связи с чем она не могла решающим образом повлиять на формирование этнокультурной идентичности молодого поколения. Вопреки всем усилиям политического фактора, традиционный календарь изменить не удалось. Несмотря на враждебную политическую и идеологическую среду, привязанность населения к традициям, обычаям, христианской православной вере не была ликвидирована. Устойчивость традиций в сознании общества предотвратила их вытеснение; они были частично наполнены некоторыми элементами идеологического содержания. Влияние среды – отчасти атеистическая пропаганда со стороны школы и детских организаций и религиозная пропаганда со стороны семьи – формировало двойственное отношение к религии, заставляя

детей тайно следовать религиозным культурам. Дети оказались зажаты между двумя противоречивыми мирами: официальным советским миром и традиционной средой, из которой они произошли (семья, село, родственники). Подлинные ценности в конечном счете духовно преобладали.

Ключевые слова: дети, традиции, зимние праздники, советская власть, идеология, идентичность.

Summary

Children during the Winter Traditions in the Moldavian Soviet Socialist Republic (1944–1961)

The Soviet power sought to liquidate the old traditions and to invent revolutionary ones, as well as to transform some Christian traditions into communist ones in order to constitute a new culture – of Soviet type. Following the analysis of winter traditions in the MSSR that involved children, we conclude that the transformation of the tradition took place only in the official calendar, due to which it could not decisively influence the formation of the ethnocultural identity of the young generation. Despite all the efforts of the political factor, the traditional calendar could not be changed. Regardless of the hostile political and ideological environment, the attachment of the population to traditions, customs, and the Christian Orthodox faith has not been liquidated. The sustainability of the traditions in the consciousness of the society prevented their displacement; they were partially filled with some elements with ideological content. The influence of the environment – partly of the atheist propaganda on behalf of the school and children's organizations and the religious propaganda on behalf of the family – formed a duplicitous attitude towards religion, forcing children to secretly follow religious cultures. The children found themselves caught between two contradictory worlds: the official Soviet world and the traditional environment from which they originated (family, village, relatives). Authentic values ultimately prevailed spiritually.

Key words: children, traditions, winter holidays, Soviet power, ideology, identity.

Sărbătorile de iarnă în copilărie au un impact formator deosebit asupra formării personalității copiilor. În cadrul tradițiilor de Crăciun și de Anul Nou persoana participă la ritualuri și obiceiuri specifice poporului său care își trag originea din perioada precreștină, și care s-au format și evoluat în timp, reprezentând elemente ale conștiinței de neam și formă de manifestare a identității etnice. Prin implicarea membrilor comunităților etnice în sărbătorile calendaristice are loc însușirea identității etno-culturale dar și transmiterea acestora ge-

nerațiilor tinere. Credințele religioase tradiționale, simbolistica magică a ritualurilor de sărbători au mobilizat membrii comunităților etnice și au consolidat unitatea de neam. Referindu-ne la obiceiurile calendaristice de iarnă în RSS Moldovenească cu implicarea copiilor, urmărim să observăm dacă actul formării identității etnice prin transmiterea tradiției la copii a avut loc, sau implicarea puterii sovietice în transformarea tradiției a avut succes, iar copiilor în perioada sovietică le-a fost formată exclusiv doar identitatea sovietică.

În sensul atingerii acestui obiectiv, importantă este abordarea obiceiurilor de iarnă de către cercetătorii sovietici dar și propaganda sovietică care tindea să formeze „Omul Nou”. Lucrările din perioada sovietică care elucidează obiceiurile calendaristice de iarnă ne prezintă percepția sărbătorilor de iarnă și a participării copiilor la acestea de către societatea sovietică și modul în care erau implicați copiii anume în perioada care ne interesează. Studiile elaborate după anul 1991 prezintă răspândirea obiceiurilor sărbătorilor creștine într-un alt context istoric.

În lucrarea „Moldovenii: studii de istorie, etnografie și studiul artelor” (autori A. Lazarev și V. Zelenciuc) sunt menționate sărbătorirea Crăciunului și tradiția colindatului, dar cu referire la trecut, pe paginile cărții este prezentată și o colindă. De asemenea autorii descriu în detaliu tradițiile de Anul Nou în calitate de sărbătoare și tradiții care mai erau larg întâlnite la data elaborării lucrării. (Лазарев, Зеленчук 1977: 288-290).

La fel și cercetătorul din RSSM Iu. Popovici în lucrarea sa „Sărbătorile moldovenești de anul Nou” (Попович 1974) elucidează din perspectivă marxistă obiceiurile și tradițiile de Anul Nou dar și cele de Crăciun. Deși lucrarea se referă la secolul al XIX-lea – începutul secolului XX, totuși materialele etnografice și folclorice la care face referință sunt din anii 50–60 ai secolului XX, contemporan autorului. Lucrarea ne ajută să înțelegem gradul de răspândire a tradițiilor și de implicare a copiilor, în contextul epocii.

Atitudinea puterii sovietice față de sărbătoarea Crăciunului și cea a Anului Nou a fost diferită. Puterea Sovietică a delimitat strict Crăciunul „burghez-dvorean” și Anul Nou „ateist” cu toate atribuțiile de sărbătoare și le-a contrapus una alteia (Сальникова 2011: 7). Crăciunul, în primii ani ai Puterii Sovietice, era etichetat drept o sărbătoare „burgheză”, de aceea periculoasă și inutilă. În anii 1922–1924, în Uniunea Sovietică, în cadrul propa-

gandei ateiste agresive, s-a desfășurat campania de sărbătorire a „crăciunului comsomolist” deseori numit și „Brad comsomolist” în calitate de negare a sărbătorescului tradițional, bradul în calitate de element a fost solicitat din nou, la fel ca și măștile, costumele de carnaval, în special care aveau conținut antiburghez și antireligios. „Crăciunul comsomolist” era organizat în instituțiile de învățământ, dar și pentru maturi la locul de muncă pentru a demonstra că sărbătoarea creștină este dăunătoare și cât de periculoase sunt „reminiscențele burgheze” în societate (Сальникова 2011: 82). Treptat Crăciunul a fost eliminat din calendarul sovietic, iar în a doua jumătate a anilor 1920 și în anii 1930 nu s-a mai sărbătorit la nivel oficial, acesta fiind interzis și inacceptabil. Campaniile propagandistice ateiste condamnau permanent sărbătorirea sărbătorilor religioase. Cu toate acestea, o parte însemnată a populației a continuat să sărbătorească Crăciunul în familie. Acest lucru nu corespundea „modului de viață sovietic”, din care cauză Statul sovietic a continuat ofensiva asupra tradiției. Bolșevicii au introdus săptămâna de muncă neîntreruptă, inițial fiind de cinci zile, apoi de patru, deci, patru zile se muncea iar a cincea zi muncitorii se odihneau. Astfel, 80 % din angajații aceleiași întreprinderi întotdeauna munceau. Numărul sărbătorilor a fost redus prin lichidarea lor. Ziarul „Pravda” scria într-un editorial la 25 decembrie 1929 că pentru prima dată ziua de Crăciun devenise zi lucrătoare. Bradul a fost interzis în calitate de simbol al sărbătorii. Presa pentru copii a demarat o propagandă împotriva tăierii brazilor și împotriva crăciunului, preoților, propaganda ateistă luând o amploare mai mare. Parte a propagandei ateiste a fost organizarea așa numitului „Crăciun antireligios”.

În RASSM de asemenea aveau loc aceste „Sărbători”, care erau niște întruniri ale comsomoliștilor și pionierilor. În cadrul acestora se organizau scenele, se recitau poezii, se spuneau bancuri care ridiculizau sărbătoarea Crăciunului, mersul cu colindatul, de asemenea erau luați în derâdere preoții, credincioșii, se făcea propagandă ateistă (Культура 1975: 306-307). În școală campania împotriva Crăciunului se desfășura începând cu clasa întâi. Astfel copiii care veneau din familie erau supuși educației proletare. În Abecedarul editat în RASS Moldovenească în anul 1932 se menționează că: *În ziua de Crăciun, avându-se în vedere tradiția colindatului, prin sat se auzeau cântece și răcnete. Glasurile cântăreților răgeau ca niște vaci. Despre colindători se menționează că erau beți și că se băteau.* În continuare se

menționează: *Aceasta este ziua beției, bățăilor și sudalmelor! Aceasta este sărbătoarea nebunilor. Iată în ce cred sătenii noștri! Nu, Noi ne vom lupta cu aceasta! <...> La adunare s-a hotărât ca toți pionierii și octombreeii sunt obligați să se lupte mai aspru pentru lozincile: Toți la lucru în ziua de Crăciun. Jos sărbătorile religioase!* (Abecedar 1932: 54).

În primul număr al Revistei „Scînteia Leninistă” din anul 1931 este publicat articolul „Lupta cu religia și pionierii”, în care sunt puse obiective de înrolare a pionierilor în propaganda antireligioasă în societate dar și acasă. Este propus un plan de instruire și de lucru, este propagată ideea vigilenței (Scînteia 1931: 11). Campania antireligioasă a afectat, în afară de Crăciun, și celelalte sărbători calendaristice. Sărbătorirea Anului Nou, a fost interzisă, la fel și utilizarea Bradului. Erau amendate persoanele care organizau sărbători de sfârșit de an pentru copii în școli și grădinițe. A încetat comerțul cu brazi și jucării. Cu toate acestea în mediul privat oamenii sărbătoreau.

Acest vid al sărbătorilor în perioada de sfârșit și început de an a durat până în 1935. În anul 1935 în ziarul „Pravda” a apărut un articol al secretarului CC al Partidului Comunist din Ucraina care cerea să fie organizate sărbători de Anul Nou pentru copii. El îndemna să fie permisă sărbătorirea în instituțiile de învățământ public, casele pionierilor, cluburi etc. însă în stil sovietic, fără elemente de religiozitate, dar cu utilizarea bradului, acesta fiind numit „Brad de Anul Nou”.

Astfel, către sfârșitul anului 1935 s-a revenit la nivel oficial la sărbătorirea Anului Nou cu utilizarea „Bradului de Anul Nou” în locul Bradului de Crăciun, căruia i s-a dat o altă semnificație. Moș Crăciun cu numele de Moș Gerilă a reapărut însoțit de un ajutor pe nume „Albă ca Zăpada”. Presa a popularizat larg Sărbătoarea de Anul Nou, a descris modul de sărbătorire și i-a apreciat importanța. În acest mod se dorea ruperea de tradiție și instituirea unei noi sărbători cu caracter revoluționar, care corespundea „modului de viață sovietic”, fiind larg popularizată pentru a atrage populația. Despre această „sărbătoare sovietică” au fost scrise poezii, piese de teatru, povestiri, copiii și adulții erau organizați să parcurgă ritualuri de pregătire și de sărbătorire. Această sărbătoare reinventată trebuia să contribuie prin simbolistica sovietică și renunțarea la elementele religioase la formarea culturii sovietice, să implice cetățenii și să formeze cetățenilor o identitate sovietică.

Începând cu anul 1940, dar mai ales după 1944,

propaganda ateistă a fost extinsă în RSS Moldovenească. În anii postbelici, tânăra generație din RSS Moldovenească, antrenată plenar în organizația de pionieri, a exersat zi de zi „cum trebuie să fie un bun comunist”, demn de „Patria măreață”. În Revista „Scînteia Leninistă” nr. 1 din anul 1947, a fost publicată o povestire cu titlul „Moș Crăciun”. Istoriografa povestește despre o fetiță de șase ani care îl așteaptă pe „Moș Crăciun” să vină de Anul Nou. Copilul s-a pregătit de sărbătoare, a împodobit „Pomul de Anul Nou” (Scînteia 1947, nr. 1: 10-11). Moș Crăciun a venit, dar după o scurtă discuție este demascat că este moș Sava din mahala, care a vrut doar să bucure copiii. Mesajul textului adresat copiilor este că Moș Crăciun nu există. Din text înțelegem că a fost promovată înlocuirea Crăciunului cu Anul Nou, Pomului de Crăciun cu Pomul de Anul Nou.

În esență, povestea are un mesaj ateist, dar de asemenea ilustrează că sărbătorile religioase au fost excluse din calendarul oficial, iar deoarece Crăciunul nu a putut fi anulat, puterea Sovietică a recurs la înlocuirea lui cu o versiune sovietică cu ritualuri asemănătoare, dar de Anul Nou. Această transformare a tradiției creștine în tradiție sovietică este consemnată în Abecedarul editat în 1939 la Tiraspol. Pe ultima pagină a manualului este propusă poezia cu titlul „Iolka” (Bradul), care era de fapt o traducere a poeziei din rusă „В лесу родилась ёлочка” (În pădure s-a născut un brad) însoțită de o imagine cu copii ce dansează în jurul bradului, ținând în mână simboluri sovietice. Astfel bradul de Crăciun a devenit „brad de Anul Nou” și în RSSM. Această practică frecvent întâlnită devine o politică de transformare a tradițiilor în elemente ale sărbătorescului sovietic, pentru a atrage populația și a umple timpul liber cu elemente de sărbătoare cu care s-au deprins, dar deja cu o altă semnificație și umplutură ideologică.

Modul de sărbătorire a Anului Nou cu participarea copiilor este prezentat în raportul de activitate pentru anul 1945 a Secției de Pionieri a CC al ULCT din Moldova, în care se menționează: *Organizațiile raionale și orașenești ale Komsomolului împreună cu instituțiile de învățământ au aprobat un plan de desfășurare a vacanței de iarnă. A fost organizată adunarea și confecționarea jucăriilor pentru brad, au fost organizate cadouri pentru copiii veteranilor. Au fost organizate matinee de Anul Nou în toate școlile din republică, au fost făcute cadouri copiilor veteranilor. În total în republică au fost donate 141280 de cadouri. În orașul Soroca, în*

Casa Pionierilor, la matineul din 31 decembrie au participat 100 de elevi. A fost pregătit un program de sărbătoare. Separat de ceilalți a fost organizat matineul pentru copiii veteranilor participanți în al Doilea Război Mondial unde au fost invitați 62 de copii. Toți aceștia au primit cadouri care conțineau produse alimentare și unele mărfuri industriale de larg consum. Cercurile de creație artistică din cadrul Casei de Pionieri au prezentat programe artistice pentru câteva sate din raionul Soroca: Buhorovca, Zastînca ș. a.

Comitetul orășenesc al Komsomolului din orașul Tiraspol, secretarul tovarășul Perganov a organizat un matineu de Anul Nou pentru copiii veteranilor în casa de lucru a partidului din oraș. La acest matineu au participat 147 de copii. Matineul a fost vesel și toți copiii au primit cadouri: haine, încălțăminte. În județul Chișinău copiilor veteranilor le-a fost distribuite trei mii de cadouri. Dintre acestea 900 au fost oferite de către comsomoliștii raionului Nisporeni.

În Chișinău Bradul a fost instalat în centrul orașului și a fost împodobit cu jucării confecționate de copii. Pionierii din oraș au confecționat pentru grădinițe și bradul orașului 6 mii de jucării. În jurul bradului au fost organizate jocuri, dansuri, a cântat fanfara. Copiii din clasele mai mari din toate localitățile au pregătit numere artistice. De asemenea au fost organizate competiții, excursii la fabrici și uzine pentru a cunoaște cum se produc: untul, spiritul, zahărul. De asemenea le-au prezentat muncitorilor concerte. În orașul Râbnîța, cu ocazia sărbătorii de Anul Nou, a fost organizat un marș militarizat al pionierilor pe o distanță de cinci kilometri. La marș au participat 82 de copii (AOSP, f. 51, inv. 3, d. 25, f. 24). Documentul ne ilustrează sărbătorirea publică în stil sovietic. Are loc mobilizarea socială pentru a ajuta aproapele, solidaritatea cu veteranii și copiii acestora, cărora li sa acordat o atenție mai mare. Organizațiile principale responsabile de organizarea sărbătorii au fost organizațiile comsomoliste. Pentru ca sărbătoarea să fie atractivă au fost împodobiți brazi, au fost interpretate numere artistice și a cântat muzică, toate în stil sovietic, bolșevic. Sărbătoarea trebuia să apropie puterea sovietică de copii dar și de adulți, deoarece exista o distanță dintre autorități și populație ca urmare a războiului, a represiunilor, a ocupației Basarabiei. Sărbătoreșcul, glorificarea continuă a puterii sovietice și rezultatelor ei urmau să influențeze opinia publică.

Revista „Scînteia Leninistă” publică anual foto-

grafii de la matineele organizate de Anul Nou, poezii și urături (Scînteia 1940; Scînteia 1947, nr. 12: 7). Conform ilustrațiilor din această revistă, Bradul de Anul Nou este împodobit cu jucării în stil sovietic: soldaței, tancuri sub formă de jucării, stelute cu cinci colțuri, adoptate de sovietici, păpuși pionieri etc).



Coperta revistei „Scînteia Leninistă”, nr. 1, 1948

Urăturile de pe paginile revistei sunt deseori adaptate la realitățile sovietice, boii care trag plugul sunt înlocuiți cu tractoare, în urături sunt prezenți muncitori, colhoznici (Scînteia 1957, coperta verso). În Abecedar, la sfârșitul cărții, alături de „Bradul de Anul Nou” apare și Moș Gerilă în loc de Moș Crăciun, care împarte daruri și se joacă cu copiii. Ediția din anul 1961 a Abecedarului promovează jocul ca un element firesc al copilăriei, care se îmbină armonios cu acea etapă a devenirii „omului sovietic”. Copiii, octombrii și pionieri, continuă să se implice, participe, învețe, muncească – pun umărul la cauza comună de construire a comunismului, la demascarea dușmanilor. Copiii nu înțelegeau esența evenimentelor, a tradițiilor revoluționare, dar erau incluși în acțiunile de sărbătoare, simțeau bucuria și atmosfera de sărbătoare, în felul acesta se forma deprinderea să sărbătorească în stil sovietic.

Astfel observăm că la nivel oficial sărbătorirea Anului Nou nu doar că a fost permisă, dar treptat sărbătoarea a fost transformată în una civilă, sovietică. Fiind preluat Bradul și Moș Crăciun, Anul Nou a înlocuit Crăciunul. În localitățile rurale, Anul Nou continua să fie sărbătorit în mod tradițional. Acest lucru este demonstrat de materialele etnografice culese de cercetătorii Secției de Etnografie din cadrul Academiei de Științe din RSSM. În anul 1970 s-au făcut cercetări în cca 40 de sate. Rapoartele expedițiilor etnografice consemnează păstrarea tradițiilor de Crăciun și Anul Nou și par-

ticiparea atât a adulților cât și a copiilor la acestea. Vom exemplifica unele descrieri ale tradițiilor.

„Felicitarea tradițională cu plugul avea loc în ajunul Anului Nou, de 31 decembrie sau 13 ianuarie. Primii cu plugul ieșeau adolescenții, în grupuri de 3–6 persoane în fiecare. Duceau cu dâșii un plug mic de lemn numit «pluguleț» sau «plugușor».

Urătura băieților depindea de vârsta copiilor. Până la 7–8 ani rosteau următoarea urătură:

Ei, plugușor cu 12 boi

La nei cu prinei

La coadă cu dolghei,

Săriț cu sămânța,

Că se usucă brăzdița

Săriț cu colacu,

Că vă fărâcă boii pragu.

Hăi!

(Satul Molovata, raionul Dubăsari).

Diferită era urătura copiilor de 8–12 ani.

Mâine anul se-noiește

Plugușorul se pornește

Și începe a ura,

Pe la case a colinda

Iarna-i gre, omătu-i mare,

Semne bune anul are,

Semne bune din belșug

Pentru brazda de la plug.

Plugușor cu patru boi

Plugușor mânat de noi.

Hăi! Hăi! Hăi!

(Satul Delacău, raionul Grigoriopol)

Mersul copiilor cu plugușorul se termina către seară, când ieșeau prin sat adolescenții de 12–14 ani. Încercând să-i imite pe maturi aceștia utilizau fragmente din «Plugul Mare» care era rostit de către flăcăi. Gospodarii casei îi răsplăteau cu colaci mai mici copti special pentru copii, cu covrigi, bomboane și copeici” (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 10, f. 1-3). Seara deja mergeau grupurile de tineri de peste 15 ani și adulții.

Etnografii culegători ai materialului constată că „ritualul de Anul Nou pentru adulți a suportat transformări în ultimele decenii. Iar ritualul de Anul Nou pentru copii este la nivelul la care era cel al adulților în secolul al XIX-lea. Astfel că în unele sate, în anul 70, se întâlneau copii ce mergeau cu un plug în miniatură, de care se lega busuioc și o ață de lână de culoare roșie, și toată recuzita ritualică” (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 10, f. 1-3). Informația este deosebit de importantă deoarece consemnează păs-

trarea tradiției, deși cercetătorii aveau obiectivul principal să consemneze transformările socialiste din societate.

Semănatul reprezintă un alt ritual în ziua de 1 sau 14 ianuarie. Materialul etnografic din anul 1970 consemnează:

„...Pe întreg teritoriul Moldovei, în unele sate din regiunile Cernăuți și Odessa este răspândit «Semănatul». Grupuri de copii de 3–5 ani și mai mari merg din casă în casă să semene rudele. Ei intră în casă imitând semănatul, aruncă cu mâna semințe de grâu, orz, porumb, ovăz, de floarea soarelui, mazăre. Sunt semănite și animalele pentru a fi rodnice și să muncească bine, găinile ca să clocească pui. Boabele căzute jos erau maturate și date animalelor ca să fie sănătoase, erau aruncate în câmp sau păstrate pentru fericire. Se ghicea după numărul boabelor câți pui vor fi clociți. «Semănatul» era însoțit de rostirea unor texte. Copiii de 3–6 ani rosteau:

Să crească grânelor,

Mălaele,

Păpușoaiele

La anul

Și la Mulți ani.

(Satele Văleni, Giurgiulești, raionul Vulcănești)

Adolescenții declamau:

Sănătate nouă!

Să trăiți,

Să-nfloriți

Ca merii

Ca perii

În mijlocul verii

Să crească grâiele,

Mălaele,

Păpușoaiele,

La anul

Și la mulți ani!

Un alt ritual cu participarea copiilor este «Sorcova». În ziua Andrei (30 noiembrie) sau a Anei (9 decembrie), copiii aduceau în casă câteva crenguțe de măr. În unele cazuri aduceau crenguțe de cireș, vișin, păr, prun etc. Crenguțele erau păstrate în apă, până la Anul Nou apăreau muguri sau chiar flori. În ajunul Anului Nou crenguțele erau legate cu o ață de lână de culoare roșie. Crenguțele pregătite în acest mod se numeau «Sorcova». În dimineața de Anul Nou copiii mergeau pe la case și felicitau cu «Sorcova». Ei intrau în casă și atingeau stăpânul cu «Sorcova» pe umăr, rosteau urări de bunăstare în anul nou. Din cele mai vechi texte,

în opinia culegătorilor autorilor raportului, sun versurile din satul Priozernoie din Raionul Chilia din regiunea Odessa.

*Sorcova,
Vesela,
Peste vară,
Primăvară,
Să trăiești,
Să-îmbătrânești,
Ca un măr,
Ca un păr,
Ca un fir de trandafir,
Tare ca piatra
Iute ca săgeata,
Tare ca fierul,
Iute ca oțelul.
La anul
Și la mulți ani!”*

(AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 10, f. 12-13)

Obiceiurile Plugușorul, Sorcova, Semănatul, sunt răspândite și în prezent în rândul copiilor și iubite, ele având o semnificație importantă în perioada de trecere dintre ani, aducând noi speranțe pentru noul an, având și semnificații magice și agrare și având legătură nemijlocită cu ciclul vieții.

Despre Crăciun în mediul oficial, presă, instituții publice, se menționa că a fost o sărbătoare religioasă învechită care nu se mai sărbătorește, sărbătorirea și mersul cu colindatul fiind interzis. Deci populația în mod public nu putea să sărbătorească. Atitudinea puterii sovietice, a ideologilor dar și a savanților față de sărbătoare o putem identifica în cercetările etnografilor din RSS Moldovenească la tema sărbătorilor calendaristice.

Iu. Popovici în lucrarea „Sărbătorile moldovenești de Anul Nou” (Попович 1974) ne ajută să înțelegem esența transformărilor dorite de puterea sovietică în domeniul obiceiurilor calendaristice. Astfel cercetătorul menționează că: „Cercetând sărbătorile și obiceiurile tradiționale noi trebuie să evidențiem ce este mai de preț în ele, acumulat pe parcursul secolelor de istorie a dezvoltării societății, cu scopul, ca înlăturând pleava straturilor anti-populare, aduse de religie, de clasele dominante, ele să devină parte a frumuseții vieții noastre moderne. Analizând orice obicei, ceremonie, ritual sau sărbătoare trebuie să ținem minte că ritualul devine acțiune religioasă doar atunci când omul crede în puterea lui magică; și el pierde religiozitatea sa, când oamenii îl înțeleg ca element de înfrumusețare a modului de viață, a relațiilor sociale sau de familie,

ca formă de comunicare colectivă și de satisfacere a necesităților estetice și emoționale, debarasându-se desigur, de accesoriul religios” (Попович 1974: 5).

De aici desprindem esența transformării tradiției promovate de puterea sovietică, și crearea tradiției revoluționare. Lipsirea de semnificația magică și religioasă a obiceiurilor calendaristice, și interzicerea celor care nu puteau lipsi, ca de exemplu sărbătorirea Crăciunului, se urmărea transformarea obiceiurilor calendaristice în elemente decorative ale vieții cotidiene fără vreo simbolistică religioasă sau magică, care amestecate cu elemente de origine sovietică urmau să se transforme în sărbători sovietice cu elemente din cultura tradițională (înțeleasă ca națională de comuniști) și să contribuie la formarea unei noi identități. Cu toate că lucrarea este scrisă în linii mari în spiritul liniei ideologice, totuși este o analiză profundă sub aspect etnografic a obiceiurilor calendaristice de iarnă, fiind explicate originile istorice, simbolistica obiceiurilor și riturilor, asemănările cu tradițiile altor popoare.

Trebuie să remarcăm că studiile etnografice aveau drept obiectiv primordial să înregistreze și să demonstreze „transformările socialiste” care aveau loc în societate și pierderea treptată a tradițiilor „învechite” care stagnau, în vizunia ideologilor și propagandiștilor comuniști, dezvoltarea societății. Iu. Popov argumentează necesitatea cercetărilor etnografice ale obiceiurilor și tradițiilor într-un mod care urma să justifice interesul sau munca sa în fața autorităților, dar care ne ilustrează astăzi cauza cercetărilor: „Astfel, cercetarea istoriei apariției și evoluției tradițiilor și obiceiurilor, a specificului lor etnic, a concepțiilor filosofice, etice și sociale nu este obiectul curiozității inutile sau a interesului academic. Această cercetare este dictată de necesitățile reale ale zilei de azi – necesitatea luptei contra reminiscentelor religioase și de pătrundere în originile proceselor de muncă și a apariției acțiunilor solemne apărute pe parcursul timpului” (Попович 1974: 148). Atitudinea antireligioasă a autorului se manifestă prin faptul că cercetează obiceiurile și tradițiile de Crăciun din perspectivă istorică, în sensul că nu ar mai avea loc la data cercetării sale.

Și concluzia principală este că s-au păstrat într-o oarecare măsură doar obiceiurile de Anul Nou, deoarece ar fi avut o încărcătură religioasă și magică mai mică, în anii 1970 păstrându-se doar partea decorativă, formală a acestora (Попович 1974: 152-153). Afirmății care nu corespundeau realității, deoarece, după cum demonstrează documentele cu referire la activitatea Bisericii Ortodoxe, populația

manifesta un înalt nivel de religiozitate, sărbătorea Crăciunul și mergea cu colindul în pofida îngrădirilor și restricțiilor.

Moldova de la mijlocul anilor '50 era una dintre cele mai evlavioase republici ale Uniunii Sovietice. Înviorarea comună pentru toată URSS a vieții bisericești a atins apogeul în această republică mică, dar dens populată. Apogeul sentimentelor religioase și al religiozității ritualice s-a manifestat la oameni de toate vârstele. Împuternicitul Consiliului pentru treburile Bisericii Ortodoxe P. Romenski menționa că „datinile religioase, precum e botezul copiilor, cununia, înmormântarea și altele, sunt, de regulă, oficiate pretutindeni de către credincioși, aceasta se observă mai ales în sate”. La 7 ianuarie 1956, în ajunul Crăciunului, în multe sate, iar uneori și în orașe, copiii de vârstă școlară și tineretul au umblat pe la case cu colindul și îl slăveau pe Hristos. Împuternicitul Consiliului pentru treburile Bisericii din RSSM a observat personal că în satele Strășeni, Căpriana și chiar în orașul Chișinău tinerii și copiii mergeau cu colindatul (Pasat 2019: 239; Пасат 2010: 333). În lucrarea „Biserica ortodoxă și puterea sovietică în RSS Moldovenească (1940–1991)” și culegerea de documente „Ortodoxia în Moldova: puterea, biserica, credincioșii” cercetătorul V. Pasat aduce dovezi documentare că împuternicitul Consiliului pentru treburile Bisericii Ortodoxe Ruse în prima jumătate a anilor 1960 planifica și întreprindea acțiuni antireligioase, încerca să periclitizeze activitatea parohiilor prin diverse mijloace, planifica „încetarea completă”, iar apoi „reducerea la minimum” a unor astfel de ritualuri ca sfințirea caselor, „umblatul copiilor cu colindul pe la casele cetățenilor de sărbătorile religioase ale Crăciunului, Anului Nou, Bobotezei, Paștelui etc.” (Pasat 2019: 447).

De Crăciun organizațiile comuniste, instituțiile de învățământ, autoritățile locale supravegheau cu strictețe ca tinerii, adolescenții și copiii să nu meargă la biserică. Pentru aceasta se creau comitete speciale din activiști comuniști care erau trimiși la slujbele bisericești. De obicei acești oameni erau învățătorii din școli, ei trebuiau să urmărească copiii și să le condamne comportamentul la adunările pionierești. Cu toate acestea mulți oameni deschideau ușile pentru a primi colindători (Пономарев 2012: 222).

În afară de aceasta, materialele de teren culese în anii postbelici de folcloriști conțin numeroase colinde culese în anii 1944–1961, dar și în perioada de până în 1991. În cadrul expediției folclorice din anul 1948 au fost atestate un șir de colinde în satul

Lunga, Dubăsari (AF, f. 19, inv. 3, vol. 26, caiet 175), de asemenea și în anii de mai târziu, ceea ce demonstrează păstrarea și transmiterea tradiției (Vezi AF, f. 19, inv. 3, vol. 298, caiet 1, f. 181-183). Etnografii consemnează ritualurile și tradițiile de Anul Nou cu multe detalii. Este de la sine înțeles că copii participau de rând cu adulții la toate sărbătorile și ritualurile care aveau loc în sate. În materialele incluse în Arhiva Etnografică se menționează că: *În trecut a fost considerat important Crăciunul, ce era sărbătorit trei zile. De sărbătoare oamenii se pregăteau. Coceau turte cu miere, plăcinte. În ajunul Crăciunului pe la case umbla preotul căruia îi dădeau colaci* (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 6, f. 7). În ziua de Anul Nou se mergea cu plugul, capra (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 6, f. 8; f. 24, inv. 2, d. 23, f. 227). Etnografii sovietici înregistrau date referitoare la Anul Nou, sărbători calendaristice. Dar foarte rar sunt consemnate informații despre Crăciun și ritualurile de Crăciun. Totuși observăm în anul 1976 pe lângă fotografii ce ilustrează mersul cu Plugul și fotografii ale copiilor din satul Bădragi ce merg cu Steaua (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 15, f. 126), dar sunt menționate că ar fi de Anul Nou. Deci, tradiția s-a perpetuat, tendința de a uni sărbătoarea de Crăciun cu Anul Nou a determinat etnografii să evite înregistrarea anumitor tradiții.



Copii din satul Bădragi cu Steaua (1976)
(AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 15, f. 126)

Până în anul 1981 s-au realizat puține înregistrări ale sărbătoririi Crăciunului. Totuși Colindele culese în anul 1968 de echipa de etnografi demonstrează că tradiția a persistat în pofida restricțiilor de a sărbători Crăciunul (AIPC, 1968, caiet 2, f. 53-57). În general etnografii aveau o atitudine atentă față de înregistrarea sărbătoririi Crăciunului, deoarece ar demonstra că propaganda ateistă este puțin eficientă. Începând cu anul 1981, se menționează direct că de rând cu tradițiile de Anul Nou: plugușorul, mersul cu capra, cu ursul, cu căluții, s-a mai păstrat și colindatul (de Anul Nou sau Crăciun), fiind înregistrate câteva colinde (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 28, f. 244-255). De asemenea, în anul 1982 în satul Baraboi, Dondușeni, este consemnată sărbătorirea Crăciunului pe 25 decembrie pe stil nou și 7 ianuarie pe stil vechi. Această sărbătoare este considerată cea mai mare, se menționează în raportul etnografic. Sunt menționate numeroase detalii referitoare la pregătirea sărbătorii. În ce privește participarea copiilor sunt informații importante: „De Crăciun se mergea cu Steaua. Steaua era construită din carcasa unei site vechi, se făceau trei găuri, astfel ca steaua să aibă șase colțuri. Colțurile stelei erau confecționate din șindrila de 60 cm. Mijlocul stelei îl acopereau cu o țesătură subțire, apoi cu hârtie colorată. Din hârtie colorată era tăiată luna și stelele, care erau încleiate pe un fon argintiu. De asemenea erau încleiate soarele de culoare roșie și stelele mici. La colțurile stelei erau lipite bucăți de hârtie, iar la mijloc erau legate cu o panglică. De stea erau legați clopoței, și când se mergea cu ei, ei sunau. Copii ce mergeau cu Steaua colindau”. Textul colinzi este cel care este cunoscut și în ziua de astăzi.

*Steaua sus răsare
Ca o taină mare
Steaua strălucește
Și lumii vestește
Că astăzi Maria
Naște pe Mesia
În țară vestită
Betleem numită.*

Informatoarea Cojocari Eudochia menționează că „aceasta este una dintre multe colinde. Iar în trecut se colinda la fel ca azi”, adică în anul 1982 (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 30, f. 151). Remarcăm că această tradiție s-a păstrat, ceea ce demonstrează că în RSSM s-a colindat întreaga perioadă din 1944 până la destrămarea Uniunii Sovietice. În satul Burlănești, Edineț sunt menționate detalii ale participării copiilor la Ajunul Crăciunului: „În Ajun și

în prima zi de Crăciun, preotul mergea prin sat, din casă în casă, citea rugăciuni că s-a născut Hristos. Ca de obicei el era însoțit de copii. Și când preotul intra în casă, ei îl așteptau și strigau:

*Ni-ha-ho
Dați colacul și ciorapul
Că vă strică boii pragul”.*

În prima zi de Crăciun se mergea cu Steaua și cu colinda. Iată textul unei colinde, auzită de la Zasu Evghenia:

*Sculați boieri mari
Florile dalbe
Că vă vin colindători
Florile dalbe
Nu vă vinu nici c-un rău
Vă venim cu Dumnezeu
Mâțâțal și-nfășățal.*

Când se mergea cu Steaua, întrebau: „Primiți steaua?”. Dacă răspunsul era pozitiv, atunci colindau. De asemenea este consemnat mersul copiilor cu „Ni-ha-ho” (AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 30, f. 155-156).

Sărbătorirea Crăciunului fiind interzisă, descurajată de organizațiile de partid și instituțiile de învățământ fiind exclusă din viața publică festivă, și a rămas în mediul privat ca o sărbătoare spirituală a celor care și-au păstrat credința dar și a celor care țineau la tradiții. Crăciunul a fost înlocuit cu Anul Nou doar în calendarul oficial și viața publică. În calendarul neoficial și religios Crăciunul a continuat să fie sărbătorit. În mediul familiei, al rudelor și prietenilor, mai mult în mediul rural, tradițiile de Crăciun nu au acceptat elemente moderne, ele s-au păstrat în forma de până la instaurarea puterii sovietice.

Ținem să menționăm că reinventarea tradiției: lichidarea tradiției vechi și inventarea unei tradiții revoluționare în unele cazuri, transformarea tradiției creștine în tradiție comunistă în alte cazuri, trebuia să contribuie la constituirea unei culturi – de tip sovietic. Sărbătorile de iarnă, pline de căldură, dragoste, prietenie dintre apropiați, umplute cu simboluri comuniste au fost transformate în sărbători sovietice. Anul Nou a fost transformat în sărbătoare revoluționară care trebuia să înlocuiască Crăciunul cu semnificație religioasă. Pomul de Crăciun a devenit Brad de Anul Nou, iar Moș Crăciun a fost înlocuit cu Moș Gerilă. Printre simbolurile utilizate la împodobirea „Bradului de Anul Nou” a apărut steaua cu cinci colțuri, alte jucării erau figurine de pionieri, soldați, muncitori, muncitoare sovietice etc.

De Crăciun, puterea sovietică urmărea cu strictețe ca tinerii și copiii să nu meargă la biserică și cu colindul. Elevii observați că merg la colindat sau la biserică erau discutați și criticați la adunările pionierești și comsomoliste. Transformarea tradiției a avut loc doar în calendarul oficial, din care cauză nu a putut influența decisiv formarea identității etnoculturale a tinerii generații din RSS Moldovenească. Constatăm că în pofida tuturor eforturilor depuse, calendarul tradițional nu a putut fi modificat. Aceste obiceiuri calendaristice au origini și semnificații ce țin de ciclul vieții și de credințele și reprezentările spirituale ale membrilor comunităților, care nu au putut fi modificate decât parțial. Cu toate interdicțiile, intimidările și criticile la adresa tradițiilor ca fiind reminiscențe burgheze, înapoiate, iar cele religioase – degradante etc., multe familii își deschideau ușile colindătorilor. În pofida propagandei ateiste agresive și a persecutării bisericii, atașamentul maselor largi ale populației față de tradiții și obiceiuri nu s-a lăsat distrus. Populația sărbătorea pe larg principalele sărbători creștine, în special Crăciunul, Anul Nou, Boboteaza, Paștele. În perioada postbelică, maturii reușeau să transmită copiilor credința în Dumnezeu. Durabilitatea tradițiilor în conștiința societății nu permitea dezlocuirea lor atât de rapidă, ele doar erau umplute parțial cu unele elemente cu caracter ideologic. Influența mediului – parțial a propagandei ateiste din partea școlii și organizațiilor de copii și cea religioasă din partea familiei – a format o atitudine duplicitară a atitudinii față de religie, impunându-i să urmeze în taină culturile religioase. Copiii cei mai vulnerabili în sensul influenței masive a propagandei s-au pomenit prinși între două lumi contradictorii: cea sovietică oficială și cea a mediului tradițional din care își trăgeau originea (familia, satul, rudele), valorile autentice în cele din urmă învingând din punct de vedere spiritual. În pofida prigoanei bisericii, atașamentul față de culturile și ritualurile religioase nu au putut fi învins. Chiar și unii comsomoliști sau comuniști săvârșeau unele ritualuri religioase, mergeau de sărbători mari la biserică etc.

Referințe bibliografice / References

Abecedar 1932: Abecedar. Pentru școlile moldovenești, Grupa 1. Alcătuit de: Onufrievici, Ignatovici, Moscalenco, Sandulenco; Comisariatul narodnic de instrucții al RASSM. Tiraspol: Editura de Stat a Moldovei.

Arhiva Folclorică (AF), f. 19, inv. 3, vol. 26, caiet 175. <https://folkloricarchival.ich.md>

Arhiva Folclorică (AF), f. 19, inv. 3, vol. 298, caiet 1. <https://folkloricarchival.ich.md>

Arhiva Institutului Patrimoniului Cultural (AIPC), 1968, caiet 2.

Arhiva Organizațiilor Social Politice (AOSP), f. 51, inv. 3, d. 25.

Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei (AȘ AȘM), f. 24, inv. 2, d. 28.

AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 15.

AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 30.

AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 10.

AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 23.

AȘ AȘM, f. 24, inv. 2, d. 6.

Pasat V. 2019. Biserica ortodoxă și puterea sovietică în RSS Moldovenească (1940–1991). Chișinău: Cartier.

Scînteia Leninistă, 1931, nr. 1.

Scînteia Leninistă, 1940, nr. 1.

Scînteia Leninistă, 1947, nr. 1.

Scînteia Leninistă, 1947, nr. 12.

Scînteia Leninistă, 1957, nr. 12.

Пономарев Е. Г. 2012. История детства (1945–1964 гг.): возрождение страны и мечты о коммунизме антропологический аспект): Хрестоматия. Ставрополь: Изд-во СГПИ. / Ponomarev E. G. 2012. Istoriia detstva (1945–1964 gg.): vrozozhdenie strany i mechty o kommunizme antropologicheskii aspekt): Khrestomatiia. Stavropol': Izd-vo SGPI.

Культура 1975: Культура Молдавии за годы Советской власти. Т. 1. Ч. 1. Развитие культуры в Молдавской АССР. Кишинев. / Kul'tura Moldavii za gody Sovetskoi vlasti. T. 1. Ch. 1. Razvitie kul'tury v Moldavskoi ASSR. Kishinev.

Лазарев А. М., Зеленчук В. С. 1977. Молдаване: Очерки истории, этнографии, искусствоведения. Кишинев: Штиинца. / Lazarev A. M., Zelenchuk V. S. 1977. Moldavane: Ocherki istorii, etnografii, iskusstvovedeniia. Kishinev: Shtiintsa.

Пасат В. 2010. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие. 1953–1960. Т. 2: Собрание документов в 4-х тт. Москва: Росспэн. / Pasat V. 2010. Pravoslavie v Moldavii: vlast', tserkov', veruiushchie. 1953–1960. T. 2: Sobranie dokumentov v 4-x tt. Moskva: Rosspen.

Попович Ю. 1974. Молдавские новогодние праздники (XIX – начало XX в.). Кишинев: Știința / Popovich Iu. 1974. Moldavskie novogodnie prazdniki (XIX – nachalo XX v.). Kishinev: Știința.

Сальникова А. А. 2011. История елочной игрушки, или Как наряжали советскую елку.

Москва: Новое литературное обозрение. / Sal'nikova A. A. 2011. Istoriia elochnoi igrushki, ili Kak nariazhali sovetskuiu elku. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie.

Notă

*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.

Adrian Dolghi (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Адриан Долгий (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Adrian Dolghi (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: addolghi@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6770-6890>

ТРАДИЦИОННАЯ КЕРАМИКА БУКОВИНЫ XIX–XX ВВ.: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.03>

Rezumat

Ceramica tradițională a Bucovinei din secolele XIX–XX: particularități istorico-culturale și artistice

Articolul este dedicat ceramicii tradiționale din Bucovina – una dintre regiunile etnografice din Ucraina, unde în secolele XIX–XX a fost dezvoltată ceramica de înaltă calitate a tehnologiei și un nivel artistic ridicat. Sunt luate în considerare procesele istorice și culturale care au avut loc pe acest teritoriu și au influențat dezvoltarea meșteșugului, sunt evidențiate centrele de olărit și se analizează creativitatea olarilor de frunte. Sunt înregistrate caracteristicile tehnologiei de producție, denumirile locale și scopul produselor din lut. Se cercetează trăsăturile caracteristice ceramicii tradiționale din Bucovina: tipologia și principalele forme ale produselor, calitățile artistice ale decorării ceramicii și motivele dominante ale ornamentelor, caracteristicile tehnicilor individuale și ale metodelor expresive. Pe baza analizei istoriei artei, prin compararea vaselor de ceramică din Bucovina și regiunile etnografice învecinate din Ucraina (Precarpatia, Podolia), precum și ceramica din țări străine, au fost determinate caracteristicile locale ale ceramicii tradiționale bucovinene și au fost găsite caracteristicile comune cu probe de vase din lut din Moldova, România. Lucrările necunoscute anterior și numele maieștrilor au fost introduse în circulația științifică.

Cuvinte-cheie: ceramică tradițională, Bucovina, olari, produse din lut, trăsături artistice, formă, decor, ornament.

Резюме

Традиционная керамика Буковины XIX–XX вв.: историко-культурные и художественные особенности

Статья посвящена традиционной керамике Буковины – одного из этнографических регионов Украины, где в XIX–XX вв. было развито гончарство качественной технологии и высокого художественного уровня. Рассматриваются исторические и культурные процессы, которые происходили на данной территории и повлияли на развитие ремесла, выделены гончарные центры и проанализировано творчество ведущих гончаров. Зафиксированы особенности технологии производства, локальные названия и предназначение глиняной продукции. Исследованы характерные черты традиционного гончарства Буковины: типология и основные формы изделий, художественные качества декорирования керамики и доминирующие мотивы орнаментов; выявлена специфика отдельных приемов и методов выразительности. На основе искусствоведческого анализа, путем сравнения гончарных сосудов Буковины и соседних этнографических регионов Украины (Прикарпатья, Подолья), а также гончарных изделий зарубежных стран определены локальные особенности традиционной керамики Буковины и найдены общие черты с образцами глиняной посуды из Молдо-

вы, Румынии. В научный оборот введены ранее неизвестные произведения и имена мастеров.

Ключевые слова: традиционная керамика, Буковина, гончары, гончарные изделия, художественные особенности, форма, декор, орнамент.

Summary

The Traditional Ceramics of Bukovyna of the XIXth–XXth centuries: Historical, Cultural and Artistic Features

The article is devoted to the traditional ceramics of Bukovyna – one of the ethnographical regions of Ukraine, where in the XIXth–XXth centuries the pottery of high-quality technology and high artistic level was developed. The historical and cultural processes, which occurred on this territory and influenced the development of handicraft are considered. The pottery centers are highlighted and the creative works of leading potters are analyzed. The peculiarities of manufacturing technology, the local names and the purpose of clay products are recorded. The characteristic features of the traditional pottery of Bukovyna are researched: the typology and the main shapes of wares, the artistic qualities of ceramics decoration, the dominant motifs of the ornaments, the characteristics of individual techniques and of expressive methods. On the basis of art-critical analysis, by comparing the pottery vessels from Bukovyna with the ones from neighboring ethnographic regions of Ukraine (Prykarpattia, Podillia), as well as with the pottery ware from foreign countries, the local peculiarities of traditional ceramics of Bukovyna are determined and common features with the samples of pottery ware from Moldova, Romania are found. Previously unknown artworks and names of craftsmen are introduced in the scientific circulation.

Key words: traditional ceramics, Bukovyna, potters, pottery ware, artistic peculiarities, shape, decoration, ornament.

Традиционная керамика Буковины XIX–XX вв. – весомое достояние культурного наследия. Однако, в отличие от керамики соседнего Прикарпатья и Подолья, она до сих пор остается малоисследованным художественным явлением. Особенности гончарства данного региона заслуживают отдельного изучения, поскольку почти каждый гончарный центр представлен ведущими мастерами с яркой творческой индивидуальностью и самобытными изделиями. На сегодняшний день научная литература содержит только отдельные сведения о буковинской традиционной керамике. Общие аспекты дея-

тельности гончарных центров, художественные особенности глиняных изделий, имена гончаров частично зафиксированы в публикациях Надежды Боренько (Боренько 2018: 54-60), Тамары Бушиной (Бушина 1986), Давида Гобермана (Гоберман 1983), Галины Ивашкив (Ивашків 2007), Юрия Лащука (Лащук 1967, 1969, 1995), Романы Мотыль (Мотиль 2010: 142-145).

Историко-этнографическое название «Буковина» было связано с богатой буковыми лесами территорией и впервые встречается в грамоте Молдавского княжества 1392 г. (Гоберман 1983: 6). В настоящее время Северная Буковина составляет большую часть современной Черновицкой области Украины (без Днестровского района), а Южная Буковина – румынский уезд (жудец) Сучава. Исторически на Буковине образовалось две зоны гончарного производства: равнинная (на севере, в Пруто-Днестровском междуречье) и предгорная (на юге). Богатые залежи качественных глин и огромные лесные массивы, которые обеспечивали необходимую для обжига древесину, обусловили распространение здесь гончарного ремесла.

Гончарству Буковины присущи локальные художественные и стилевые особенности, его отличает самобытный характер, сформировавшийся на местных традициях под влиянием сложного исторического прошлого здешних земель.

Археологические памятники, найденные во время раскопок на территории Буковины, свидетельствуют, что многие особенности древней керамики сохранены гончарами Буковины до наших дней. Наиболее отчетливо это прослеживается в конструкции горнов и формах мисок (Лащук 1969: 13).

В XIX в., в связи с распространением в Европе фаянсовых мануфактур, гончарную посуду покупали преимущественно крестьяне и малообеспеченные слои городского населения. Большим спросом нередко пользовались привозные изделия, отличавшиеся от местных лучшим качеством и богатством росписей. Эти условия заставляли буковинских гончаров совершенствовать ремесленное мастерство, так как от этого зависело их благосостояние.

Рубеж XIX–XX вв. стал кульминацией в развитии гончарства Буковины: именно тогда было зафиксировано наибольшее число гончарных центров с высоким количественным составом гончаров, а также широкий ассортимент

и лучшие художественные качества изделий. Согласно архивным данным в начале XX в. на Буковине работали 9322 ремесленника, из которых более 500 занимались гончарством (Бушина 1986: 110).

Но впоследствии состояние гончарства начало постепенно ухудшаться. К этому привел целый ряд факторов, одним из которых была быстрорастущая конкуренция со стороны фабрично-заводской керамической промышленности.

В 1918 г. Буковина вошла в состав Румынии, а в 1940 г. ее территория была включена в состав Украинской ССР. Вторая мировая война также наложила негативный отпечаток на количество центров и численность гончаров.

В послевоенный период производство керамики на Буковине несколько оживилось. Недостаток на рынке бытовой посуды способствовал быстрому восстановлению гончарства. Однако уже после 1970–1980-х гг. массовый выпуск заводской продукции, изменения в быту населения, отсутствие кредитов и неорганизованность сбыта изделий окончательно решили судьбу гончарной посуды: до настоящего времени продолжается процесс отмирания гончарных центров.

Ведущими центрами гончарства в XIX–XX вв. в Буковине были Хотин, Малинцы, Клишковцы, Вашковцы, Садгора, Коболчин, причем значительное количество их сосредоточивалось на севере нынешней Черновицкой области. В силу природных условий земледелие здесь не получило достаточного развития, особенно в сравнении с южными территориями, а потому местное население вынуждено было зарабатывать на жизнь различными промыслами, в том числе и гончарством. Одними из лучших на Буковине считались глины на территории Хотинского района.

К наиболее известным и мощным центрам гончарства на Буковине издавна относился Хотин. Хотинские мастера изготавливали в основном посуду: горшки, кувшины, миски, чаши, рынки, пасковники, а с конца XIX в. в ассортименте появились горшочки. Местные горшки имели достаточно зауженное дно, высоко выведенный «пук» (самое выпуклое место) и почти вертикальные края. У кувшинов было расширенное сверху горлышко и одна ручка. Чаши имели резко зауженные книзу «стремительные» бока и четко выделенные края.

В Хотинском районе, как и в целом по Бу-

ковине, изготавливали как терракотовую и дымленную, так и глазурованную посуду. Местные мастера в начале XX в. применяли зеленую, коричневую и прозрачную глазури. Традиционно изделия глазуровали целиком только прозрачной глазурью, а цветными покрывали верхнюю часть сосуда. Украшали хотинскую керамику довольно экономными средствами декора. Характерным был простой геометрический узор в виде прямых и волнистых полос, линий, небольших геометризованных веточек и тому подобное. Самой распространенной техникой была «описка» белого или коричневого цвета, реже встречается лощение и гравирование. Размещали декор в верхней части изделий, на плечиках, фиксируя тем самым самую широкую часть, что подчеркивало наполненность сосуда. Внутреннюю поверхность макитр всегда обрабатывали зубчатым колесиком, что является характерной локальной особенностью гончарных центров Буковины, так как в других регионах Украины этот технический прием больше нигде не встречается (Рис. 1).

Также большими очагами гончарства на Хотинщине были Малинцы и Клишковцы. В Малинцах когда-то занимались гончарством почти в каждом дворе, здесь работало до 50-ти мастеров, были известны целые гончарные династии: Боцаны, Поштары, Паладийчуки, Котыки, Рыбаки и другие, а на сегодняшний день в селе гончарничают только два мастера: Паладийчук Иван Тимофеевич (1943 г. р.) и Поштар Василий Иванович (1938 г. р.).

Численно превосходящим видом керамики малинецких гончаров была посуда: горшки, кувшины, баньки, чаши, миски, цедильники, рынки, пасковники и др. В зависимости от назначения посуду различали по размерам, что отразилось в местных названиях. Большие горшки с двумя ручками для хранения зерна назывались «гаваносы», сосуды средних размеров именовали «горшками», а маленькие, с одной ручкой – «гердявчиками».

Кроме посуды в Малинцах начиная с первой половины XX в. начали изготавливать вазоны для цветов, а также такой вид архитектурной керамики, как дымники (верхняя наружная часть дымоходной трубы над крышей). По словам информатора Белой Ликерии Григорьевны (1925 г. р.), дымники в Малинцах изготавливали еще «при румынах», то есть до 1940 г. Согласно сведениям гончара Паладийчука Ивана Тимофее-

вича, (1943 г. р.), его отец, Паладийчук Тимофей Иванович (1913–1979), также гончар, изготавливал дымники еще в 70-х гг. XX в. (Рис. 2).

Что касается типов гончарных дымников, то в Хотинском районе найдены два основных конструктивных варианта формы: цилиндрические и четырехугольные (в плане почти квадратные). Как для первого, так и для второго варианта характерны сквозные круглые или квадратные отверстия с четырех сторон для выхода дыма наружу и крытая верхушка в виде фигурного изображения птицы, горшка с крышкой или башни лукообразной формы, что предотвращает попадание внутрь печи осадков, сухих листьев и других нежелательных предметов. Как видим, такая конструкция сочетает в себе практическую целесообразность и декоративно-пластическое проявление формы дымников как произведений народного искусства, а точнее, в рассматриваемых образцах мы наблюдаем превращение конструктивной необходимости в художественную выразительность изделия. Специфика объемно-пластического строения дымников, в основном, зависит от их формы – абсолютно круглой, похожей на улей; удлиненной цилиндрической; четырехугольной с карнизами и без них. Начиная с середины XX в., с использованием современных кровельных материалов (вместо соломы – черепица, шифер, металл), роль крыши в архитектурно-художественном решении жилья несколько изменилась и применение гончарных дымников значительно обогатило внешний вид крестьянского дома. Свообразным акцентом выступает и «звучный» терракотовый цвет изделий, который выгодно выделяется на фоне зелени буковинских садов (Рис. 3–5).

В конце XIX в. в с. Клишковцы существовала целая улица, заселенная гончарами, которая так и называлась Гончарной. Сегодня в этом селе не осталось ни одного мастера. До 1990-х гг. здесь изготавливали простую утилитарную посуду – миски, горшки, чаши, кувшины. Поверхность сосудов покрывали прозрачной или красной, с добавлением марганца, глазурью. Декорировали изделия простым линейным орнаментом. Производили в Клишковцах и дымленную керамику, которую украшали лощением.

Еще один гончарный центр Буковины – село Вашковцы. Здесь изготавливали терракотовую и глазурованную посуду традиционных форм. Часто изделия покрывали глазурью изнутри, а снаружи поливали только сверху.

Садгора (Садогура) – один из крупнейших гончарных центров подгорной части Восточнокарпатского региона. Его продукция была рассчитана на городского потребителя. Здесь массово изготавливали полихромную расписную керамику (посуду, плитки, игрушки) для населения Черновцов. Эти изделия были настолько популярными, что по сегодняшний день сохранилось выражение «садогурский стиль» (Боренько 2018: 57). В конце XIX – начале XX в. в Садгоре работало около 1000 мастеров. Местные гончары изготавливали чаши, горшки, корчаги, миски, а также цедильники и пасковники. Кухонную посуду украшали довольно просто: полосами, штампом, гравированием. Основные мотивы – прямые и волнистые горизонтальные линии, повторяющиеся в различных комбинациях, в определенном ритме, которые тем самым создают различные декоративные эффекты. Особое место среди изделий этого центра занимают кувшины, миски и тарелки, украшенные нетрадиционной для Буковины техникой – фляндровкой. Это способ декорирования гончарной посуды, при котором на жидкую обливку сосуда рожком наносят капли цветной краски и, растягивая их проволокой или булавкой, создают своеобразные декоративные затекания. Фляндровку довольно часто применяли мастера из Коломыи, а покутские изделия в большом количестве завозили на Буковину еще с 1860 г. (Stățeanu 1938: 116). Очевидно, эту технику гончары из Садгоры переняли от покутской и подольской керамики, где ее широко использовали.

Кроме фляндровки в XIX в. местные мастера применяли в декоре мисок подглазурные росписи рожком. Особенно характерным для керамики из Садгоры было рисование растительных мотивов из цветочных композиций синим, голубым и зеленым красителями на белом фоне, благодаря чему вазы, кувшины, тарелки напоминали фаянсовые (Рис. 6).

Конкретную переориентацию центра на сугубо бытовые изделия произвело открытие в Черновцах в 1897 г. керамического завода для производства изразцов, черепицы, архитектурных деталей. После 1940 г., когда произошло присоединение Северной Буковины к Украинской ССР, в Садгоре, как и в других гончарных центрах, состоялось кооперирование в промышленную артель «Красный керамик». В 1960-х гг. на базе этой артели и с теми же мастерами был создан Черновицкий керамический завод. В по-

следующие десятилетия гончарное производство здесь переживало не одну реорганизацию, однако успешно продолжало конкурировать с массовой промышленной продукцией. И только после распада СССР выпуск уникальных изделий, которым нет аналогов в керамике, прекратился.

Коболчин – центр гончарного промысла в бессарабской части Буковины, приграничной с Молдовой, где мастера по обе стороны границы издавна занимались производством дымленной керамики. Еще в первой трети XX в. в Коболчине насчитывалось около 200 гончаров, то есть гончарничали целые династии в каждом третьем дворе (Бордіян 2016: 1). Коболчин всегда славился высоким качеством керамических изделий, что обеспечивало их сбыт далеко за пределами края. В 1970-е гг. здесь работало более 30 гончаров, среди самых известных – И. Мазур, В. Гончар, М. Николайко, А. Шевчук и др. Сегодня в селе гончарничает только один мастер Иван Гончар (1940 г. р.), заслуженный деятель культуры, по чьей инициативе в 2008 г. был открыт «Музей гончарства села Коболчин», который 21 января 2021 г. переименован в «Районный музей гончарства Сокирянской районной рады». Музейное собрание довольно велико – работникам музея в Коболчине удалось собрать свыше 1000 экспонатов за небольшой промежуток времени. Здесь можно ознакомиться с гончарными изделиями различной формы, изготовленными местными мастерами за последние сто лет.

Коболчинские гончары – одни из немногих в Украине, кто сохранил традиции изготовления дымленной керамики. Она отличается особой технологией обжига, когда в горне создается среда без доступа кислорода и на стенках сосудов оседает углерод. Это дает черепку окраску различных тональных градаций – от глубокого черного до серо-металлического оттенка (Мотиль 2011: 81-86). Строгость и лаконизм, сдержанный декор подчеркивают красоту и совершенство форм коболчинской керамики. Среди ассортимента изделий традиционные сосуды – горшки, баньки, чаши, а также оригинальные дымники в виде перевернутого кувшина с четырьмя отверстиями по бокам. Горшки, согласно назначению, имели разные размеры и названия. Самые крупные из них вмещали до 10–20 литров и предназначались для приготовления блюд на свадьбу, крестины, поминки

(«на поману»). Очень характерны в Коболчине макитры для растирания мака или чеснока с конусовидными стенками и широко разведенными горизонтальными краями. Коболчинские мастера украшали дымленные изделия лощеным орнаментом в виде прямых и волнистых полос, зигзагов, спиралей, которые мягко мерцали на темной матовой поверхности сосудов. Отдельные гончарные изделия с Коболчин свидетельствуют о высоком мастерстве и тонком художественном вкусе местных гончаров. Примером могут служить изделия Ивана Мазура – горшки, кувшины, баньки (Рис. 7, 8).

Вместе с дымленными изделиями в Коболчине изготавливали и терракотовую керамику, которую расписывали охристой краской, сделанной на основе местных глин, и иногда покрывали прозрачной глазурью. Также мастера применяли характерную именно для этого центра желтую глазурь, которой покрывали узор, нанесенный побелкой, в результате чего он приобретал такой же желтый оттенок (Алексєчкіна, Шкурпела 1995: 197-198).

Как по форме, так и по орнаментации традиционная керамика Буковины часто совпадает с гончарным комплексом соседнего Покутья и Подолья, причем сходство прослеживается не только в технологии изготовления и типологическом ряде предметов, но и в техниках и видах декора.

Можно проследить определенную связь между конфигурацией гончарной утвари Буковины и стремительным силуэтом молдавских и румынских изделий, покатые плечики которых плавным изгибом переходят в стенки сосуда. Линейные и зигзагообразные узоры керамики Буковины и Румынии идентичны, хотя на некоторых румынских сосудах случается использование простых растительных мотивов, что в украинском гончарстве встречается значительно реже (Мотиль 2011: 181).

Анализ традиционной буковинской керамики позволяет сделать выводы, что в Буковине издавна было распространено гончарное производство, кульминация развития которого приходится на XIX – начало XX в. Здесь было немало центров, где изготавливали, в основном, бытовую посуду и архитектурную керамику.

Наибольшее количество гончарных центров было сосредоточено в предгорной и равнинной зонах Буковины, на севере Черновицкой области. В каждом из центров производства кера-

мики под влиянием исторических, социальных, культурных факторов и местных традиций выработались и укоренились локальные черты, которые проявляются в отношении материала, формы, тектоники, пропорций и оригинальности декоративных решений.

Предметы буковинского гончарства подразделяются на следующие виды по технике изготовления и орнаментации: терракотовые неглазурованные, терракотовые глазурованные, терракотовые глазурованные и орнаментированные охрой, дымленные, а также полихромные расписные.

Традиционный ассортимент буковинской керамики XIX–XX вв. обусловлен потребностями крестьянского быта, местного рынка, материальными запросами населения. Он включает различные группы декоративно-прикладных изделий самого разного предназначения и размеров: изразцы, посуда (миски, тарелки, горшки, кувшины, цедильники), игрушки. К оригинальным особенностям гончарства Буковины относятся гончарные дымники, отличающиеся оригинальностью и своеобразием пластических решений.

Всем самобытным формам буковинской посуды присущи высокие эстетические качества и практическая целесообразность. С формой изделия всегда сочетается композиция декора, размещение орнамента, который подчеркивает ее особенности. Среди наиболее распространенных видов декора – геометрический, геометрически-растительный и растительный.

В силу многовековых исторических обстоятельств и пребывания в составе разных иностранных государств, традиционная керамика Буковины имеет общие черты с гончарными изделиями соседнего Покутья и Подолья, а также Молдовы и Румынии.

Причины угасания гончарных центров Буковины такие же, как и повсеместно по Украине и всей Европе. Они обусловлены конкуренцией промышленной продукции, переориентацией вкусов потребителя, социальными изменениями в обществе.

Библиография / References

Алексєчкіна Т., Шкурпела С. 1995. Гончарство села Коболчин Сокирянського району Чернівецької обл. В: Українське гончарство. Опішне: Українське народознавство. Кн. 1, с. 197-199. / Aliksiechkina T., Shkurpela S. 1995.

Honcharstvo sela Kobilchyn Sokyrianskoho raionu Chernivetskoï obl. V: Ukrainske honcharstvo. Opishne: Ukrainske narodoznavstvo. Kn. 1, s. 197-199.

Бордіян В. 2016. Буковинський гончарний посуд. Буклет. Чернівецький обласний музей народної архітектури і побуту. Чернівці. / Bordiian V. 2016. Bukovynskiy honcharnyi posud. Buklet. Chernivetskiy oblasnyi muzei narodnoi arkhitektury i pobutu. Chernivtsi.

Боренько Н. 2018. Традиційна кераміка Буковини ХІХ–ХХ ст.: історичний і культурний аспекти. В: Науковий вісник Чернівецького університету. Історія, № 1 (47), с. 54-60. / Borenko N. 2018. Tradytiina keramika Bukovyny XIX–XX st.: istorychnyi i kulturnyi aspekt. V: Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu. Istoriiia, № 1 (47), s. 54-60.

Бушина Т. 1986. Декоративно-прикладне мистецтво радянської Буковини. Київ: Мистецтво. / Bushyna T. 1986. Dekorativno-prykladne mystetstvo radianskoi Bukovyny. Kyiv: Mystetstvo.

Гоберман Д. Н. 1983. По Северной Буковине. Ленинград: Искусство. / Goberman D. N. 1983. Po Severnoi Bukovine. Lenyngrad: Iskusstvo.

Івашків Г. 2007. Декор української народної кераміки ХVІ – першої половини ХХ століть. Львів: Інститут народознавства НАН України. / Ivashkiv G. 2007. Dekor ukrainskoi narodnoi keramiky XVI – pershoi polovyny 20 stolit. Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy.

Лашук Ю. П. 1967. Кераміка. В: Історія українського мистецтва в 6 томах. Т. 2. Київ, с. 389-399. / Lashchuk Yu. P. 1967. Keramika. V: Istoriiia ukrainskoho mystetstva v 6 tomakh. T. 2. Kyiv, s. 389-399.

Лашук Ю. П. 1969. Кераміка. В: Нариси з історії українського декоративно-прикладного мистецтва. Львів: Видавництво Львівського університету. / Lashchuk Yu. P. 1969. Keramika. V: Narysy z istorii ukrainskoho dekorativno-prykladnoho mystetstva. Lviv: Vydavnytstvo Lvivskoho universytetu.

Лашук Ю. 1995. Кераміка Трипілля, Античної Греції, сучасної України: збіг чи спадкоємність? В: Українське гончарство. Опішне: Українське народознавство. Kn. 2, с. 266-271. / Lashchuk Yu. 1995. Keramika Trypillia, Antychnoi Hretsii, suchasnoi Ukrainy: zbih chy spadkoiemnist? V: Ukrainske honcharstvo. Opishne: Ukrainske narodoznavstvo. Kn. 2, s. 266-271.

Мисько Ю., Пивоваров С. 2017. Медальєрика і фалеристика Буковини (кінець ХVІІІ – 40-ві роки ХХ ст.). Чернівці: Друк Арт. / Mysko Yu., Pyvovarov S. 2017. Medalieryka i falerystyka Bukovyny (kinets XVIII – 40-vi roky XX st.). Chernivtsi: Druk Art.

Мотиль Р. Я. 2010. Гончарські осередки Буковини В: Вісник ХДАДМ, № 1, с. 142-145. / Motyl R. Ya. 2010. Honcharski oseredky Bukovyny. V: Visnyk KhDADM, № 1, s. 142-145.

Мотиль Р. 2011. Українська димлена кераміка ХІХ – початку ХХІ ст. Історія. Типологія. Художні особливості. Львів: Інститут народознавства НАН України. / Motyl R. 2011. Ukrainska dymlena keramika XIX – pochatku XX st. Istoriiia. Typolohiia. Khudozhni osoblyvosti. Lviv: Instytut narodoznavstva NAN Ukrainy.

Slătineanu V. 1938. Ceramica românească. București.

Romana Motfli (Kiev, Ucraina). Doctor în istoria artei, Institutul de Etnologie al Academiei Naționale de Științe din Ucraina.

Романа Мотыль (Київ, Україна). Кандидат искусствоведения, Институт народоведения, Национальная Академия наук Украины.

Romana Motyl (Kyiv, Ucraina). PhD in Arts, Ethnology Institute of National Academy of Science of Ukraine.

E-mail: romana_motyl@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6936-0328>

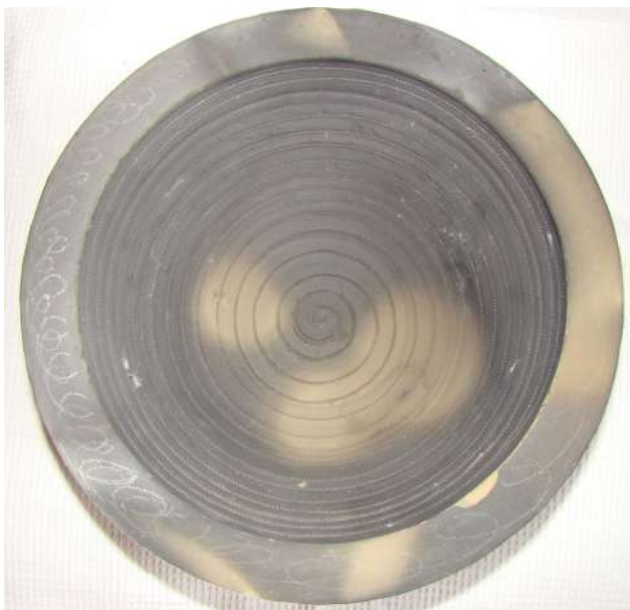


Рис. 1. Иван Мазур. Макитра. Глина, гончарный круг, зубчатое колесико, лощение, дымление. Село Коболчин Сокирянского р-на Черновицкой обл. Середина XX в. Музей народной архитектуры и быта им. Климентия Шептицкого во Львове



Рис. 2. Гончар Иван Тимофеевич Паладийчук с дымоходом собственного производства. Село Малинцы Хотинского р-на Черновицкой обл., 2007



Рис. 3–5. Дымники. Глина, гончарный круг, лепка, терракота, глазурь. Село Перебыкивцы Хотинского р-на Черновицкой обл., 1930–1940 гг.

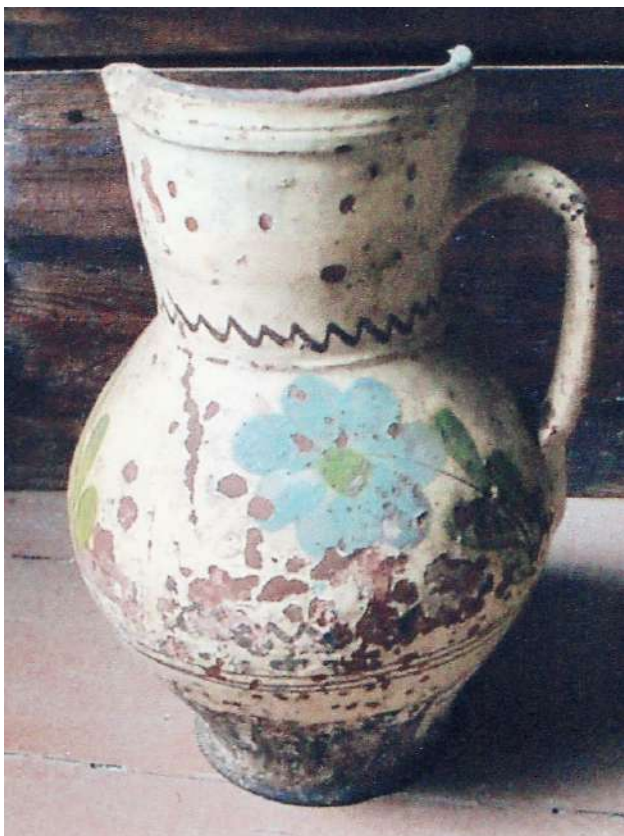


Рис. 6. Кувшин. Глина, гончарный круг, лепка, ангобы, роспись. Садгора Черновицкой обл. Начало XX в. Краеведческий музей с. Василев Заставновского р-на Черновицкой обл.



Рис. 7. Банька. Глина, гончарный круг, зубчатое колесико, лепка, лощение, дымление. Село Коболчин Сокирянского р-на Черновицкой обл. Середина XX в. Музей народной архитектуры и быта им. Климентия Шептицкого во Львове



Рис. 8. Иван Мазур. Кувшин. Глина, гончарный круг, зубчатое колесико, лепка, лощение, дымление. Село Коболчин Сокирянского р-на Черновицкой обл. Середина XX в. Национальный музей-заповедник народного гончарства в Опoшне

Aleksandr GANCHEV

DYNAMICS OF “TRANSDANUBIAN SETTLERS” IN BESSARABIA IN THE EARLY XIXth CENTURY: MIGRATION PROCESSES AND NATURAL GROWTH

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.04>

Rezumat

Dinamica numărului „coloniștilor transdanubieni” în Basarabia la începutul secolului al XIX-lea: procese migraționale și creștere naturală

Studiul dinamicii numărului de coloniști transdanubieni din Basarabia în prima jumătate a secolului al XIX-lea este una dintre sarcinile importante, a cărei soluție se află în planul demografiei istorice. Implicând metodele sale, în această lucrare ne referim la formele de realizare a potențialului structurii de vârstă și sex a populației – model sau mod de reproducere demografică a unei comunități, ținând cont de migrațiile la scară largă ale reprezentanților acesteia. Rezultatele studiului se bazează pe o analiză comparativă a trei variante ale coeficientului de creștere naturală (CCN) a populației, calculate de noi. Primul este pentru intervale de timp mai mari în care ratele natalității și mortalității sunt necunoscute, al doilea este pentru intervalele anuale în care ratele totale ale natalității și mortalității sunt cunoscute în date absolute, iar al treilea se bazează pe variabilitatea ratelor natalității și mortalității în colonii aparte. Autorul articolului ajunge la concluzia că perioada primei jumătăți a secolului al XIX-lea este momentul formării unei comunități prin strămutare și adaptare la noile realități din Bugeac, stabilizarea și evoluția acesteia în regiune, datorită propriului potențial. Perioada 1818–1835 devine o etapă în formarea unei resurse populaționale. Dezvoltarea demografică a comunității în perioada 1835–1850 trece prin auto-reproducere, fără intervenția factorilor de migrație. Datorită creșterii demografice și a natalității, comunitatea în 1850 are 82,2 mii de oameni. Evident, potențialul demografic al grupului în prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost realizat destul de puternic.

Cuvinte-cheie: populația Basarabiei, migrație, creștere naturală, potențial demografic, coloniști transdanubieni.

Резюме

Динамика численности «задунайских переселенцев» в Бессарабии в начале XIX в.: миграционные процессы и естественный прирост

Изучение динамики численности задунайских переселенцев в Бессарабии на протяжении первой половины XIX в. является одной из важных задач, решение которой находится в плоскости исторической демографии. Привлекая ее методы, в данной работе автор обращается к формам реализации потенциала половозрастной структуры населения – модели или режима демографического воспроизводства сообщества с учетом масштабных миграций его представителей. Результаты исследования базируются на компаративном анализе трех вариантов коэффициента естественного прироста (КЕП) населения, подсчитанных автором. Первый – для более крупных интервалов времени, где коэффициенты рождаемости и смертности неизвестны, второй – для ежегодных интервалов, где известны общие

показатели рождаемости и смертности в абсолютных данных, третий – на базе рассчитанной автором статьи вариативности коэффициентов рождаемости и смертности в отдельных колониях. В результате делается вывод, что первая половина XIX в. является временем формирования сообщества путем переселений и адаптации к новым реалиям Буджака, его стабилизации и эволюции в регионе за счет внутреннего потенциала. Период с 1818 до 1835 г. становится этапом формирования популяционного ресурса. Демографическое развитие сообщества в течение 1835–1850 гг. идет путем самовоспроизведения, без вмешательства миграционных факторов. Благодаря демографическому росту и темпам рождаемости сообщество в 1850 г. насчитывает 82,2 тысячи человек. Очевидно, что его демографический потенциал в первой половине XIX в. реализуется достаточно мощно.

Ключевые слова: население Бессарабии, миграция, естественный прирост, демографический потенциал, задунайские переселенцы.

Summary

Dynamics of “Transdanubian settlers” in Bessarabia in the early XIXth century: migration processes and natural growth

The population dynamics of Transdanubian settlers in Bessarabia during the first half of the XIXth century is a significant matter that can be addressed within historical demography. This paper uses its methods and employs the potential realization forms in the population’s age-and-sex structure – a model or mode of the community demographic reproduction amid the large-scale migration. The research results are based on a comparative analysis of three variants of the population’s natural growth coefficient, calculated by us. The first one is applied to larger time intervals where birth and death rates are unknown; the second is for annual intervals where the total birth and death rates are known in absolute data. The third one is based on the birth and death rates variability, calculated for individual colonies. The author concludes that the investigated period is the time of community formation through resettlement and adaptation to the new Budzhak realia, its stabilization, and evolution in the region due to internal potential. The period 1818–1835 is a stage in population resource formation. In 1835–1850, the community develops demographically through self-reproduction without the intervention of migration factors. In 1850, the community totals 82,200 people due to demographic growth and birth rate. Obviously, the demographic potential of the group in the first half of the 19th century was quite strong.

Key words: Bessarabia population, migration, natural growth, demographic potential, Transdanubian settlers.

Understanding and interpreting the issue of the total number of Transdanubian settlers in Bessarabia and its historical dynamics depend on the historical demography categories. Its methods establish complex population growth/decline processes and the factors that determine the transformation of these processes. In this study, we focus on realising the potential of the populations' age and sex structure – a model or mode of community demographic reproduction, taking into account large-scale migrations of its representatives. In historiography, demographic reproduction is usually seen as a combination of natural and mechanical (endogenous and exogenous) trends in population movement (Боярский 1975; Валентей, Кваша 1989: 7-8; Медков 2002: 6-7; Дорошенко 2005: 70-74; Крисаченко 2005: 126-130)¹.

It is essential to understand the relationship between the migration processes results and the community's balance of fertility/mortality. These issues will enable us to characterise the factors and models of populations' formation and reproduction and reveal the relationship between natural and social aspects. The solution we found, in its turn, elaborates the scientific knowledge about the group's demographic behaviour under certain circumstances, which significantly increases the synchronous and diachronic heuristicity of reconstructions. Therefore, the scope of historical and demographic tasks includes establishing and describing population growth trends and analysing the reasons for this growth due to internal potential or through external changes.

This approach is based on the natural growth coefficient (NGC). In demography, it is seen as "the ratio of natural increase (reduction) of the population to the average annual number of the available population, or the difference between the total fertility and mortality rates" (Methodological 2021). It is used to characterise the natural movement intensity and is measured in ppm (%). Such a coefficient is seen as a convenient tool for comparing demographic human development indicators in different territories.

Given the specific features of the general statistical data and the coefficients we calculated to identify the dynamics of the demographic processes' transformation, we will employ three ways to calculate the NGC:

– first, for larger time intervals, where the birth and death rates are unknown, the NGC is calculated by the following formula:

– where Ngc is the natural growth coefficient, NG is natural growth, $P1$ is the population at the end of the period, $P0$ is the population at the beginning of the period, and CP is the current population. The value of the indicator can be negative in case of depopulation;

– second, for annual intervals, where the general indicators of fertility and mortality are known in absolute data:

– where Ngc is the natural growth coefficient, B is the number of births, D is the number of deaths, CP is the current population;

– third, on the basis of the calculated variability of the birth and death rates. Accordingly, it will be useful to rely directly on them to establish NGCs:

– where Ngc is the natural growth coefficient, Br is the birth rate, and Dr is the death rate. All results are presented in ppm (%).

Comparison of the calculated coefficient of natural growth at the level of individual settlements and the coefficient of actual population growth exposes the influence of exogenous factors – the migration balance, epidemiological risks, and such-like. Correlation is achieved by comparison with the general Bessarabian indicators. Implementing this tool kit provides science with albeit relative, but, undoubtedly, original conceptual projections about the factors of formation, adaptation, and stabilisation of the settlers' community in Bessarabia.

Before moving on to specific reconstructions, we would like to bring attention to two source study issues concerning the materials of the XIXth century. The first is the ethnocultural one, associated with the study exploring the entire array of "Transdanubian colonists". As a social community under this name, in most documentary sources of that time, the Bulgarians are joined together with the Gagauz, Greeks, Albanians, Serbs, and partly Moldovans. It is impossible to identify each of these ethnicities on the basis of their current settlement due to the significantly different reality of the early XIXth century. The second – the geographical one – is semantically allied with the first. Given the conventionality of the boundaries between individual colonies-settlements in the XIXth century, we use data from the entire territory of Bessarabia during the historical and demographic analysis.

The empirical data used to establish the number and factors of the natural and mechanical movement of the Transdanubian settlers in Bessarabia were taken from the statistical corpora of the fiscal-administrative, church and military records of the population.

These materials are traditionally used in historiography by both Soviet (Кабузан 1974) and modern (Думиника 2017) socio-economic historians. Based on this historiographic experience, the author developed his calculation scheme, taking into account the critical processing of these materials.

Before the early XIXth century, at least 5,000 Transdanubian settlers had already lived in the Budjak territories. This assumption is based on indirect local information about the Tukan Bulgarians, most of whom came to Budjak before 1806 (Ганчев, Мильчев 2015: 57-65; Ганчев, Мильчев 2016: 25-51). However, direct mass formulary sources of that time have not yet been discovered, making this statement a priori.

The next generation of immigrants moved to Bessarabia during 1807–1813, which is almost clearly recorded in the fiscal and administrative lists. The audit attempts in 1811, 1816, and 1818 provide the first quantitative, relatively balanced data on the number of Transdanubian settlers in Budjak. Land surveying in 1822–1827 records quite comparable data, but they also include the consequences of further resettlement. This is to characterise the migrant population structure of that time.

According to I. N. Inzov's report of 19.03.1819, the entire Bessarabia hosts 6,532 families of "Transdanubian colonists". 2,294 of them are "old", and 4,238 are "new" (Скальковский 1848: 19). It can be assumed that in his report to the Emperor, I. N. Inzov uses the results of the 1818 census of the Transdanubian settlers. These lists divide the settlers into those who had come during the penultimate war (1787–1792), referred to as "old", and those having re-settled during the last Russian-Turkish war (1806–1812), referred to as "new" (Гуцу, Думиника 2012: 302).

Our calculations show that in 1818, the average size of a family in individual "old" colonies was 5.6 people (Ганчев 2020: 329). Meanwhile, the family size in 1811 was 4.4 people, i.e., the families of the "new" settlers should have similar indicators. Therefore, in 1819, the "old" colonists amounted to almost 13,000 people. The "new" colonists, who had come from across the Danube and formed several new settlements, numbered just over 18,000 people. In general, by that year, Budjak had already been populated by more than 31,000 "Transdanubian colonists", of which the absolute majority represented the settlers' community of two chronological stages. Considering the average annual natural increase of the population of 62% (ibid: 145), in

1819, about a third of 31,000 people, that is 10–11 thousand people, were born in Bessarabia. The age-sex ratio provides similar data, which generally correspond to these estimates – in 1818, 33% of people were under 10 years of age (ibid: 362-363).

A. A. Skalkovskiy uses Inzov's report to calculate the total population of Transdanubian colonists. He uses the indicator of 3.7 persons as an average family size that brings him to 24,000 (Скальковский 1848: 20). The comprehensive analysis by G. Kishlaly and L. Reulets provides them with another coefficient – 4.7 persons. Accordingly, their total number makes 31,000 (Кышлалы 2014: 103).

On the basis of church records, V. M. Kabuzan computes the size of the settlers' community up to 19.3 thousand people before 1818 and 25.6 thousand in 1827 (Кабузан 1973: 92-103). He also offers the statistics on the share of the Transdanubian colonists in the Budzhak population: 4,74% – in Akkerman, 5% – in Bendery and 41,6% – in Izmail provinces of Bessarabia oblast. Every fifth inhabitant of the region is a Transdanubian colonist: 21,46% in 1818 and 22,76% in 1827.

The data by V. M. Kabuzan at the level of individual settlements and provinces gives us an idea of population growth. In 1818–1827, it amounted to 32.6% among the colonists of Bessarabia (Ганчев 2020: 483-485). Since this figure is close to the Russian Empire's average of 30% (Mironov 2000: 23), we assume that the community is reproduced naturally. The variability of this coefficient across provinces (7.6% – Akkerman, 36.4% – Izmail and 0.1% – Bendery) witnesses a fundamentally different situation. It is apparent that intraregional migrations were underway, and a significant increase in the community resulted from the mechanical growth of the population. Indirectly, it is revealed at the local level of individual settlements – there are active processes of their emergence and, at the same time, almost complete disappearance. Banovka, Zadunaevka or Dmitrovka exemplify the former. Meanwhile, the Transdanubian population almost disappeared in Kiliya, Etulia, Kopchak, etc.

Differentiation of the data at the level of individual settlements determined the reference to another table on the settlers' distribution in Budjak (Статистическое 1899: 105, 287, 367). The pragmatic nature of the regional land survey improves the quality of the officials' data recording the land allocated to the Bessarabia inhabitants. In general, they coincide with the fiscal materials processed by

V. M. Cabuzan. The same data often serve as fundamental for historical reconstructions. In particular, I. I. Meshcheryuk (Мещеряк 1965: 124-125), and with reference to him, other Bulgarians and Gagauz scholars employ them while exploring the processes of Transdanubian colonists' resettlement.

Let us return to the calculations of the natural and mechanical variants of the "Transdanubian colonies" population movement in Bessarabia. All data and calculations are summarised in Table 1. According to the chronological principle, the Table provides all available information about the number of settlers during the first half of the 19th century. Depending on the source nature, there are data on the number of families and the total population. Their comparison reveals research correlation and criticism of quantitative data in sources. So, for example, an almost identical number of families (6,609 in 1816 and 6,532 in 1819) brings the authors of the documents to a different estimated number – 30,995 and 24,000, respectively. These nuances enable productive criticism of the sources and promote the search for more accurate population size parameters.

Based on the total number of "Transdanubian colonists", we use simple subtraction to calculate the actual increase/decrease in the colonies' population. The results of such calculations expose the

dynamics of historical and demographic processes: migrations, mass diseases (pandemics), and direct natural reproduction of the community. Another indicator we used was the crude death and fertility rates (Ганчев 2020: 145, 198). This indicator makes it possible to reveal the value of the natural reproduction of the population. In comparison with the previous actual population movement, there is an issue of the ratio of the natural and mechanical movement results, with due consideration to the volume of each option for replenishing/reducing the number of Transdanubian settlers in Bessarabia.

Exclusively from a comparative perspective, we calculated the actual and relative coefficients as a whole for the Bessarabian region. They enable us to identify the typicality or specificity of natural and mechanical factors among the "Transdanubian colonists" and, thereby, contribute to the arguments regarding understanding exogenous and endogenous processes in the community.

Due to the complex research scheme and significant chronological distance, we divided the result interpretation for the first half of the 19th century into three historical stages: the community formation (1806–1827), a significant group replenishment (1828–1835), and the stabilisation period in Bessarabia (1835–1850).

Let us demonstrate the productivity of the com-

Table 1

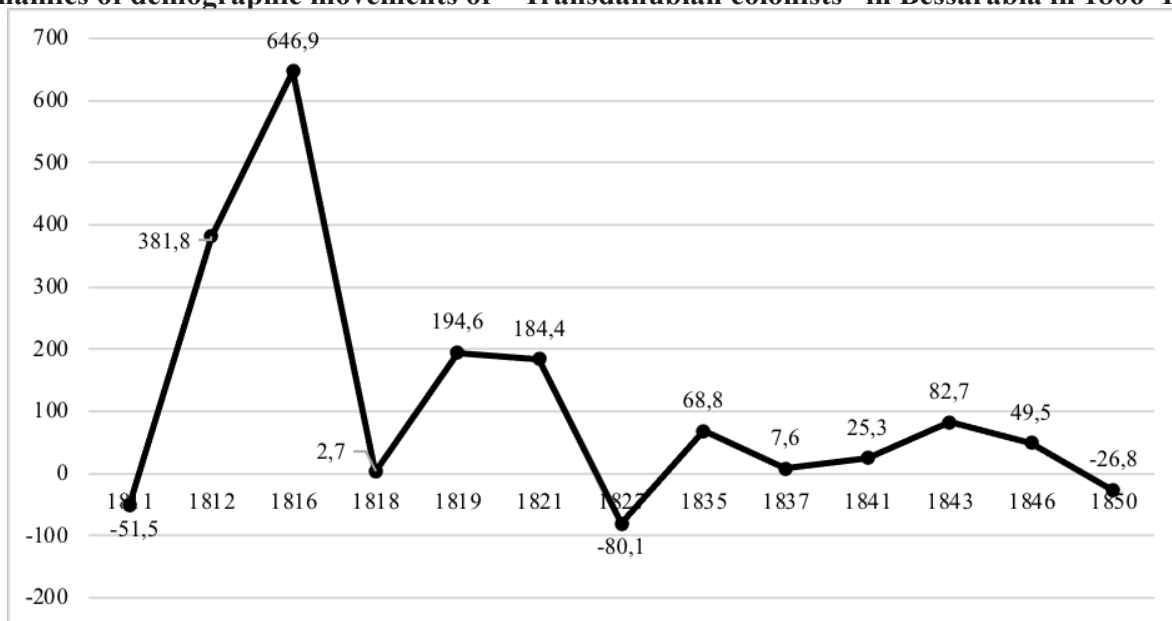
Number and increase/decrease of "Transdanubian colonists" in Bessarabia²

Year	Families	Persons	1Ngc	Bc	Dc	3Ngc	Persons	2Ngc
1806	1,741	8,506						
1811		6,765	-51.5					
1812	2,626	10,943	381.8	67	12.8	54.2		
1814							5,862	
1815							640	
1816	6,609	30,995	646.9				7,680	23.3
1818		31,161	2.7	62	24.2	37.8	9,550	19.4
1819	6,532	24,000	194.6				11,032	
1820							4,763	
1821	7,735	38,023	184.4				4,532	
1822				57	44.5	12.5	8,059	
1823				59	34.4	24.6	8,320	
1824				56	27.5	28.5	7,939	
1825				57	34.6	22.4	7,645	
1826							8,980	
1827		25,679	-80.1	53	70.8	-17.8	4,928	8.4

1828				55	86.1	-31.1	5,669	
1829				51	48.5	2.5	5,729	
1830				53	55.3	-2.3	7,188	
1831				59	56.4	2.6	9,074	
1832							17,424	
1833				61	28.6	32.4	14,911	
1834				60	35.8	24.2	14,635	
1835	10,047	57,075	68.8				2,834	
1836							15,245	
1837	10,077	57,960	7.6	62	53.8	8.2	14,131	
1838							14,064	
1839				64	34.6	29.4	16,604	
1840							14,727	
1841		64,500	25.3	69	24.6	45.4	14,927	
1842							15,141	15.8
1843		77,282	82.7	70	33.4	36.6	12,368	
1845							16,951	
1846		76,982	49.5	68	36.8	31.2	11,357	
1847							12,527	
1848				60	33.3	26.7	3,681	
1849				55	32.9	22.1	2,701	
1850		69,525	-26.8	55	40.3	14.7	245	
1851				54	60.6	-6.6	5,830	
1852							15,202	
1853							14,820	
1854							9,210	9.6
1855		84207					5,946	

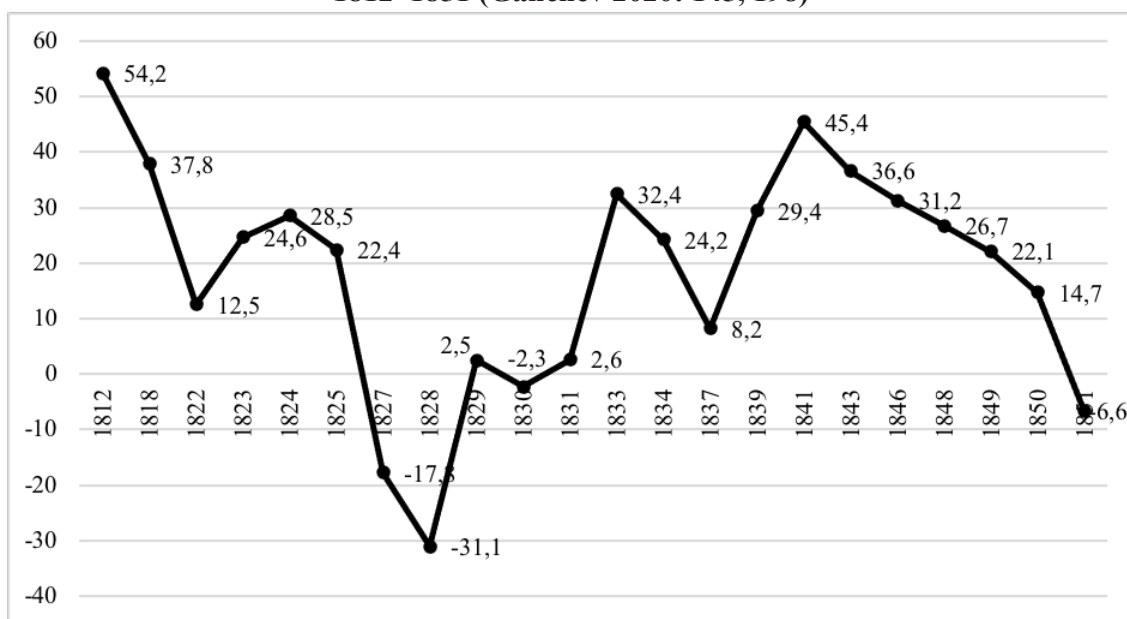
Graph 1

Dynamics of demographic movements of “Transdanubian colonists” in Bessarabia in 1806–1850³



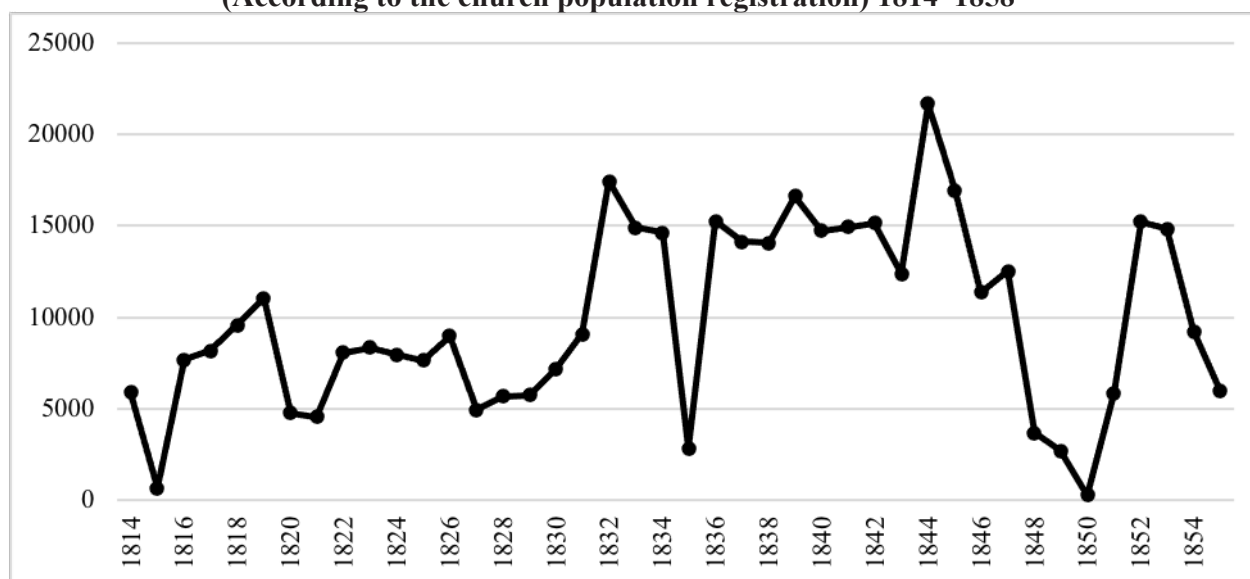
Graph 2

The natural movement of “Transdanubian colonies” in Bessarabia in 1812–1851 (Ganchev 2020: 145, 198)



Graph 3

The natural movement of the Bessarabia oblast population (According to the church population registration) 1814–1858⁴



parative-demographic method regarding the analysis of the mechanical and natural population growth of the “Transdanubian colonies” in Bessarabia at the stage of community formation (1806–1827). For illustrating purposes, we will place three key indicators on the diagrams: general data on population movement (Graph 1), natural increase calculated by us (Graph 2), and general Bessarabian trends (Graph 3).

In the early 19th century, the curve of the actual movement of the “Transdanubian colonies” inhabitants of Bessarabia was sharply progressive and peaked in 1816. Then it sharply dropped to an insignificant

value of 2.7% in 1818. From 1819 to 1821, we observe the population increase to 194.6% and 184.4%. It is followed by a fall to -80.1% in 1827. Therefore, there is a balance between the individual years of this period. The patterns of curve changes coincide with the well-known events. Bessarabia’s active mass colonisation in 1807–1813 resulted in a soaring communities’ population. Special rights and privileges, granted to colonists, stabilised the colonist community and led to new waves of external migrations and increased growth rates during 1818–1821. The epidemics of 1827–1828 resulted in a radical decrease in the population growth rate,

natural reduction, and temporary cessation of its mechanical movement.

There is an explicit correlation between exogenous and endogenous factors of “Transdanubian colonies” reproduction. In 1812–1822, there was a significant drop in the rate of the natural movement of the population – from 54.2% to 12.5% (Graph 2). This trend manifests itself in at least two areas: first, the gradual improvement of the population registration system leads to more accurate figures in the materials of primary statistics; secondly, it reflects general regional processes. The community migratory nature determines significant fluctuations in the indicators of the total number – from 8,500 at the beginning to 38,000 people at the end of the period. Thus, the overall growth rate was influenced by the consequences of the mechanical population replenishment due to new settlers. That is why Graph 1 displays sharp peaks in population inflows (up to 646.9%). Graph 3 clearly shows the upward trend of absolute growth in the region (except for 1818–1820, when it halved).

It shows the progression of mechanical growth, which neutralises the negative influence of natural factors, including epidemiological losses.

In a general historical dimension, it should be pointed out that as soon as the “Transdanubian settlers” settled in new places in Bessarabia, the group was exposed to population and demographic threats in the form of the 1827–1828 smallpox epidemic (Ганчев 2020: 235). Epidemics were not unusual for the Prut-Dniester interfluvium. In the 19th century, it suffered outbreaks of plague, cholera, typhus, smallpox, and other epidemic diseases. For example, the plague affected Bessarabia in 1812, 1813, 1814, 1817, 1819, 1825, 1828, 1829 (Думиника 2020). During one conditional generation, epidemiological events brought the community to the edge of demographic survival. Migration and re-emigration became the way of harmonising the situation. At the beginning of the period, high rates of exogenous growth formed a rather viable group, which, despite direct population losses, had every chance of autonomous development. Fatal diseases in 1827–1828 led to a negative balance in the population reproduction (-31.1%). A comparison with other regional groups shows that they were also affected by these factors. Graph 3 clearly shows the decrease in the population growth rate in Bessarabia during 1818–1820 and 1826–1827. The total number of the “Transdanubian community” in 1827 (more than 25,000 people) gives every reason

to believe that the epidemiological factor significantly impacts its reproductive behaviour.

Nevertheless, it allows us to look at the factors of the subsequent resettlement in 1829–1832 from a different perspective. It is unknown whether the “Transdanubian colonists” needed new inhabitants to stabilise the group in Bessarabia. However, the next wave of immigrants strengthened the demographic potential of the young ethnocultural community.

During 1827–1830, the Transdanubian colonists’ community of Bessarabia had negative balances of population growth: -17.8%; -31.1%; 2.5% and -2.3%. Epidemiological risks explain this dynamic.

The problems are neutralised through new massive resettlement to Budjak.

In historiography, the issue of the quantitative ratio of “old” and “new” settlers in 1829–1832 remains controversial. So, I. I. Meshcheryuk, relying on reasonably direct evidence, indicates that in 1829–1830, 61,580 people received “tickets” for resettlement to Bessarabia (and in general to Russia – 66,462) (Мещерюк 1965: 94). A total of 86,700 migrants comprised that resettlement wave. Stefan Doinov argues with him, estimating that the size of this emigrant community reached 140–150 thousand (Дойнов 2005: 111). At the same time, V. M. Kabuzan operates with the current statistical data and indicates that in 1832 there were 36,529 immigrants (Кабузан 1973: 61-62). Appealing to the fragmentation of purely fiscal sources, I. I. Meshcheryuk substantiates the thesis that in 1835 there were 26,000 “new” settlers in Budzhak, along with more than 28,000 “old” ones (Мещерюк 1965: 139-141).

In modern times, archaeological research by I. F. Grek and N. N. Chervenkov revealed the replacement of 52,777 “Transdanubian colonists” to Bessarabia in 1829–1830 (Грек, Червенков 1993: 21). In their calculations, they rely on data from the border quarantine services. M. D. Dykhan shares their stand completely (Дыхан 2001: 22). Moreover, following I. I. Meshcheryuk, these researchers emphasise that some of the new settlers left for the territory of Dobrudja, Wallachia, and Moldova (18,840 people). As a result, they cite data on 26,679 or 28,331 “old” colonists along with 33–35 thousand “new” ones, which in total amounts to about 61,000 people living in Bessarabia in 1832 (Грек, Червенков 1993: 21; Мещерюк 1965: 198-199).

The statistics data for 1832, provided by I. I. Mescheryuk (Мещерюк 1965: 139-141), witness

about 5,656 families of “old” and 6,098 families of “new” settlers (a total of 11,754 families). I. Dumini-ka analyses the 1835 revision that also divides families into “old” and “new”. According to I. Dumini-ka (Dumini-ka 2017: 264-267), this ratio is 6824:3223 (a total of 10,047 families). Therefore, we witness two parallel processes. First, within 3 years the number of old families increased by 1,168, that is, by almost 20%. Taking into account the famine of 1833–1834 and a significant decrease in the natural population increase (Graph 2), we believe that it becomes possible only due to the share of new settlers, whom census takers recorded as the community’s old population in 1835. Second, there is a significant decrease in new families by 2,875. The difference in the total number is 1,707 families. So, considering the possible natural increase in the number of families, it can be argued that from 1832 to 1835, re-emigration was about 1,500 families or 8,000 people.

Stepping into the discussion about the 1828–1830 resettlement, we believe it should not be seen as a result. It has a pendulum procedural content. Some of the migrants who had come to Bessarabia ended up in other territories of southern Ukraine. Others settled in Dobruja for several years or returned to their homeland. Such a complex nature of the settlement on new lands begs for a critical attitude towards the apparent backlash of 30,000 people. This re-emigration relates to every other person of those who received a resettlement “ticket”. At the same time, the ratio of “old” and “new” settlers should become the basis for studying both their total number and the factors of population reproduction.

Mass formal sources processed by I. I. Meshcheryuk should be seen as the most relevant materials on the demographic situation (Мещеряк 1965: 198-199). They provide for structural reconstructions of the community of “Transdanubian colonists”, establishing the role of exogenous and endogenous factors in the movement of this population. So, they show that in 1832 the total number of colonists in Bessarabia totalled 11,754 families. Calculations of the number of households and their inhabitants in the Bessarabia colonies in 1830 indicate an average of 5.2 persons per household (Ганчев 2020: 329). Accordingly, we operate on the data of 61,000 people and obtain the result that is almost identical to the calculations by the Moldovan scientists N. N. Chervenkov and I. F. Grek (Грек, Червенков 1993: 21).

Transdanubian colonists living in Bessarabia

before 1830 comprised a group of 5,656 families. “New” settlers made up 6,098 families; there were 0.9 “old” families per one such family. These communities are commensurate with each other. To establish this fact at the local level of individual settlements, we use a similar ratio index, taking into account the number of “old” and “new” families of migrants (Ганчев 2020: 496-498). This index shows that a new wave of immigration significantly replenished existing colonies and contributed to establishing many new ones. Moreover, there are significant additions to settlements in the first case, where the settlers of 1830 dominate over the “autochthons”. Some of them only strengthened the territorial communities functioning at that time.

The absolute jump in the total population in 1832 can be traced to the sources of the church population registration (Graph 3). Against 1829, this growth yearly increased by 2.5–3 times – 5,729 people in 1829 against an average of 15,657 in 1832–1834. The residents’ mechanical growth due to the “new” settlers in Budjak is much more significant than the natural increase among the region’s colonists. Similar community indicators in 1835 equal 32.4% (Table 1).

Despite the high birth rates (from 53% to 60% during 1830–1835), the natural movement rate is quite modest – from 2.6 to 24% (Table 1). It can be explained by the super-high mortality rate – 28.6% – 56.4%. Epidemics, droughts, and severe demographic losses are causing the partial re-emigration of settlers. As a result, in 1835–1837, the “Transdanubian colonists” ethnocultural community reached 57–58 thousand people (Table 1).

In the historical and anthropological dimension, despite certain losses of human resources, the “Transdanubian group” in Bessarabia in the mid – 1830s is a community with significant potential for further development. In 1843, it numbered 77.2 thousand people (Table 1). In other words, the actual growth rate is 32.8%. At the same time, the growth rates calculated by us in the interval from 1837 to 1843 averaged 29.9%.

The indicators are quite close. At the same time, the average figures for the region are only 15.8%; that is, the demographic growth of the colonist population is twice the size. This can be clearly seen in the dynamics of the population movement rates: fertility – from 62% in 1837 to 70% in 1843, mortality from 53.8% to 33.4% and growth – 29.4% against 36.6%. In 1843, this demographic potential led to 20,000 more “Transdanubian colonists”, or a 34% increase.

The population growth rate is hindered by the epidemics of 1843–1844 and 1847–1848. Both periods of mass disease result in the direct losses of about 10% of people. However, in ppm, the community moves to a negative balance of natural growth (-26.8%). The rest of the Bessarabia population suffers approximately the same losses; that is, this group is no exception to the general trends.

With the population movement showing a steady positive dynamic during the 1840s, our calculations (Table 1) prove that at the beginning of the decade, the increase was 45.4% and 36.6%, and in its second half – 26.7% and 22.1%.

It indicates that, despite the high mortality rate, the group maintains an extensive path of population reproduction in super-high fertility rates – on average 64.4% during the 1840s.

Due to this demographic potential and birth rate, the community of “Transdanubian colonists” in 1850, that is, at the time of the 10th revision census, totals 82.2 thousand people. In fact, it was a 1.43 times growth against the previous 1835 census. We emphasise that this time the growth was entirely due to the natural movement of the population (endogamous factors of the group reproduction).

Therefore, studying the historical dynamics of the “Transdanubian settlers” community reproduction in Bessarabia during the first half of the 19th century relies substantially on the calculations and characteristics of two categorical groups. On the one hand, the research into the stability and mobility of the population’s age and sex structure allowed us to identify the historical and demographic context from the standpoint of the processes results and, at the same time, of the potential to determine the factors of further development. The analysis based on specific studies of demographic development patterns, socio-economic circumstances, and internal population factors of group reproduction shows that this period was the time of community formation through resettlement and adaptation to the new realities of Budjak, its stabilisation, and evolution in the region due to internal potential.

The results of the 1828–1830 resettlement, reflected in the 1835 revision census, exposes a group that was located in the colonies of Bessarabia for about a quarter of a century, along with a new migration community of a similar scale. In general, the population consists of two strata, each being a migratory one. The intersection of these groups’ experience in the integrated settlements (territorial

communities) makes it possible to trace the variability of adaptation processes. At the same time, their integration into a unified community forms those stabilising factors providing for critical ethno-demographic processes of the genesis of a Transdanubian settlers group in Bessarabia.

In addition to the demographic transformations themselves, one can also point out the historical consequences of these processes. The 1818–1835 period becomes a stage in the population resource formation with its further robust development. The effectiveness of the group’s adaptation in the new territories of Bessarabia is manifested in the demographic reproduction of the population. All the previous data being considered through the resettlement processes, the 1850 revision census records the results of the intensive community development. And although only 15 years separate it from the previous similar census, this is already the time of evolution.

Demographic development of the Transdanubian settlers’ community in Bessarabia during 1835–1850 was already going through self-reproduction, with no interference of migration factors. From 1818 to 1850, the total number of people in the group increased more than threefold (3.3 times). This indicator being high for that time reflects mechanical factors (resettlement in the 1820s and 1930s) rather than natural ones. Yet, it is apparent that the demographic potential of the studied group in Bessarabia is being realised quite powerfully.

Notes

¹ We will disregard the opinion of some demographers who believe that population migration falls beyond the scope of this study area (Borisov 1976; Borisov 1999; Denysenko et al. 1989; Moiseenko 1997: 23-30; Korovina 1985: 226-228) – such division can be seen as scholastic for the reconstruction of the historical experience.

² All coefficients and calculations are made by the author. The table is drawn up by the author on the basis of Duminica 2017: 256; Kabuzan 1973: 90, 91; Stanchev 2009: 30; Скальковский 1848: 20; Статистическое 1899: 105, 287, 367; Klaus 1868; Kerpen 1854: 21-36.

³ See reference to – Table 1.

⁴ The Graph is drawn up using the data of the church current population registration, discovered and processed by V. M. Kabusan (1973: 61-62).

References

Duminica I. 2017. Coloniile bulgarilor în Ba-

sarabia (1774–1856). Chișinău: Lexon-prim.

Борисов В. А. 1976. Перспективы рождаемости. М.: Статистика. / Borisov V. A. 1976. Perspektivy rozhdayemosti. M.: Statistika.

Борисов В. А. 1999. Демография. М.: Nota Bene. / Borisov V. A. 1999. Demografiya. M.: Nota Bene.

Боярский А. Я. 1975. Население и методы его изучения. М.: Статистика. / Boyarskiy A. Ya. 1975. Naseleniye i metody yego izucheniya. M.: Statistika.

Валентей Д. И., Кваша А. Я. 1989. Основы демографии. М.: Мысль. / Valentey D. I., Kvasha A. Ya. 1989. Osnovy demografii. M.: Mysl.

Ганчев А., Мильчев В. 2015. Специфика миграционной активности населения региона «Сърнена Средна гора» на рубеже XVIII–XIX вв. и ее влияние на формирование болгарской общины «Туканцев» в Южной Бессарабии. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVII, p. 57-65. / Ganchev A., Milchev V. 2015. Spetsifika vozbudimoyu aktivnosti naseleniya regiona «Srneni Sredna gora» na rubezhe XVIII–XIX vv. i yeye vliyanie na formirovaniye bolgarskoy obshchiny «Tukantsev» v Yuzhnoy Besarabii. In: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVII, c. 57-65.

Ганчев О. И. 2020. Демографічні трансформації болгарської спільноти Південної Бессарабії (XIX – початок XXI ст.). Одеса: Сімекс-Прінт. / Ganchev O. I. 2020. Demografichni transformatsii bolgarskoi spilnoti Pivdennoi Bessarabii (XIX – pochatok XXI st.). Odesa: Simeks-Print.

Ганчев А., Мильчев В., Пригарин А. 2016. Локализиране на балканската прародина на българите туканци от Бессарабия и Таврия според писмени и фолклорни източници. Български фолклор. Кн. 1. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», с. 25-51. / Ganchev A., Milchev V., Prigarin A. 2016. Lokalizirane na balkanskata prarodina na blgarite tukantsi iz Besarabii i Tavrii spored pismeni i folklorni iztochnitsi. Blgarski folklor. Kn. 1. Sofiya: Akademichnoye izdatel'stvo «Prof. Marin Drinov», s. 25-51.

Грек И., Червенков Н. 1993. Българите от Украйна и Молдова: минало и настояще. София: Изд. къща «Христо Ботев». / Grek I., Chervenkov N. 1993. Blgarite iz Ukrainy i Moldovu: minalo i nastoyashche. Sofiya: Izd. kshcha «Khristo Botev».

Гуцу М., Думиника И. 2012. Списки задунайских переселенцев колоний Комрат и Тараклия 1818 г. как источник демографических процессов в Буджаке. In: Buletin Științific al Tinerilor Istorici. Vol. 1 (6). Chișinău, p. 301-309. / Gutsu M.,

Duminika I. 2012. Spiski zadunayskikh pereselentsev koloniy Komrat i Tarakliya 1818 g. kak istochnik demograficheskikh protsessov v Budzhake. In: Byulleten' Științific al Tinerilor Historici. Vol. 1 (6). Kishinev, p. 301-309.

Денисенко М. Б., Ионцев В. А., Хорев Б. С. 1989. Миграциология. М.: МГУ. / Denisenko M. B., Iontsev V. A., Khorev B. S. 1989. Migratsiologiya. M.: MGU.

Дихан М. Д. 2001. Преселване на българите в Южна Украйна. Одеса: Маяк. / Dikhan M. D. 2001. Preselvane na blgarite v Yuzhnoy Ukraine. Odessa: Mayak.

Дойнов Ст. 2005. Българите в Украйна и Молдова през Възраждането 1751–1878. София: Академично издателство «Марин Дринов». / Doynov St. 2005. Blgarite v Ukrayna i Moldove prez Vzrazhdaneto 1751–1878. Sofiya: Akademichno izdatelstvo «Marin Drinov».

Дорошенко Л. С. 2005. Демографія: навч. посіб. Київ: МАУП. / Doroshenko L. S. 2005. Demografiya: Navch. poib. Kyiv: MAUP.

Думиника И. 2020. Как боролись с эпидемиями в Бессарабии царского периода. https://istorex.ru/Novaya_stranitsa_89 (vizited 11.12.2021). / Duminika I. 2020. Kak borolis s epidemiyami v Bessarabii tsarskogo perioda (vizited 11.12.2021).

Кабузан В. М. 1973. Народо население Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XIX в.). Кишинев: Штиинца. / Kabuzan V. M. 1973. Narodonaseleniye Bessarabskoy oblasti i levoberezhnykh territoriy Pridnestrov'ya (konets XVIII – pervaya polovina XIX v.). Kishinev: Shtiintsa.

Кабузан В. М. 1974. Народо население Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – I-я пол. XIX в.). Кишинев: Штиинца. / Kabuzan V. M. 1974. Narodonaseleniye Bessarabskoy oblasti i levoberezhnykh rayonov Pridnestrov'ya (konets XVIII – I-ya pol. XIX v.). Kishinev: Shtiintsa.

Кеппен П. И. 1854. Болгары в Бессарабии. In: Журнал Министерства государственных имуществ. № 7–9, ч. 52, с. 21-36. / Kerpen P. I. 1854. Bolgary v Bessarabii. In: Zhurnal ministerstva gosudarstvennoy sobstvennosti. № 7–9, ch. 52, s. 21-36.

Клаус А. 1869. Наши колонии: материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. СПб.: Типография В. В. Нусвальта. Вып. 1. / Klaus A. 1869. Nashi kolonii: materialy po

istorii i statistike inostrannoy kolonizatsii v Rossii. SPb.: Tipografiya V. V. Nusvalta. Vyr. 1.

Коровина Л. В. 1985. Естественный прирост населения. In: Валентей Д. И. (ред.). Демографический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, с. 226-228. / Korovina L. V. 1985. Yestestvennyu prirost naseleniya. In: Valentey D. I. (red.). Demograficheskiy entsiklopedicheskiy slovar. M.: Sovetskaya entsiklopediya, s. 226-228.

Крисаченко В. С. 2005. Динаміка населення: популяційні, етнічні та глобальні виміри. Київ: НІСД. / Kryshchenko V. S. 2005. Dinamika naseleniya: naseleniye, etnicheskaya prinadlezhnost i globalnaya gibel. Kyiv: NISD.

Кышлалы Г., Реулец Л. 2014. Перепись задунайских переселенцев в Бессарабии 1818 г.: именные списки и итоговые документы. In: Бессарабските блгари: история, култура и език. Кишинев: S.Ş.B. / Kyshlaly G., Reulets L. 2014. Perepis zadunayskikh pereselentsev v Bessarabii 1818 g.: imennyue spiski i itogovyue dokumenty. In: Bessarabskite blgari: istoriya, kultura i yezik. Kishinev: S.Ş.B.

Медков В. М. 2002. Демография. Ростов-на-Дону: Феникс. / Medkov V. M. 2002. Demografiya. Rostov-na-Donu: Feniks.

Меликьян Г. Г. (ред.) 1994. Народонаселение: энциклопедический словарь. М.: Большая российская энциклопедия. / Melikyan G. G. (red.). 1994. Narodonaseleniye: entsiklopedicheskiy slovar. M.: Bolshaya rossiyskaya entsyklopediya.

Методологічні пояснення. <http://www.te.ukrstat.gov.ua/files/DS/DS0.htm> (vizited 11.12.2021). / Metodolohichni poiasnennia. <http://www.te.ukrstat.gov.ua/files/DS/DS0.htm> (vizited 11.12.2021).

Мещеряк И. 1965. Переселение болгар в южную Бессарабию 1828–1834 гг. Кишинев: Карта Молдовеняскэ. / Meshcheryuk I. 1965. Pere-seleniye bolgar v yuzhnyu Bessarabiyu 1828–1834 gg. Kishinev: Kartya Moldovenyaske.

Мионов В. Н. 2000. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства. 2-е изд., испр. Т. 1. СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин». / Mironov V. N. 2000. Sotsial'naya istoriya perioda Rossii imperii (XVIII – nachalo XX v.): gen-ezis lichnosti, demokraticheskoy sem'i, slozhivshego-sya obshchestva i pravovogo gosudarstva. 2-ye izd., ispr. T. 1. SPb.: Izd-vo «Dmitriy Bulanin».

Моисеенко В. М. 1997. Миграция населения как объект комплексного исследования. In:

Народонаселение: современное состояние и перспективы развития научного знания (Сборник докладов). М.: Диалог-МГУ, с. 23-30. / Moiseyenko V. M. 1997. Migratsiya naseleniya kak obyekt kompleksnogo issledovaniya. In: Narodonaseleniye: osobennosti sostoyaniya i perspektivy razvitiya nauchnykh znaniy (Sbornik dokladov). M.: Dialog-MGU, s. 23-30.

Скальковский А. А. 1848. Болгарские колонии в Бессарабии и Новороссийском крае. Санкт-Петербург. / Skalkovskiy A. A. 1848. Bolgarskiye kolonii v Bessarabii i Novorossiyskom krae. Sankt-Peterburg.

Станчев М. Г. 2009. Болгары в Российской империи, СССР, странах Балтии и СНГ: статистический сборник. Т. 1. София: АИ «Марин Дринов». / Stanchev M. G. 2009. Bolgary v Rossiyskoy imperii, SSSR, strany Baltii i SNG: statisticheskii sbornik. T. 1. Sofiya: AI «Marin Drinov».

Статистическое описание Бессарабии, собственно, так называемой, или Буджака с приложением плана его края, составленное при съемке Бессарабии, производившей по Высочайшему повелению размежевание земель с 1822 по 1828-й год. 1899. Аккерман. / Statisticheskoye opisaniye Bessarabii, sobstvenno, takovoy, ili Budzhaka s prilozheniyem plana yego kraya nazvano sostavnym pri syemke Bessarabii, proizvodivsheysya po Vysochayshemu poveleniyu razmezhevaniyu zemel' s 1822 po 1828-y god. 1899. Akkerman.

Alexandr Gancev (Odesa, Ucraina). Doctor habilitat în istorie. Universitatea de Stat de Tehnologii Intellectuale și Comunicații.

Александр Ганчев (Одесса, Украина). Доктор исторических наук. Государственный университет интеллектуальных технологий и связи.

Aleksandr Ganchev (Odesa, Ukraine). Doctor of Historical Sciences. State University of Intelligent Technologies and Communications.

E-mail: alexander_ganchev@yahoo.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0201-2270>

Олег ДЕМИН
Софрониос ПАРАДИСОПУЛОС

МЛАДЕНЧЕСКАЯ СМЕРТНОСТЬ В ГРЕЧЕСКОЙ ОБЩИНЕ ОДЕССЫ (1860–1920)

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.05>

Rezumat

Mortalitatea infantilă în comunitatea greacă din Odesa (1860–1920)

Articolul tratează mortalitatea infantilă – mortalitatea copiilor de la 0 la 364 de zile în comunitatea greacă din Odesa în anii 1860–1920. Sarcina sa este o analiză demografică a mortalității infantile în rândul populației grecești din Odesa. Aceasta presupune, în principal, afișarea unei imagini statistice a evoluției fenomenului, tendințelor, periodicității, sezonality și structurii sociale a mortalității infantile. Lucrarea a fost pregătită pe materialul izvoarelor evidențelor registrelor parohiale ale Bisericii Grecești Sfânta Treime din Odesa. Sunt prezentate o serie de caracteristici demografice, cum ar fi sezonalitya decesului infantil, indicatorii de vârstă, cauzele decesului și apartenența socială a decedaților. În special, cea mai mare rată a mortalității din 60 de ani analizați se observă în mod constant în lunile de iarnă și de vară. Acest lucru arată specificul urban regional – vârful reflectă în mod clar condițiile de viață din Odesa. Procentul de mortalitate infantilă nu a fost foarte mare în comparație cu alte orașe europene și cu Rusia în ansamblu, indicând o situație destul de favorabilă în mediul urban din acea vreme. Predominanța mortalității la băieți, atât la vârsta perinatală, cât și la vârsta postnatală, este orientativă, iar procentul din ultima perioadă de vârstă a continuat să crească din cauza băieților. Procentul mare de înmormântări în Biserica Sfânta Treime pentru copiii greci ale subiecților formal străini subliniază compoziția complexă a populației grecești din Odesa și, în același timp, activitatea economică a orașenilor înșiși.

Cuvinte-cheie: grecii din Odesa, mortalitatea infantilă, demografia, Odesa.

Резюме

Младенческая смертность в греческой общине Одессы (1860–1920)

В статье рассматривается младенческая смертность – смертность детей от 0 до 364-х дней в греческой общине Одессы на протяжении 1860–1920-х гг. Задачей авторов является демографический анализ смертности младенцев греческого населения Одессы. Это предполагает, в основном, отображение статистической картины развития явления, тенденций, периодичности, сезонности и социальной структуры смертности младенцев. Работа подготовлена на материале источников записей метрических книг Греческой Свято-Троицкой церкви в Одессе. Представлен ряд демографических характеристик, таких как сезонность младенческой смерти, ее возрастные показатели, причины гибели, социальная принадлежность умерших. В частности, самый высокий уровень смертности за 60 лет постоянно отмечается в зимние и летние месяцы.

Это показывает региональную городскую специфику – пики явно отображают условия жизни в Одессе. Процент младенческой смертности оказался не очень высок по сравнению с другими европейскими городами и Россией в целом, свидетельствуя о достаточно благополучной ситуации в городской среде того времени. Показательно преобладание смертности мальчиков как в перинатальном, так и в постнатальном возрасте, причем процент последнего возрастного времени продолжал увеличиваться за счет мальчиков. Высокий процент отпеваний детей греческой национальности в Свято-Троицкой церкви, формально иностранноподанных лиц, подчеркивает сложный состав греческого населения Одессы и, одновременно, экономическую активность самих горожан.

Ключевые слова: греки Одессы, детская смертность, демография, Одесса.

Summary

Infant mortality in the Greek community of Odessa (1860–1920)

The article examines infant mortality – the mortality of children aged from 0 to 364 days in the Greek community of Odessa during the period from 1860 to 1920. It aims at the demographic analysis of infant mortality in the Greek population of Odessa that, in general, involves the discussion of statistical figures demonstrating the development of the phenomenon in question including trends, frequency, seasonality and social structure of infant mortality. The work is based on data derived from the records of birth registers of the Greek Church of the Holy Trinity in Odessa. It addresses a number of demographic characteristics such as the seasonality of infant deaths, times of their peaks, the causes of deaths, and the social belonging of the deceased. In particular, the highest mortality rate in the 60-year period is observed during the winter and summer months. This shows the regional urban specificity, where the peaks of the deaths clearly reflect the living conditions in Odessa. The infant mortality rate in Odessa appears not very high when compared to that in other cities of Europe and Russia. This indicates a quite favorable situation in the urban environment of the time. The prevalence of mortality among boys, both in the perinatal and postnatal ages, is indicative, and the percentage of the latter age group continued to increase at the expense of boys. The high percentage of the church funeral services for the Greek children of formally foreign subjects emphasizes the complex composition of the Greek population of Odessa and, at the same time, the economic activity of the townspeople.

Key words: Greeks of Odessa, infant mortality, demography, Odessa.

Завершение жизненного цикла человека сопряжено со смертью живого организма и непосредственно связано с поступательным ходом развития человечества. В науке смерть выступает одной из основных областей изучения исторической, демографической и статистической наук. Смертность является вторым после рождаемости важнейшим показателем демографических процессов. Ее изучение служит выяснению влияния, оказываемого смертью, в первую очередь, на численность и структуру населения. Под смертностью понимают процесс вымирания поколения, складывающийся из множества единичных смертей, наступающих в разных возрастах и определяющих в своей совокупности порядок вымирания реального или условного поколения (Народонаселение 1994). Существует и другое определение, когда смертность понимается как частота случаев смерти в социальной среде (Борисов 1999: 196). Рождаемость и смертность формируют естественное движение (воспроизводство) населения.

Задачей данной статьи является изучение младенческой смертности, то есть смертности детей от 0 до 364 дней, в греческой общине Одессы на протяжении 1860–1920-х гг. Основным источником исследования выступают метрические книги Одесской Греческой Свято-Троицкой церкви, хранящиеся в Государственном архиве Одесской области. Была создана база данных материалов метрического учета прихода за 1799–1920 гг., получившая название «Греки Одессы» (ГАОО, ф. 37, «Греки Одессы»). На ее основе и были проведены все подсчеты в данной статье. Таким образом, весь корпус архивного материала выступает в качестве источников количественных реконструкций данной публикации.

Тенденции детской смертности в греческой общине Одессы показательны на фоне общей смертности греческой общины за те же годы. Последняя предстает в следующем виде: прежде всего, присутствует наглядное количественное преобладание мужской смертности над женской – почти в два раза.

Еще очевиднее становится гендерная диспропорция в контексте высчитанного мужского коэффициента и соотношения полов. Она показывает наличие экзогенной группы, то есть открытой. Ни в одном из периодов группа не приближается к средним показателям (110

для мужского коэффициента). В таких случаях специалисты говорят о недорегистрации представителей какого-либо пола (Анри, Блюм 1997: 27). Одесский вариант – просто открытая группа: греческая община Одессы состояла не только из местных жителей, но и из значительного числа приезжих. Эта ситуация и оказала влияние на столь высокие коэффициенты (Парадисопулос 2012: 126).

Изучение детской смертности имеет некоторые особенности. Для этого используются специальные коэффициенты, измеряющие уровень младенческой и детской смертности. Коэффициенты младенческой смертности особенно важны, поскольку они отражают общее состояние здоровья населения, определяясь преобладающими социально-экономическими условиями, а также адекватность услуг здравоохранения и социального обеспечения.

Самым важным из этих показателей является коэффициент младенческой смертности. Этот коэффициент обозначает количество детей, умерших в возрасте до 1 года, на 1000 новорожденных за один год:

$$\text{КМС} = \frac{\text{число смертей (0-364 дня) года } t}{\text{число рождений живыми года } t} \times 1000$$

Младенческая смертность делится на перинатальную и постнатальную. Перинатальная смертность включает смерти новорожденных, родившихся живыми и умерших до 27-го дня жизни. Она делится на раннюю (0–6 дней) и позднюю (7–27 дней). Под постнатальной смертностью понимается младенческая смертность между 28 и 364 днями жизни. Основные причины постнатальной смертности включают факторы окружающей среды или экзогенные факторы для плода, такие как культурный, образовательный и финансовый уровень родителей, особенно матери, условия жизни ребенка, его медицинское обслуживание и т. д. (Καλογεράκη 2010: 184).

До 1860-х гг. в метрических книгах Свято-Троицкой греческой церкви Одессы фиксация младенческой смертности отсутствует. Лишь с этого времени начинается учет смертей не только крещеных младенцев, но и вообще родившихся. Кроме того, в источнике представлена хорошо известная тенденция округления возраста, что приводит к массовым отчетам о возрастах, округленных до 1 года (в то время как фактический возраст, вероятно, будет составлять 9, 10 или 11 месяцев) и, как следствие,

появление ложного результата, соответствующего «оптимистическому» аспекту (недооценка истинной младенческой смертности). Итак, имеющиеся записи данных складываются в следующую картину: с 1860 г. по 1920 г. фиксировались 49 случаев перинатальной смертности (даже содержатся указания на мертворожденных детей) и 299 случаев постнатальной, что составляет 1,9% и 8,8%, соответственно, из общего количества записей об отпевании (3395). В целом, мальчики были более подвержены риску младенческой смертности. В этой группе соотношение полов составляло 1,5 (на одну девочку приходилось умерших мальчиков), а мужской коэффициент – 0,665 (на тысячу мальчиков приходилось девочек). Смертность младенцев составляет 10,25% всех смертей за исследуемые годы и колеблется от 2,74% (1915) до 28% (1875). То есть она была достаточно низкой в сравнении с другими городами Европы, например с такими, как Кингстон-апон-Темс (Великобритания), особенно его район Кенбери, отличавшийся большим количеством смертей, – 36% от общего числа смертей в 1889–1890-х гг. и 31% в первое десятилетие XX в.; Сарт (Бельгия) 14–18% между 1812 и 1900 г., Казальгуиди и Мандреголо (Италия), Волос (Греция), 20–24% в 1800–1883 гг. (Μουστάνη 2014).

В таблице № 1 представлены данные относительно младенческой смертности по месяцам:

Таблица № 1
Младенческая смертность в греческой
общине в 1860–1920 гг.
(по месяцам)

возраст	М	Д	Абс.	%
>1 месяца	27	22	49	14,08
1 месяц	13	9	22	6,32
2 месяца	19	11	30	8,62
3 месяца	8	15	23	6,61
4 месяца	16	14	30	8,62
5 месяцев	26	7	33	9,48
6 месяцев	18	11	29	8,33
7 месяцев	20	8	28	8,05
8 месяцев	14	10	24	6,90
9 месяцев	17	11	28	8,05
10 месяцев	19	15	34	9,77
От 11 мес. до 364 дней	12	6	18	5,17
	209	139	348	100,00

В середине периода (до одного года) наблюдаются некоторые предпочтения относительно пола. Критическими возрастными являлись: меньше 1-го месяца, 2-й месяц, 3-й (особенно для девочек), 5-й месяц (особенно для мальчиков), 7-й и 10-й месяцы. Почти каждый 7-й младенец умирал, не дожив до 1-го месяца. В первую неделю жизни таких оказалось 17 (ранний неонатальный период, 4,9% всех умерших детей), в течение 2-й и 3-й недели умерло 32 ребенка (поздний неонатальный период, 9,2% всех умерших детей). Умершие до одного года (постнатальный период) – 299 детей (или 85,9%). А. Скальковский, основываясь на данных рождений и смертности в Новороссийской крае 1840-х гг., отмечал, что младенцы гибнут тысячами, пока не перешагнут за черту пятилетнего возраста. По его подсчетам, доля младенцев составляла более 1/3 от общего числа умерших, а доля детей до 10 лет – 1/12 от общей суммы смертности. Среди причин такой огромной гибели младенцев он называл «отсутствие необходимого присмотра за малолетними детьми, а также недостаток в образованных повивальных бабках и правильном медицинском пособии для родителей, которому тщательно силится пособлять благодетельное правительство всеми зависящими от него средствами» (Скальковский 1850: 6; см. также: Финкель 1865: 158; Рафалович 1842: 319-340; Herlihy 1978: 417-442). Аналогичное мнение высказывает и современный исследователь акушерства как историко-культурного института О. А. Боряк (Боряк 2009). Материал источников показывает, что в 1848 г. в Одессе с ее более чем 70-тысячным населением официально действовало всего 18 повивальных бабок (Новороссийский 1849).

Сравнение полученных данных по младенческой смертности у греков Одессы с показателями по городам Российской империи выглядит следующим образом: в городах 14,8% младенцев умерло в возрасте до 1-го месяца, 14,9% – от 1-го до 2-х месяцев, 24,7% – от 3-х до 5-ти месяцев и 46,3% – от 6-ти до 11-ти месяцев. В отличие от общероссийского варианта, где эти группы были примерно равны, у греков основная масса смертей приходилась на вторую половину первого года жизни. Возможно, это говорит о более благополучном положении с педиатрией в Одессе. Об этом же косвенно свидетельствует общий меньший процент младенческой смертности по греческому населению города – 5,8%.

Таблица № 2

Младенческая смертность в городах Европейской России, 1890–1894 гг.

(Авдеев 2008: 16)

Возраст смерти	1890	1891	1892	1893	1894	В среднем
Число умерших						
≥ 1 месяца	19729	18379	17058	16591	16696	17691
1–2 месяца	15294	14438	14627	13762	13355	14295
3–5 месяцев	13612	13873	15029	13354	12927	13759
6–11 месяцев	18269	18330	21383	16951	17229	18432
Умершие во всех возрастах	187023	190770	223134	196200	183000	196025
В том числе до 1 года	66904	65020	68097	60658	60207	64177
Доля детей до 1 года среди умерших (в %)	36	34	31	31	33	33
Возрастная структура младенческой смертности (в %)						
≥ 1 месяца	29	28	25	27	28	28
1–2 месяца	23	22	21	23	22	22
3–5 месяцев	20	21	22	22	21	21
6–11 месяцев	27	28	31	28	29	29
6–11 месяцев	27	28	31	28	29	29
Всего умерших до 1 года	100	100	100	100	100	100

Не менее важен вопрос об общем проценте умерших детей в соотнесенности с родившимися. Это можно охарактеризовать с помощью вычисления коэффициента младенческой смертности (КМС), который показывает, сколько из родившихся умирали в возрасте до 1-го года. Для сопоставления он высчитывается в промилле согласно общей методике Лапласа (Новосельский 1916: 17).

Таблица № 3

Коэффициент младенческой смертности греческого населения Одессы, 1861–1919 гг.

Год	Умерло до 1 года	Родилось в данном году	КМС, %
1861	4	98	40,82
1863	7	99	70,71
1864	10	81	123,46
1866	5	105	47,62
1867	2	119	16,81
1868	11	131	83,97
1869	11	85	129,41
1870	3	88	34,09
1871	11	95	115,79
1874	7	94	74,47
1875	4	84	47,62

1876	14	97	144,33
1877	7	83	84,34
1878	8	73	109,59
1879	7	133	52,63
1880	7	88	79,55
1881	7	109	64,22
1882	6	76	78,95
1883	8	99	80,81
1885	12	89	134,83
1886	7	100	70,00
1887	13	110	118,18
1888	9	107	84,11
1889	10	114	87,72
1890	7	94	74,47
1891	7	110	63,64
1892	10	120	83,33
1893	9	144	62,50
1895	10	141	70,92
1896	11	130	84,62
1897	8	147	54,42
1898	9	118	76,27
1899	12	138	86,96
1901	3	109	27,52
1903	5	114	43,86
1904	8	110	72,73

1907	4	123	32,52
1908	6	110	54,55
1910	2	20	100,00
1911	2	118	16,95
1912	10	124	80,65
1913	3	120	25,00
1914	4	96	41,67
1915	2	101	19,80
1916	4	92	43,48
1917	8	105	76,19
1918	6	136	44,12
1919	3	27	111,11
Всего	343	5004	71,3

В целом КМС в греческой общине Одессы в 1861–1919 гг. был довольно низким: от 16,8 (в 1867 г.) до 144,3 (в 1876 г.), средний коэффициент составлял 71,3%. Не наблюдается и постепенное уменьшение этого коэффициента к концу изучаемого времени. Скорее всего, все это свидетельствует о недорегистрации смертей в младенческий период. Косвенно можно говорить о неблагоприятных годах: 1864, 1869, 1871, 1876–1878, 1885, 1887 и 1919 гг., когда реальный КМС приближался к характерному показателю для всего исследуемого времени.

До двадцатилетнего возраста в Российской

империи еще в конце XIX в. доживало менее половины детей (Воспроизводство 1983). Пятилетний рубеж преодолевали лишь 556 мальчиков и 593 девочки из 1000 новорожденных, причем четверть умерших относилась к младенческому поколению (Птуха 1960: 194-204).

Преобразование показателей КМС в процентные показатели дает крайне низкий результат – 7,1% составляла средняя младенческая смертность. Она была в два раза меньше средневропейской на тот же период (Куркин 1938: 35-37). Даже, например, в благополучной Швейцарии этот индекс колебался от 15 до 17%, в Англии – 13,8–16,6%, не говоря уже о похожей ситуации в Германии – от 21 до 24%. В 1880-е гг. для Европейской России в целом подобный индекс составлял от 25,4 до 30,1% (средний – 28 %) (Куркин 1938: 82).

Сезонность смертности позволяет реконструировать наличие экзогенных факторов в местах проживания. Каждой местности, в силу природно-климатических и хозяйственных обстоятельств, присущи пики смертности в зависимости от условий деятельности населения. Эта категория отображает риски среды для жизни людей. Выявление ее наличия и тенденций изменений в течение XIX – начале XX в. дает таблица № 4.

Таблица № 4

Сезонность смертности в греческой общине Одессы. 1861–1920 гг.
(в абсолютных данных)

Месяц	1861–1870	1871–1880	1881–1890	1891–900	1901–1910	1911–1920	Всего
Январь	7	3	7	2	3	3	25
Февраль	4	8	6	8	2	7	35
Март	5	6	5	7	2	11	36
Апрель	4	2	4	6	3	3	22
Май	3	6	6	3	4	3	25
Июнь	7	14	16	7	2	3	49
Июль	10	5	9	10	3	4	41
Август	2	7	5	6	3	5	28
Сентябрь	1	5	3	7	3	2	21
Октябрь	3	4	4	4	3	2	20
Ноябрь	3	4	6	9	3	0	25
Декабрь	2	2	8	7	3	0	22
<i>Девочек</i>	26	22	25	35	14	18	140
<i>Мальчиков</i>	25	44	54	41	20	25	209
Всего	51	66	79	76	34	43	349

Таблица № 5

Сезонность смертности в греческой общине Одессы. 1861–1920 гг. (в %)

Месяц	1861–1870	1871–1880	1881–1890	1891–1900	1901–1910	1911–1920	Всего
Январь	13,7	4,5	8,9	2,6	8,8	7,0	7,6
Февраль	7,8	12,1	7,6	10,5	5,9	16,3	10,0
Март	9,8	9,1	6,3	9,2	5,9	25,6	11,0
Апрель	7,8	3,0	5,1	7,9	8,8	7,0	6,6
Май	5,9	9,1	7,6	3,9	11,8	7,0	7,5
Июнь	13,7	21,2	20,3	9,2	5,9	7,0	12,9
Июль	19,6	7,6	11,4	13,2	8,8	9,3	11,6
Август	3,9	10,6	6,3	7,9	8,8	11,6	8,2
Сентябрь	2,0	7,6	3,8	9,2	8,8	4,7	6,0
Октябрь	5,9	6,1	5,1	5,3	8,8	4,7	6,0
Ноябрь	5,9	6,1	7,6	11,8	8,8	0,0	6,7
Декабрь	3,9	3,0	10,1	9,2	8,8	0,0	5,9
<i>Девочек</i>	51,0	33,3	31,6	46,1	41,2	41,9	40,8
<i>Мальчиков</i>	49,0	66,7	68,4	53,9	58,8	58,1	59,2
Всего	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

В таблицах 4 и 5 отражены как общие показатели сезонности, так и их динамика. В целом неблагоприятными месяцами являлись февраль, март, июнь и июль. В эти четыре месяца умерло 45,5%, то есть несколько превышен средний показатель (8,3% на каждый месяц гипотетически). Наименьшее количество смертей приходилось на сентябрь, октябрь и декабрь (5,9–6%). Пики смертей попадали на месяцы с природными факторами (летняя жара способствовала увеличению распространения инфекционных заболеваний). В середине XIX в. один из очевидцев отмечал подобное увеличение в летний период. Он писал, что «частые изменения атмосферы, летние засухи, недостаток хорошей воды, образ жизни жителей и их обычаи: употребление мясной пищи и горячих напитков, не соответствующих здешнему климату, невоздержанность в употреблении фруктов, порождают различные роды болезней, последствием которых бывает увеличение смертности» (Военно-статистическое 1849: 105). Такой вывод делал и М. Финкель: «Наконец, огромная смертность детей в первые годы жизни в Одессе находится еще под влиянием особенных климатических условий. В летние месяцы, почти из года в год, за исключением разве тех лет, в которых сильный летний зной умеряется обильными дождями, на детях появляется повальная болезнь, которая по характеру своему, по своим явлениям, по сво-

ему печальному исходу и убийственному влиянию на детей вполне соответствует характеру и свойствам той болезни, которая свирепствует в Северной Америке, которую тамошние врачи называют детскою холерою, но которую мы, врачи Одессы, называем эпидемическим воспалением желудка и кишок. Быстрые изменения месячной температуры, еп+ или еп-, одинаковым образом усиливают смертность» (Финкель 1865: 158; Иениш 1884: 169-207).

Распределение этого показателя по двадцатилетиям показывает динамику экологического и общественного преодоления этих факторов. Так, например, летние месяцы постепенно снижают свою опасность к началу XX в. – отдельные всплески эпидемий первой половины XIX в. сменяются более благополучной медицинской ситуацией к концу периода.

В связи с этим особое значение приобретает выяснение факторов смертности. В традиционных обществах основная масса населения умирала вследствие так называемой «эндогенной» смерти, когда причинами выступали болезни. К факторам, их вызывающим, в исторической демографии принято относить: плохое питание, трудную работу, антисанитарные условия жизни, отсутствие санитарно-гигиенических норм и системы медицинских знаний и т. п. (Вишневецкий 1976: 57).

Сведения, проясняющие типичные причины смертей младенческого возраста греческого

населения Одессы, доступны только для 1892–1919 гг., когда делались соответствующие записи в графе «Причина смерти». Определение заболеваний связано с некоторыми трудностями, которые порождает специфика самого источника. Он составлялся не медиками, а церковными служителями, со слов родственников покойных. Поэтому они имеют «устный», или «народный», характер (Арнаутова 2004: 20), отображая не столько уровень знаний официальной медицины, сколько понимание этих диагнозов самими греками.

Таким образом зафиксировано 147 указаний на болезни из 349 случаев смерти детей младенческого возраста. Известно, что в течение этих лет не было сильных вспышек эпидемий или каких-либо других катаклизмов, приведших к массовой гибели людей в Одессе. Вместе с тем уровень медицинского обслуживания в городе уже мог вызвать позитивные оценки современников (История 1995). Несмотря на это, анализ структуры смертности показывает типичные для городского сообщества факторы (см. Таблицы 7, 8).

Таблица № 6

Болезни, указанные в качестве причин смерти, 1892–1920 гг.

Болезнь	Число умерших	м	д	%
от воспаления легких, бронхопневмонии	30	19	11	20,41
от детского поноса	21	12	9	14,29
от конвульсий	18	12	6	12,24
от воспаления мозга, менингита	14	7	7	9,52
от катара кишок, гастроэнтерита, энтерита	13	6	7	8,84
от воспаления кишок	8	2	6	5,44
от слабости, истощения	7	4	3	4,76
от коклюша	5	4	1	3,40
от бронхита	4	4	0	2,72
от неизвестной болезни	3	0	3	2,04
от эклампсии	2	0	2	1,36
от диспепсии	2	0	2	1,36
натуральная смерть	2	2	0	1,36

от детских судорог	2	2	0	1,36
от недоразвития	2	2	0	1,36
от болезни груди	1	1	0	0,68
недоношенный плод	1	0	1	0,68
от горячки	1	1	0	0,68
от детской сухоты	1	0	1	0,68
от дизентерии и паралича сердца	1	0	1	0,68
от дифтерита	1	1	0	0,68
от кори	1	0	1	0,68
от маразма	1	1	0	0,68
нарушение питания	1	1	0	0,68
от оспы	1	0	1	0,68
от порока сердца	1	1	0	0,68
от расстройства пищеварения	1	0	1	0,68
от скарлатины	1	0	1	0,68
от холеры	1	1	0	0,68
Итого	147	83	64	100,00

Таблица № 7

Болезни, указанные в качестве причин смерти, 1892–1920 гг.

(по категориям)

Категории	Кол-во	Исходные диагнозы	%
Легочные	34	от бронхита	23,13
		от воспаления легких, бронхопневмонии	
Инфекционные	14	от коклюша	9,52
		от диспепсии	
		от горячки	
		от дизентерии	
		от дифтерита	
		от кори	
		от оспы	
		от скарлатины	
Кишечные	44	от катара кишок, гастроэнтерита, энтерита	29,93
		от воспаления кишок	
		нарушение питания	
		от расстройства пищеварения	
		от детского поноса	
Болезни головного мозга	14	от воспаления мозга, менингита	9,52

Эпилепсия	18	от конвульсий	12,24
Разные	20	от слабости, истощения	13,6
		от неизвестной болезни	
		натуральная смерть	
		от недоразвития	
		от детской сухоты	
		от детских судорог	
		от болезни груди	
		от маразма	
При родах	3	от эклампсии	2,06
		недоношенный плод	

Традиционными для общества того времени был летальный исход после заболеваний, связанных с низким уровнем акушерства и педиатрии. Иллюстрирует уровень младенческой смертности присутствие таких записей, как: «от детских судорог», «от детского поноса», «от детской сухоты», «от недоразвития». Кроме того, большое количество детей умирало от легочных и инфекционных заболеваний (39,5%). Фактически всех их было намного больше, если учесть, во-первых, что некрещенные младенцы редко попадали в метрические книги, и, во-вторых, что в источнике указания на причины смерти отсутствуют в 58,9% случаев. Эти проблемы иллюстрирует и следующая таблица, в которой указаны причины летальных случаев по месяцам:

Таблица № 8

**Болезни, указанные в качестве причин смерти, 1892–1920 гг.
(по месяцам)**

Болезнь	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
от воспаления легких, бронхопневмонии	2	4	9	4	2	1	1	3	1	1		2
от детского поноса			1		1	4	7	2	3	2	1	
от конвульсий		2	3	2				3	2	1	4	1
от воспаления мозга, менингита		2	3	2	3		2					2
от катара кишок, гастроэнтерита, энтерита	2			1		3	4	2	1			
от воспаления кишок					3	2	1	1			1	
от слабости, истощения	1	1	1		1	1			1	1		
от коклюша		1	1		1				1		1	
от бронхита		2	1									1
от неизвестной болезни			1	1						1		
от эклампсии		1										1
от диспепсии					1					1		
натуральная смерть									2			
от детских судорог							1				1	
от недоразвития		1		1								
от болезни груди			1									
недоношенный плод	1											
от горячки		1										
от детской сухоты												1
от дизентерии и паралича сердца						1						
от дифтерита										1		
от кори		1										
от маразма								1				

нарушение питания									1			
от оспы												1
от порока сердца											1	
от расстройства пищеварения								1				
от скарлатины											1	
от холеры									1			
Итого	6	16	21	11	12	12	16	13	13	8	10	9

Из заболеваний легких (таковых 23,12%) почти все имели простудное происхождение: «воспаление легких», «бронхит», «бронхопневмония». «Кашель, несмотря на южный климат, – писал современник, – зимою есть общая болезнь. <...> Страдание слизистых оболочек обнаруживается часто в виде перемежающейся лихорадки: сильнейшее действие припадков иногда переходит в общее изнурение. <...> Перемежающиеся лихорадки разных характеров свирепствуют везде <...>: они составляют местную и часто повальную болезнь края» (Военно-статистическое... 1849: 107). В начале XX в. в Одессе ежегодно от ОРЗ (гриппа) фиксировали около 2% от всех умерших (Урланис 1968: 60).

Реальный процент инфекционных заболеваний необходимо также расширить за счет ряда болезней внутренних органов, например кишечника. Но они не имеют в источнике таких прямых указаний относительно этиологической природы. Подобные заболевания являлись причиной смерти почти в каждом десятом случае – 9,52%. В качестве отдельных диагнозов выступали кишечные болезни (44 случая). Практически все из смертей от инфекций выпадали на летние периоды, что подтверждает сделанное выше предположение о влиянии этого фактора на общую смертность греков в рассматриваемое время.

Эпилепсия («конвульсии») стала причиной смерти в 12,24% случаев. Заболевания нервной системы, такие как воспаление головного мозга, менингит и эклампсия, составляли 9,52% смертей, что совпадает с процентом инфекционных болезней. Эклампсия у младенцев была связана с «плохим питанием», а также с прорезыванием зубов.

В незначительном количестве указаний на причины смерти диагноз практически отсутствует: писали «от неизвестной болезни». Сюда же относились единичные случаи «от детской

сухоты», «от болезни груди» или «от маразма». К ним примыкали причины социального происхождения – «истощение» или «слабость».

Изучение динамики смертности в исследуемые годы с учетом появления записей о причинах смерти (1878–1919) позволяет разделить их на два этапа 1878–1907 гг. и 1908–1919 гг.

Таблица № 9

	1878–1907	1908–1919
Легочные	16	19
Инфекционные	6	4
Кишечные	30	14
Болезни головного мозга	8	6
Эпилепсия	14	5
Разные	13	5

Приведенные данные указывают, что в начале XX в. наблюдалось снижение смертности. В целом, в некоторой степени обобщенная модель «перехода» от высокого к стабильно низкому уровню смертности и от низкого к стабильно высокому уровню выживаемости предполагает, что высокая смертность связана со сниженной степенью социально-экономического развития. Это способствует распространению инфекционных заболеваний, что ведет к увеличению младенческой и детской смертности и, следовательно, к уменьшению продолжительности жизни. Напротив, благодаря постепенному росту социально-экономического развития происходит лечение инфекционных заболеваний, минимизируется младенческая и детская смертность и увеличивается продолжительность жизни. Кроме того, возрастает значение дегенеративных заболеваний, поражающих пожилых людей, не препятствуя при этом дальнейшему увеличению продолжительности жизни. Начало неуклонного снижения смертности в результате лечения инфекционных заболеваний в основном зависит от четырех факторов: а)

личной гигиены (например, частой уборки и использования мыла), б) общественной гигиены (например, создания современной системы водоснабжения и канализации), в) улучшения условий питания и г) медицинского прогресса (Τραυάκη, Μλάυκαβος, Ντούνας 2015: 199). На I этапе первые два фактора имели особое значение, поскольку улучшенная личная и общественная гигиена предотвращает передачу болезней между людьми или передачу болезней через сточные воды и непитьевую воду. Важность питания заключается в том, что по мере того как люди получают достаточное количество калорий, то есть они перестают недоедать, их организм становится более устойчивым к заболеваниям, связанным с инфекцией. Что касается медицинского прогресса, то его несомненно положительное влияние, вероятно, следует из трех других факторов, поскольку вакцинация и лечение в безопасной больничной среде потребовали много времени, чтобы эффективно использовать их при лечении инфекционных заболеваний. Однако постепенно последний фактор, бесспорно, стал наиболее важным в борьбе со смертностью.

«Сущность переворота в смертности заключается в коренном изменении структуры причин, от которых умирают люди, – писал А. Г. Вишневский, – до переворота подавляющее большинство людей умирало от причин, связанных с внешними условиями жизни, – от голода или неправильного питания, эпидемий, инфекционных или паразитарных заболеваний, от туберкулеза, насильственной смерти и т. п. Все эти так называемые экзогенные причины смерти – внешние с точки зрения естественных процессов, происходящих в человеческом теле, не имманентны развивающемуся организму и не связаны с его врожденными пороками» (Вишневский 2005: 42). Преждевременность и устранение такого рода смертности привели к порождению нового, современного типа, когда случайности были минимизированы, – греки Одессы находились еще в состоянии перехода.

Также о неустоявшемся характере греческого сообщества Одессы говорит и сословно-социальный состав умерших. В метрических книгах присутствуют указания на происхождение отпеваемого.

Таблица № 10
Сословно-территориальный состав умерших младенцев, 1860–1920 гг.

	1860–1920
Иностранноподданные	290
<i>Турецкоподданные</i>	77
<i>Греческоподданные</i>	195
<i>Ионические уроженцы</i>	1
<i>Английскоподданные</i>	2
<i>Австрийскоподданные</i>	3
<i>Молдавско- и Валайскоподданные</i>	7
<i>Итальянскоподданные</i>	1
<i>Сербскоподданные</i>	1
<i>Саксонскоподданные</i>	1
<i>Испанскоподданные</i>	
<i>Черногорскоподданные</i>	2
Военнослужащие (действующие и в отставке)	3
Священнослужители	4
Мещане	18
Другие сословия греков	2
<i>Нежинские греки</i>	2
Дворяне, чиновники, потомственные граждане	5
Купечество	7
Крестьяне	9
Другие	11
Всего	349

Социальная структура умерших младенцев обусловлена самим характером греческой общины Одессы XIX – начала XX в. Ее основа состояла из приезжих – находившихся в Одессе иностранноподданных. Причем их доля существенно выросла с 1800 г. по 1920 г. Если до 1860 г. они составляли немногим более половины всех отпеваемых в Свято-Троицкой церкви, то за следующий аналогичный период их стало уже три четверти. Показателен рост греческоподданных – с 21,6 до 70,2% всех иностранцев Одессы. Стабильным сохранялось количество граждан Турции (684 и 632, соответственно). Но в доле соотношении они уменьшились почти вдвое – с 43,7 до 25,3%. Присутствие греков – подданных Англии, Австрии, Сербии, Саксонии, Испании, Черногории – отображает широкий диапазон экономической активности

греческой общины Одессы. Вместе с тем не менее половины всех греков-иностранцев представляли собой одесситов второго поколения или давно живущих в городе людей.

Таким образом, «потери» младенцев греческой общины Одессы достаточно достоверно можно изучить на основе данных метрических книг Одесской Греческой Свято-Троицкой церкви за 1860–1920 гг. Обработка 8754 записей источника позволяет выявить ряд демографических характеристик, таких как сезонность младенческой смерти, ее возрастное «предпочтение», причины гибели, социальную принадлежность умерших. В частности, самый высокий уровень смертности за 60 лет отмечается в зимние и летние месяцы, причем февраль и июнь лидируют по репрезентативности. Это показывает региональную городскую специфику – пики явно отображают условия жизни в Одессе. Процент младенческой смертности (10,27% всех смертей в 1860–1919 гг.) оказался не очень высоким по сравнению с другими европейскими городами и Россией в целом. Это свидетельствует о достаточно благополучной ситуации в городской среде того времени.

Показательно преобладание смертности мальчиков (60,05%) в возрасте 0–11 месяцев, как в перинатальном (0–27 дней), так и в постнатальном возрасте (28 дней – 11 месяцев), причем процент последнего возрастного времени продолжал увеличиваться за счет мальчиков.

Причиной большинства смертей младенцев стали заболевания. Снижение смертности в начале XX в. можно отнести к двум группам факторов: а) организационным и б) культурным. Первые касались принимаемых мер и средств, используемых государством для борьбы со смертностью, а вторые зависели от степени принятия и использования этих мер и средств отдельными лицами, составляющими совокупность одесского населения. Организационные факторы включали общий прогресс в области медицины в греческой общине Одессы, оказание медицинской помощи, принятие профилактических медицинских мер, а также общее улучшение общественной гигиены. Повышение образовательного уровня населения занимало особое место среди всех факторов.

Наконец, высокий процент отпеваний в Свято-Троицкой церкви детей иностранноподанных лиц подчеркивает сложный состав греческого населения Одессы и, одновременно, экономическую активность самих горожан.

Архивные источники

База данных «Греки Одессы»: ГАОО. 1860: ф. 37, оп. 3а, д. 196, л. 204-294; 1861: ф. 37, оп. 3а, д. 205, л. 227-358; 1862: ф. 37, оп. 3а, д. 213, л. 203-340; 1863: ф. 37, оп. 3, д. 1422, л. 203-333; 1864: ф. 37, оп. 3а, д. 222, л. 203-311; 1865: ф. 37, оп. 3а, д. 228, л. 203-315; 1866: ф. 37, оп. 6, д. 27, л. 1-137; оп. 3а, д. 236 (дублет); 1867: ф. 37, оп. 6, д. 27, л. 140-226; оп. 3а, д. 244 (дублет); 1868: ф. 37, оп. 3а, д. 250, л. 255-362; 1869: ф. 37, оп. 3а, д. 257, л. 249-416; 1870: ф. 37, оп. 3а, д. 261, л. 201-368; оп. 6, д. 31, л. 1-116 (дублет); 1871: ф. 37, оп. 3а, д. 269, л. 170-264; 1874: ф. 37, оп. 3а, д. 299, л. 153-292; 1875: ф. 37, оп. 6, д. 55, л. 1-105; 1876: ф. 37, оп. 6, д. 55, л. 106-266; 1877: ф. 37, оп. 6, д. 55, л. 267-384; 1878: ф. 37, оп. 6, д. 55, л. 385-501; 1879: ф. 37, оп. 12, д. 15; д. 16, л. 1-126 (дублет); 1880: ф. 37, оп. 11, д. 16, л. 1-113; оп. 12, д. 22 (дублет); 1881: ф. 37, оп. 12, д. 31; д. 39, л. 1-116 (дублет); 1882: ф. 37, оп. 12, д. 56, л. 1-120; д. 63 (дублет); 1883: ф. 37, оп. 12, д. 72; д. 80, л. 1-116 (дублет); 1885: ф. 37, оп. 13, д. 36; 1886: ф. 37, оп. 13, д. 57; 1887: ф. 37, оп. 13, д. 86, 108 (дублет); 1888: ф. 37, оп. 13, д. 121, 135 (дублет); 1889: ф. 37, оп. 13, д. 143; 1890: ф. 37, оп. 13, д. 159; 1891: ф. 37, оп. 13, д. 190, 203 (дублет); 1892: ф. 37, оп. 13, д. 211, 233 (дублет); 1893: ф. 37, оп. 5, д. 238, 249 (дублет); 1894: ф. 37, оп. 13, д. 268; 1895: ф. 37, оп. 13, д. 303, 335 (дублет); 1896: ф. 37, оп. 13, д. 334, 335 (дублет); 1897: ф. 37, оп. 13, д. 368 (ч. 1), 369 (ч. 2); 1898: ф. 37, оп. 13, д. 400 (ч. 1), 401 (ч. 2); 1899: ф. 37, оп. 13, д. 437, 438 (дублет); 1900: ф. 37, оп. 13, д. 467; 1901: ф. 37, оп. 13, д. 499, 500 (дублет), 507 (дублет); 1902: ф. 37, оп. 13, д. 532, 533 (дублет); 1903: ф. 37, оп. 13, д. 567, 584 (дублет); 1904: ф. 37, оп. 13, д. 599 (ч. 1), 600 (ч. 2); 1905: ф. 37, оп. 13, д. 633; 1906: ф. 37, оп. 13, д. 678, 681 (дублет); 1907: ф. 37, оп. 13, д. 697, 704 (дублет); 1908: ф. 37, оп. 13, д. 753, 754 (дублет); 1909: ф. 37, оп. 13, д. 774, 801 (дублет); 1910: ф. 37, оп. 13, д. 819; 1911: ф. 37, оп. 13, д. 836; 1912: ф. 37, оп. 13, д. 875, 903 (дублет); 1913: ф. 37, оп. 13, д. 923, 936 (дублет); 1914: ф. 37, оп. 13, д. 959, 960 (дублет); 1915: ф. 37, оп. 13, д. 1014, 1021; 1916: ф. 37, оп. 13, д. 1076, 1128 (дублет); 1917: ф. 37, оп. 13, д. 1163; 1918: ф. 37, оп. 13, д. 1195, 1208 (дублет); 1919: ф. 37, оп. 13, д. 1208, 1238 (дублет); 1920: ф. 37, оп. 13, д. 1208, 1238 (дублет).

Литература / References

- Авдеев А. 2010. Младенческая смертность и история охраны материнства и детства в России и СССР. В: Историческая демография: Сборник статей / Под ред. Денисенко М. Б., Троицкой И. А. М.: МАКС Пресс, с. 13-72. / Avdeev A. 2010. Mladencheskaia smertnost' i istoriia okhrany materinstva i detstva v Rossii i SSSR. V: Istoricheskaiia demografiia: Sbornik statej / Pod red. Denisenko M. B., Troickoj I. A. M.: MAKS Press, s. 13-72.
- Анри Л., Блюм А. 1997. Методика анализа в исторической демографии. М.: РГТУ. / Anri L., Blium A. 1997. Metodika analiza v istoricheskoi demografii. M.: RGTU.
- Арнаутова Ю. Е. 2004. Колдуны и святые: антропология болезни в средние века. СПб.: Алетейя. / Arnautova Ju. E. 2004. Kolduny i sviatye: antropologiiia bolezni v srednie veka. SPb.: Aletejia.
- Белоусова Л. Г. 2014. Одесская Греческая Свято-Троицкая церковь: история в лицах. В: Греки Одессы: Именной указатель по метрическим книгам Одесской Греческой Свято-Троицкой церкви. Ч. I: 1799–1831, 1836. Изд. 2-е. Одесса: ООО «Удача», с. 7-26. / Belousova L. G. 2014. Odesskaia Grecheskaia Sviato-Troickaia cerkov': istoriia v licakh. V: Greki Odessy: Imennoj ukazatel' po metriceskim knigam Odesskoj Grecheskoj Sviato-Troickoj cerkvi. Ch. I: 1799–1831, 1836. Izd. 2-e. Odessa: ООО "Udacha", s. 7-26.
- Борисов В. А. 1999. Демография. М.: Notabene. / Borisov V. A. 1999. Demografiia. M.: Notabene.
- Боряк О. А. 2009. Баба-повитуха в культурно-историчній перспективі українців: між профанним і сакральним. Київ: Ін-т мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М. Т. Рильського НАНУ. / Boriak O. A. 2009. Baba-povitukha v kul'turno-istorichnij perspektivi ukrainciv: mizh profannim i sakral'nim. Kiiv: In-t mistectvoznavstva, fol'kloristiki ta etnografii im. M. T. Ril's'kogo NANU.
- Вишневский А. Г. 1976. Демографическая революция. М.: Статистика. / Vishnevskij A. G. 1976. Demograficheskaiia revoliuciia. M.: Statistika.
- Военно-статистическое 1849: Военно-статистическое обозрение Российской империи. Т. XI. Херсонская губерния. Ч. 1. СПб.: Типография департамента Генерального Штаба. / Voенno-statisticheskoe 1849: Voенno-statisticheskoe obozrenie Rossijskoj imperii. T. XI. Khersonskaia guberniia. Ch. 1. SPb.: Tipografiia departamenta General'nogo Shtaba.
- Воспроизводство 1983: Воспроизводство населения СССР. Под ред. А. Г. Вишневецкого и А. Г. Волкова. М.: Финансы и статистика. / Vosproizvodstvo 1983: Vosproizvodstvo naseleniia SSSR. Pod red. A. G. Vishnevskogo i A. G. Volkova. M.: Finansy i statistika.
- Иениш А. 1844. Медико-топографическое описание города Одессы. В: ЖМВД. Ч. 6. СПб.: Типография Министерства Внутренних Дел, с. 169-207. / Ienish A. 1844. Mediko-topograficheskoe opisanie goroda Odessy. V: ZhMVD. Ch. 6. SPb.: Tipografiia Ministerstva Vnutrennikh Del, s. 169-207.
- История 1995: История медицины Одессы: библиографический указатель. Одесса: ОГНБ им. Горького. / Istoriia 1995: Istoriia mediciny Odessy: bibliograficheskij ukazatel'. Odessa: OGNB im. Gor'kogo.
- Куркин П. И. 1938. Рождаемость и смертность в капиталистических государствах Европы. М.: Союзоргучет. / Kurkin P. I. 1938. Rozhdaemost' i smertnost' v kapitalisticheskikh gosudarstvakh Evropy. M.: Soiuzorguchet.
- Народонаселение 1994: Народонаселение. Энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия. / Narodonaselenie 1994: Narodonaselenie. Enciklopedicheskij slovar'. M.: Bol'shaia Rossijskaia enciklopediia.
- Новороссийский 1848: Новороссийский календарь на 1849 год, издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса: Городская типография. / Novorossijskij 1848: Novorossijskij kalendar' na 1849 god, izdavaemyj ot Rishel'evskogo liceia. 1848. Odessa: Gorodskaia tipografiia.
- Новосельский С. А. 1916. Смертность и продолжительность жизни в России. Петроград: типография Министерства внутренних дел. / Novosel'skij S. A. 1916. Smertnost' i prodolzhitel'nost' zhizni v Rossii. Petrograd: tipografiia Ministerstva vnutrennikh del.
- Парадисопулос С. 2012. Трансформация общих показателей смертности населения Одессы в первой половине XIX в.: на материалах греческой общины. В: Воронцовский сборник. Вып. 5. Одесса: Студия «Негоциант», с. 122-131. / Paradisopulos S. 2012. Transformaciia obshchikh pokazatelej smertnosti naseleniia Odessy v pervoj polovine XIX v.: na materialakh grecheskoj obshchiny. V: Voroncovskij sbornik. Vyp. 5. Odessa: Studiia «Negociant», s. 122-131.
- Птуха М. В. 1960. Очерки по статистике населения. М.: Госстатиздат ЦСУ СССР. / Ptukha M. V. 1960. Oчерки po statistike naseleniia. M.: Gosstatizdat CСУ СССР. /

Ptukha M. V. 1960. Ocherki po statistike naseleniia. M.: Gosstatizdat CSU SSSR.

Рафалович А. 1842. Медико-статистические разъяснения о влиянии климата и местности Одессы. В: Новороссийский календарь на 1843 год издаваемый от Ришельевского лицея. Одесса: Городская типография, с. 319-340. / Rafalovich A. 1842. Mediko-statisticheskie raz»iasneniia o vliianii klimata i mestnosti Odessy. V: Novorossiiskij kalendar' na 1843 god izdavaemuju ot Rishel'evskogo liceia. Odessa: Gorodskaiia tipografiia, s. 319-340.

Скальковский А. 1850. О смертности и долговечности в Новороссийском крае. В: ЖМВД. Ч. XXIX. Кн. 1. СПб.: Типография Министерства Внутренних Дел, с. 5-20. / Skal'kovskij A. 1850. O smertnosti i dolgovechnosti v Novorossiiskom krae. V: ZhMVD. Ch. XXIX. Kn. 1. SPb.: Tipografiia Ministerstva Vnutrennikh Del, s. 5-20.

Урланис Б. Ц. 1968. История одного поколения (социально-демографический очерк). М.: Мысль. / Urlanis B. S. 1968. Istoriia odnogo pokoleniia (social'no-demograficheskij ocherk). M.: Mysl'.

Финкель М. 1865. Исследование о смертности в Одессе, в десятилетний период, с 1851 по 1860 год включительно. В: Труды Одесского статистического комитета. Одесса: Типография П. Францова, с. 147-199. / Finkel' M. Issledovanie o smertnosti v Odesse, v desiatiletnij period, s 1851 po 1860 god vkluchitel'no. V: Trudy Odesskogo statisticheskogo komiteta. Odessa: Tipografiia P. Francova, s. 147-199.

Herlihy P. 1978. Death in Odessa. A study of Population Movements in a Nineteenth-Century city. In: Journal of Urban History, 4:4, p. 417-442.

Καλογεράκη Σ. 2010. Εισαγωγή στην κοινωνική δημογραφία. Αθήνα: Gutenberg. / Kalogeraki S. 2010. Eisagogi stin koinoniki dimografia. Athina: Gutenberg.

Μουστάνη Ντ. 2014. Οι δημογραφικές εξελίξεις σ' ένα βιομηχανικό κέντρο: Βόλος, 1881–1922. Διδακτορική διατριβή. Βόλος: Πανεπιστήμιο Θεσσαλίας. / Moustani Nt. 2014. Oi dimografikes exelixeis s' ena viomichaniko kentro: Volos, 1881–1922. Didaktoriki diatrivi. Volos: Panepistimio Thessalias.

Τραγάκη Α., Μπάγκαβος Χ., Ντούνας Δ. 2015. Περί Δημογραφίας και πληθυσμιακών εξελίξεων. Αθήνα: ΣΕΑΒ. / Tragaki A., Bagkavos Ch., Ntounas D. 2015. Peri Dimografias kai plithysmiakon exelixeon. Athina: SEAV.

Oleg Diomin (Odesa, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, Profesor, Universitatea Națională „I. I. Mechnikov” din Odesa.

Олег Дёмин (Одесса, Украина). Доктор исторических наук, профессор, Одесский Национальный Университет им. И. И. Мечникова.

Oleg Dyomin (Odessa, Ukraine). Doctor of History, Professor, Odessa National University «I. I. Mechnikov».

E-mail: olegborisovich.domin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5842-6926>

Sofronios Paradeisopoulos (Salonic, Grecia). Doctorand, Fundația Culturală Greacă (Odesa).

Софрониос Парадисопулос (Салоники, Греция). Докторант, филиал Греческого фонда культуры (Одесса).

Sofronios Paradeisopoulos (Thessaloniki, Greece). PhD student, Branch of the Hellenic Foundation for Culture (Odessa).

E-mail: sofronis@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8966-3462>

Tamás HAJNÁCZKY

„THE GYPSY ISSUE” IN HUNGARY DURING THE INTERWAR YEARS (II)

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.06>

Rezumat

Abordarea „chestiunii țigănești” în Ungaria interbelică (II)

În perioada interbelică, în mod prioritar, problema așezărilor țigănești a fost abordată de autoritățile ungare prin anumite reglementări aferente gestionării sănătății publice. Măsurile inițiale de stabilizare dirijată pentru așa numiții „țigani vagabonzi” au rezultat indirect cu crearea noilor așezări țigănești. Interesele conflictuale între instituțiile guvernamentale și autoritățile publice locale, au devenit la un moment dat evidente, întrucât ambele părți interesate așteptau alocarea fondurilor adiționale necesare pentru soluționarea „chestiunii țigănești” – din partea celeilalte. Implementarea decretelor emise de autoritățile centrale a fost adesea obstructivă și s-a confruntat cu critici din partea oficialilor, medicilor și jandarmeriei responsabile de punerea lor în aplicare la nivel local. În perioada analizată, contextul abordat al „chestiunii țigănești” treptat s-a transformat: pe parcursul anilor 20 ai sec. XX, acesta eminent se concentra pe reglementarea modului de trai al „țiganilor vagabonzi”; mai târziu, în special după 1930, concomitent cu cele vechi, au apărut noi provocări aferente așezărilor țigănești, care creșteau atât sub aspect numeric, cât și dimensional. Autorul utilizează în acest studiu surse primare inexplorate: rezoluțiile aprobate de autoritățile ungare și publicațiile periodice interbelice ungare: *Csendőrségi Lapok* (Revistele Jandarmeriei), *Magyar Közigazgatás* (Administrația Publică Maghiară) și *Népegészségügy* (Sănătate Publică).

Cuvinte-cheie: așezările țigănești, „țigani vagabonzi”, sănătate publică, interese conflictuale, perioada interbelică în Ungaria, „chestiunea țigănească”.

Резюме

«Цыганский вопрос» в Венгрии в межвоенный период (II)

В межвоенный период венгерские власти решали проблему цыганских поселений в основном с помощью принятых постановлений, касающихся общественного здравоохранения. Изначально одобренные меры по расселению так называемых «бродячих цыган» косвенно привели к созданию новых цыганских поселений. Противоречивые интересы государственных и местных властей стали более очевидными, поскольку эти две части институциональной системы с пристрастием ожидали выделения сопутствующих необходимых средств для решения «цыганского вопроса» – каждая от другой стороны. Выполнение указов, издаваемых центральными властями, часто сталкивалось с препятствиями и критикой со стороны должностных лиц, врачей и жандармерии, ответственных за их реализацию на местном уровне. В течение межвоенного периода содержание «цыганского вопроса» постепенно изменилось: на про-

тяжении 1920-х гг. оно в основном означало урегулирование образа жизни «бродячих цыган», тогда как позже, после 1930 г., одновременно со старыми возникли новые вызовы, связанные с цыганскими поселениями, которые выросли в количественном отношении, занимая все большую территорию. Автор использует малоисследованные первоисточники: резолюции, одобренные венгерскими властями, и венгерские межвоенные периодические издания: *Csendőrségi Lapok* (Журналы жандармерии), *Magyar Közigazgatás* (Венгерское государственное управление) и *Népegészségügy* (Общественное здравоохранение).

Ключевые слова: цыганские поселения, «бродячие цыгане», общественное здравоохранение, конфликт интересов, межвоенный период в Венгрии, «цыганский вопрос».

Summary

“The Gypsy issue” in Hungary during the interwar years (II)

During the interwar years in Hungary, the authorities approached the issue of Gypsy settlements mainly through regulations concerning public health. Measures to try to settle the so-called “wandering Gypsies” resulted indirectly in the creation of new Gypsy settlements. The conflicting interests of government ministries and the local authorities became all the more apparent, as they both expected the provision of the accompanying necessary funds to resolve the “Gypsy issue” from the other party. The implementation of the decrees issued by the central authorities was often obstructed and faced criticism from officials, doctors, and gendarmerie responsible for their implementation at local level. During the period in question, the content of the “Gypsy issue” gradually changed: during the 1920s it mostly meant the settlement of “wandering Gypsies”; while later, in the 1930s, along with the old ones new challenges arose related to the Gypsy settlements, which increased both in size and number. The author uses little-researched primary sources: resolutions approved by the Hungarian authorities and Hungarian interwar periodicals such as: the *Csendőrségi Lapok* (Gendarmerie Journals), *Magyar Közigazgatás* (Hungarian Public Administration) and *Népegészségügy* (Public Health).

Key words: Gypsy settlements, “wandering Gypsies”, public health, conflicting interests, interwar years in Hungary, “Gypsy issues”.

The minister for trade did take measures to restrict the wandering tradesmanship of Gypsies with Min. of Trade decree no. 141.113/1931 on “*the restriction of Gypsies wandering tradesmanship and peddler*”¹. The ministry tried to make peddlery im-

possible for Gypsies without residence, and handled those Gypsies who had settled differently and with greater leniency. According to the ordinance, settled Gypsies could only work at their trade in the royal county in which they declared residence. They were only allowed to peddle alone, and could not take with them family members, apprentices or a cart². The decree was expressly welcomed by the minister of the interior, thinking that this would act to finally compel to settle those Gypsies who claimed wandering was necessary for their livelihood. The ministry of the interior decree no. 192.304/1931 instructed the authorities to consistently execute the minister of trade's directive and stated that the wandering trade licence of a "wandering Gypsy" was to be confiscated immediately, so as to prevent them from wandering and using the permit as an excuse³. In the columns of the *Csendőrségi Lapok* a retired non-commissioned officer wrote his musings on the topic regulating wandering trades and concluded that they were expressly positive and in his opinions the "wandering Gypsy" issue was closed, "In these past years one can hear less and less about wandering Gypsies, they have somehow disappeared. Maybe this great destruction (WWI) broke them in some unexplainable way, but maybe the continuous and unrelenting monitoring is to thank for their being forced to civilize and their acts of terror to disappear and become a distant memory. I know that younger comrades of mine still meet with them, but these are not the wandering Gypsies of the past. Especially not now since the honorable Minister of the Interior recently greatly restricted their so-called tradesmanship and attributed to this their group wandering" (Szobonkay 1931: 526). The directive was executed with differing enthusiasm from royal county to royal county, in places where things were stricter the Gypsies moved to the more lenient neighbouring county, or adapted to the new prescriptions and continued their trade (Bódi 1994: 111; Máté 2013: 161).

In contrast to what had been written above, an author in the *Magyar Közigazgatás* expressed his worry concerning the decree. He felt that forbidding the use of a cart or having the family accompanying a peddling Gypsy tradesman was unrealistic. These restrictions did not take into account the particularities of a wandering Gypsy tradesman's lifestyle, "The pot mender, the drill maker, the horseshoe nail maker have to take their tools, and materials with them, not to mention their family, the wife who cooks <...> The Gypsy issue is a difficult one,

but if the solution is facilitated in such a way as to rush the Gypsies, to make their livelihoods more difficult, then we shall make them wild, crude and drive them to desperation it is pointless. Only by taking their lifestyle conditions into account and understanding their particularities can we carefully begin the great task of reform, which will lead to permanent settlement" (Lucidus 1931: 4). He illustrated the problem with an example said to be real. A wandering Gypsy tradesman was hired to make drills for a state railway engineering department, and in accordance with the regulations he arrived by train and was able to prove this. Nonetheless, a few days later, his family arrived by wagon (Lucidus 1931: 4). The deputy lord lieutenant of the royal county of Veszprém reported that execution of the decree was running into difficulties, as the wandering Gypsy tradesmen were not complying with the prescriptions. He therefore instructed the local authorities to immediately inform the district high sheriff and the competent local gendarmerie command post of the arrival of wandering peddler Gypsies (Anon 1936a: 5). A gendarme first lieutenant believed the ordinance forbidding the wandering tradesman from bringing his family to be warranted. He explained that in his experience, while the tradesman was duly employed and plying his trade in the given town, his wife would beg, tell fortunes, sometimes steal or scout out locations for future burglary (Bakonyi 1935: 690).

Not only were specific points of the decree held to be mistaken, but at times the local authorities misunderstood them, and these issues came to light in the questions and answers column of the *Csendőrségi Lapok* paper too. According to the resolution the wandering tradesman permits were only valid in the royal county in which the Gypsy resided. However, several government offices issued trade licences for royal counties, in which the Gypsy wandering tradesman wanted to work (Anon 1932: 148). In this same paper, a non-commissioned gendarme officer called attention to another fault with the wandering trade licences, which was the false or forged information to be found in them. Several investigations revealed that a portion of the Gypsies had fake wandering tradesman licences, some with a photograph of the card caring individual but with the personal data of a Gypsy who had died or had left the country (Kürti 1932: 741-744). In summary, it took a very dim view of the new directive as they felt that it more enabled the "wandering Gypsies" than restricted them, "We often

hear that the wandering Gypsy type is disappearing. That this is in no relation to the truth is clearly proven by the above. The Gypsy wanders and as before while wandering he commits acts against personal and property integrity as before. The difference from the past is only that during the days he wanders under the guise of various trade licences and thus has a legal colouring, which as a condition makes their control but especially any strong action against them extremely difficult" (Kürti 1932: 741-744). The above mentioned were far from new complaints, according to some reports the forgery of personal identification was pretty much a traditional activity among the "*wandering Gypsies*". A retired gendarme captain wrote that the baptismal certificates and birth certificates of the Gypsy children were already forged as the parents deliberately baptise and register their children under different names in different villages, so as to have eight to ten different sets of identification (Gergely 1927: 127). A gendarme major wrote of the difficulty in identifying Gypsies and the forms of identification, "In my opinion, until every Gypsy has an official identification with a photograph and fingerprint of which the issuing authorities have a second copy, it will be impossible to completely solve the Gypsy issue" (Paksi-Kiss 1931: 749). In the royal county of Vas, the practice was different than the otherwise criticised common one, and Gypsies had a photographic identity card made in four copies, one of which was given to the Gypsy, and then one copy to the respective gendarmerie post, one to local government, and one to the high sheriff (Schermann 2000: 31).

With the advent of the 1930s, several public health decisions were taken to try to settle Gypsies, and these had an impact on both the nomads and those in Gypsy settlements. Typhus had again appeared in 1929 in Hungary. Though at first only in dispersed cases, the minister of public health and employment immediately composed the Ministry of Public Health and Employment circular decree number 39.136/1929 and labeled the "*wandering*" Gypsies responsible for the spread of the disease. "<...> the problem was probably again dragged into the country by lousy wandering Gypsies as it is proven beyond a doubt that typhus is spread by unclean people – here especially among Gypsies – among body lice spreading from person to person"⁴. There was a list of all the previous measures decreed concerning this issue, and then the authorities were instructed to regularly check on

"*wandering Gypsies*" and Gypsy settlements. Upon finding sick with typhus the local authorities were to immediately be instructed⁵.

The great economic downturn was no help to the preventative measures taken in an attempt to stop the spread of typhus. The number of homeless grew with the Great Depression and among their number public health examinations regularly found body lice. In 1932, the minister of public health and employment issued circular decree no. 38.890/1932, which began by ordering the increased examination of "*wandering Gypsies*" and Gypsy settlements citing the reason as their being places and groups "especially dangerous from the point of view of spreading the problem"⁶. In the following years, typhus struck, though the locations remained dispersed. In his circular decree 250.400/1934, the minister of the interior called attention to the importance of execution of earlier prescribed measures. He pointed out that disinfection measures, taken as prevention and precaution, were much less expensive for the respective authorities than if the given settlement became a centre of typhus⁷. According to the head of the epidemiology department of the National Public Health Institute, the data showed that the circular decrees of the ministry proved to be effective. In 1933 and 1934, the number of those with typhus moved between fifty and hundred. Almost without exception those infected were Gypsies, where the illness was often only a mild condition. In these cases, the infection could only be detected with a blood serum test (Anon 1935: 128-129).

There was a study published in Népegészségügy that revealed this result. Samples were taken from about one thousand "*wandering Gypsies*" from five districts and the results showed that about forty percent had had the typhus infection without showing any symptoms (Gärtner 1932: 269-275). During this period, the relatively few occasions of typhus nationwide remained limited to a few settlements, in relation to which the competent royal county chief medical officer commented:

"I believe the present relatively high number of cases is caused by the following reasons: the general economic strife and the unemployment that is a consequence of it, the constant wandering of unemployed vagrants, who regularly find lodging for a couple of filler among Gypsies. The bad economic conditions among the Gypsies result in increasing lice infections, begging and vagrancy. The exhaustion of town and royal county funds from which it

is difficult to draw on for delousing and other preventative measures. Despite the parameters of our legal authority and being located in the most dangerous place next to the border, and having 7000 Gypsies living in the area of our legal authority, the commonly known preventative measures and the removal of the sick from their environment to epidemic quarantine, the complete closure of Gypsy settlements and the weekly examination of all the Gypsy settlements increased in places of epidemic and the methodical and repeated delousing with a steam disinfection machine has successfully blocked the further spread of the illness and localised it to one or two smaller areas. During the present serious economic conditions, this work is hard and exhaustive" (Spiry 1934: 315).

In light of all these factors the chief medical officer proposed that the residents of Gypsy settlements receive regular serological tests that would be an early indicator of new typhus infections. He also pointed out that the state should provide funds or at least periodic aid to towns and royal counties in their efforts against typhus. The example he gave was that of funds used when epidemics appeared in Gypsy settlements under his authority and had to be placed under quarantine, which required the feeding and disinfection of the Gypsies consuming all of the royal counties taxes collected from dog licences (Spiry 1934: 316). The chief sheriff from the Gödöllő district reported that the typhus epidemic that broke out in the Gypsy settlement set back the given towns' budget for years. When a Gypsy residence settlement became infected with typhus, it was immediately surrounded with barbed wire and gendarmes were deployed to ensure the Gypsies could not leave the quarantine area. Those ill were taken to a quarantine hospital and the residents of the Gypsy settlement were provided with food for three weeks. The typhus epidemic was kept in check but the measures were a large administrative burden on the authorities, in addition to consuming three years' worth of famine relief funds (Vitéz Endre 1934: 3).

The "*wandering Gypsy*" issue remained on the agenda throughout the 1930's as the measures attempted to settle then did not achieve the hoped for results, and thus those responsible for their execution were often openly critical of them. Ministry of the Interior decree number 15.000/1916 was still in effect, though several paragraphs received harsh criticism in the columns of the *Csendőrségi Lapok*. A gendarme lieutenant called the passages that pre-

scribed the issuing of "Gypsy identification" unrealistic. One reason being the use of false names, which made it impossible to identify a given Gypsy and then there was the regular failure of some offices to issue papers. Furthermore, the paragraphs in question did not make the photographic identification on "Gypsy identification" mandatory, though this would have proved to be significant help in the identification of Gypsies (Bakonyi 1935: 688-691). In addition to this, the decree allowed the competent police authority to permit 'wandering Gypsies' to own plough pulling livestock, which turned out to bring with it all sorts of difficulties. "Without a doubt many Gypsies enjoy the good will of the authorities and abuse the horse ownership permit and wander and thus have the opportunity to steal, committing theft and other crimes. If nothing else, stealing fodder for their horse" (Bakonyi 1935: 689). Another gendarme was inspired by this colleague to write and he wrote his observations concerning the "*Gypsy issue*" and obsolete regulations found in the old decree. He began by pointing out problems with definitions.

"From the perspective of public administration and public security, the name Gypsy is a very general definition. Therefore, in the area under the office's jurisdiction, in establishing numerical data, I included all settled and possibly wandering Gypsies, those with wandering tradesman permits and those musical Gypsies too, who do not have a permanent restaurant or coffeehouse wages but who beg or do other, for ex. field work in addition to playing music, those living in tents – in hovels – and have other Gypsy qualities – customs – under the definition. I felt this definition was important because most of the minister's regulations concerned issues related to wandering Gypsies. In reality, there are no wandering Gypsies, because all Gypsies have a place of birth and registered location, nonetheless every Gypsy becomes a wandering Gypsy if he leaves his place of residence and spends his life loitering and begging and thus provides for himself and his large family" (Balogh 1937a: 181).

Only after this, did he begin to prove that the "*Gypsy issue*" still existed, and that it was a significant burden on the state. He suggested the complex regulation of the question and dealt explicitly with the cardinal tasks. He held the birth registry to be of fundamental importance as well as records of families. In the so-called "*Gypsy registry card*" there would have been thirty three lines of data, in addition to the personal data, physical attributes, and

a record of illnesses as well as other information. Furthermore, it would have a current photograph and fingerprints on the identity card (Balogh 1937a: 183; Balogh 1937b: 213). A second step would have been to settle the Gypsies throughout towns to help their assimilation, “In order that the larger Gypsy settlements cease the Gypsy habits decrease and so the Gypsies accommodate to the base population and change faster” (Balogh 1937b: 213). He noted that it would be warranted to primarily resettle them to towns with a notary as it would make their registry easier. A Gypsy family would get 150–200 quadrants [540–720 sq. m.] of land where they would have to erect a “*permanent type hut or hovel*” with the financial help of the town, in addition to the cultivation of a garden. Gypsy settlements created in such a fashion would be surrounded by a fence. The third step would be to mandate towns to ensure public works, daily labour, or if need arose trade work for the proportionally resettled Gypsies. Firewood would be provided for the Gypsy settlement in exchange for work given again by the town. Begging would have been banned, and the issuing of wandering tradesman licenses would have become much more difficult and the restrictions tied to it much stricter. He would have placed “*more trustworthy and more intelligent*” Gypsies at the head of Gypsy settlements, as a *vajda*, who would report to the authorities if he noticed any threats to public order or public health (Balogh 1937b: 213-214).

The criticism of the Ministry of the Interior circular decree number 257.000/1928 likewise appeared in the columns of an armed authorities paper, when a gendarme captain shared his experiences and suggestions. In his opinion, one of the difficulties was due to the decree’s annually prescribed police “*Gypsy raids*” not being held at the same time, as this allowed for the “*wandering Gypsies*” to easily escape these in the neighbouring royal county. The captain saw the only solution to this as conducting the annual supervisory act at the same time nationwide and according to a specific given procedure, which would have regulated the local “*Gypsy raids*” down to the smallest detail (Mátéffy 1933: 345-346). In some royal counties, circular decree 257.000/1928 was extended from not only pertaining to wandering Gypsies but to the settled Gypsy population as well. The deputy lord lieutenant of the royal county of Veszprém stated that the settled Gypsies were just as much a problem for the authorities as the “*wandering Gypsies*” and thus, he felt it warranted to extend the ordi-

nances of the decree to include them, “The Gypsies settled in one area regularly live a wandering life, which they inherited, are accustomed to or do so in the interests of accomplishing criminal activity, which seems to have become an instinct and, which is made easy through the use of draft animals. Gypsies – with few exceptions – are in respect to their acts, lifestyle, outside of the law, criminal, public dangers, and can only be stopped and forced into a proper lifestyle through strict, consistent and constant measures” (Anon 1936b: 5). Shortly afterward the deputy lord lieutenant of the royal county of Vas adopted the decree of the deputy lord lieutenant of Veszprém county almost verbatim and extended it to all the residents of Gypsy settlements. The reason for the action was again the conclusion that the residents of the Gypsy settlement were not much different than the “*wandering Gypsies*” from the perspective of public order (Anon 1938: 2-3).

In the following year, the deputy lord lieutenant of Vas County issued another circular decree, influenced by the deputy lord lieutenant of Veszprém, and it again concentrated on the settled Gypsies. The former had informed him that the time for the pilgrimage and feast in Csátka, to which Gypsies from throughout the country were arriving, was approaching and this posed problems of “irregular marriages”, public order and public health. Thus, the deputy lord lieutenant of Vas County composed the following directives, “I call upon you to prevent this gathering without fail and, during this time, under no circumstances to allow the Gypsies to leave their places of residence. It is in relation to this that I call Your attention to the Min. of Int. circular decree no. 257.000/1928, point 6, which regulates that the police authorities ensure that wandering Gypsies and other wandering groups not even approach close to the markets” (Landauer 2016: 481).

The high sheriff of the Gödöllő district wrote in the columns of the Magyar Közigazgatás about the ordinances related to “*wandering Gypsies*” and concluded that they are in need of amendment in several areas. Firstly, he noted that the solution to the “*Gypsy issue*” cannot be simply relegated to the local authorities, and that the state has a key role to play in the execution of Min. of Int. decree no. 15.000/1916, and it cannot be expected from the local authorities. The decree prescribes the settlement of the “*wandering Gypsies*” in addition to the given settlement ensuring work for them, with enough earnings to cover their needs. The high level of unemployment though makes this an impossibility

and the given towns and cities are unable to support the settled Gypsies (Vitéz Endre 1934: 4). He judged the situation that has evolved to be unsustainable and wrote the following lines, “Until the Gypsy issue remains one in which district or royal county expels the wandering Gypsies onto the territory of another district or royal county, the above quoted and nobly intentioned 1916 Min. of Int. decree will for the cited reasons remain unexecutable in practice, and the solution to the issue is hardly to be expected” (Vitéz Endre 1934: 5). His suggestion, in light of what he had written, was to place “wandering Gypsies” in concentration camps, force them to work and sterilise them. Children would be taken from their parents and would be placed in hostels or with non-Gypsy farming families. He felt that this would be the most efficient solution, as the maintenance of camps would need a far smaller administration than if every town separately tried to deal with the settlement of the “wandering Gypsies”. In concentration camps, their communal food supply would be more economical and the public health costs would be less (Vitéz Endre 1934: 4).

A few chief medical officers thought along the lines of the Gödöllő district high sheriff that the “Gypsy issue” was one that needed to be seen as a nationwide effort. He pointed out an old but less discussed phenomenon. He explained that the dramatic growth in the population of the Gypsy settlements made it necessary for some Gypsies to move into new Gypsy settlements on the peripheries of other towns (Heiczinger 1939: 900-903; Olay 1939: 335-339; Demtsa 1939: 897-900). One of the chief medical officers gave the example of the district of Salgótarján, providing the population growth in the past ten years as well as other prime indicators (Table 2). In 1937, of the forty-five thousand inhabitants of the district almost one thousand two hundred and fifty were classified as Gypsy, 2.75%

of the population. The district was composed of twenty seven townships of which fourteen had Gypsy settlements, in which the number of Gypsy residents was between ten and two hundred (Olay 1939: 335).

According to the chief medical officer the average number of live births was almost seventy percent more, while their average rate of mortality was forty percent more than of the average district populations. His observation was that this led to the evolution of new Gypsy settlements of which he wrote:

“The dramatically growing number of Gypsy settlement residents – depending on local conditions – means that with time they have to send off their excess to hereto untouched towns. The wandering of this Gypsy excess creates newer and newer settlements and thus assists the still localised Gypsy problem become a general one. The trickle of Gypsies into a town happens almost completely unnoticed and as to when a Gypsy settlement was born is very hard to tell. Using the excuse of temporary jobs, cob making, basket weaving, outhouse cleaning a 6–8 member family settles at the end of a village, in a barren area unused by anyone, erecting a makeshift, dug in or cob walled shack. In a few years their number grow so that they see the territory as their own property, and build permanent type shacks and the new Gypsy settlement begins its own life. This territorial conquest by the Gypsies in the past few years continues unabated. As I mentioned they have old settlements in 14 of the district’s towns but in the last 10 years they have trickled into three new towns. <...> If wider surveys reveal a degree of Gypsy overpopulation in the Salgótarján district the Gypsy question shall become a problem of general interest that needs to be addressed as soon as possible. More intensive medical services will cause an already increasingly

Table 2. The average of main population indicators in the Salgótarján district between the years 1928–1937 (Olay 1939: 335)

	Per 1000 individuals				Among 100 deaths		
	Live births	Deaths	Natural re-production	Tuberculosis deaths (tbc.)	Under one year	1-7 years	Above 7 years
District population	26.3	13.4	12.9	1.12	32.2	9.8	58.0
Gypsies	44.6	18.6	26.0	1.70	35.6	25.8	38.6
Difference in favour of the Gypsies	18.3	–	13.1	–	–	–	19.4
Difference against the Gypsies	–	5.2	–	0.58	3.4	16.0	–

vital Gypsy population to disproportionately grow leading to very serious national economic and public health difficulties” (Olay 1939: 338-339).

Another survey counted the number of the royal county of Pest-Pilis-Solt-Kiskun and showed similar results about the territorial distribution. In this royal county, over ten thousand Gypsies were recorded. There were Gypsy slums in 60 percent of the towns and with the exception of one in all cities. The size of the Gypsy settlements stretches from a few individuals to eight hundred (Demtsa 1939: 897).

The reemergence of typhus year after year meant the Ministry of the Interior could not avoid the more precise regulations of the health conditions of “*wandering Gypsies*” and Gypsy settlements. However, the comprehensive handling of the “Gypsy issue” still remained. The columns of the *Csendőrségi Lapok* published several writings and even a three part series of articles from authors active in the gendarmerie; these argued and brought evidence from investigative work to illustrate the lack of solutions and the hopelessness of the problem (Anon 1939a; 1939b; 1939c; Kürti 1938: 716-720).

The newly issued public health resolution targeted not only the Gypsy populace, but “vagrants”, poor houses, and crowded dwellings. In the early days of 1939, the ministry issued decree number 247.700/19238 on “protection against lice”, which firstly prescribed the mandatory delousing of those suffering from typhus, or of those suspected of the infection or among those who have or are suspected, or having body lice⁸. The homes, means of transport, outer and underwear were to be deloused according to the order. The examination of these groups was the responsibility of the medical officer, who was required to report body lice or the suspicion of it to the public health authorities where the delousing was then ordered. Those individuals unwilling to cooperate with the delousing were to be reported and the armed authorities to force them to cooperate. The delousing of individuals was to happen according to the procedure as following,

“In the delousing of an individual care must be given to best possible protection of modesty of the individual while undressing, bathing or washing and dressing. When groups are deloused, the different sexes are to be deloused separately. In the delousing of individuals the hair, beard, moustache and all body hair is to be shorn short, or shaved. If the lice infection is only mild, with the exception

of the beard, moustache and hair on men, the cutting and shaving of body hair and women’s hair can be exempted. The shorn individuals are to be thoroughly soaped and then bathed, their bodies to be covered with soap, or one part soap four parts water and two parts petroleum based liquid and then thoroughly washed with warm water from head to foot. Those parts of the body not shorn of hair and women’s hair are to be thoroughly rubbed with petroleum, or Peruvian balsam, or with equal parts a mixture of petroleum, oil and vinegar and then wrapped with a clothing soaked in this same liquid for six hours. Those areas with hair are then to be washed with warm soapy water, the hair combed out with a fine comb soaked in warm vinegar. With Individuals thus deloused – especially in cases of severe lice infection – it is suggested that the body areas most prone to lice (scalp, back of neck, armpits, upper arm, thighs and groin region) be covered with 10% sulfur ointment. After the procedure in the first paragraph, deloused individuals can only dress in deloused clothing”⁹.

The disinfection of outer and under wear were likewise precisely prescribed, as was the delousing of beddings, homes and wagons. The ministry decree went as far as to make suggestions for the clothing of those conducting the disinfection, and even prescribed that they in all cases shave their moustaches and beards, and if need they themselves be disinfected at the end of the delousing procedures¹⁰. The leadership of the royal county of Pest-Pilis-Solt-Kiskun was not satisfied with the promulgation of the public health decree, they held that the “*Gypsy issue*” was one that needed a nationwide policy, and they sent a telegraph to the ministry of the interior expressing this. The deputy lord lieutenant expressed in his letter that until the Ministry of the Interior issues nationwide measures he is forced to deal with the question in his area of jurisdiction. As a first step, he planned the census of all the “*wandering Gypsies*” in his royal county, in addition to taking steps to make vagrancy impossible. His plan to do so was by revoking the horse ownership licences of the “*wandering Gypsies*”, in addition to issuing identification cards with photographs to them. They would only be allowed to leave their place of residence if a medical examination were to find them healthy and the local authorities permitted it. The officials were to record the reason for travel and the destination on the photographic ID. If a “*wandering Gypsy*” were stopped and did not have the necessary photographic ID or

permit he was to receive punishment and be escorted back to his residence by the authorities responsible for public security. Begging was banned, as was non-Gypsies giving alms to Gypsies. Gypsies were forbidden to eat animal carcasses, and the sites for animal carcass disposal were to be better supervised. The non-Gypsy population was forbidden from selling the carcasses of animals that had died from disease to Gypsies. “*Wandering Gypsies*” could only take on work if they had a valid photographic ID permitting them to do so, in addition to having to have a medical examination every two weeks (Demtsa 1939: 899-890). Nonetheless, the conclusion was that despite these measures the question could not be effectively settled. The opinion was that a final solution would be the proposal by the high sheriff of the Gödöllő district, that of placing the “*wandering Gypsies*” in concentration camps, “These written plans can only achieve an imperfect solution. Another concept would perhaps bring a more radical and final solution. In 1934, Sir Dr. László Endre, deputy lord lieutenant, wrote an interesting article. <...> I believe we agree with László Endre’s thoughts. I would add to this that in today’s world, in the golden age of public health, a work camp and concentration camp are better suited environments to achieve the goals than they were in the past” (Demtsa 1939: 890).

Conclusion

The majority of the decrees issued during the interwar years in Hungary that pertained to Gypsy settlements aimed at restricting and preventing the spread of typhus. Their regular promulgation happened when typhus struck again and again in impoverished areas. These ordinances were not equally and consistently executed and in some cases were completely ignored. The settlement of “*wandering Gypsies*” and their limitation to a permanent place of residence remained a goal throughout the period, and likewise the resolutions introducing measures to this aim were executed to varying degrees by the competent authorities, with some places exercising greater rigor and others greater leniency than prescribed. In both of these cases, the difference in interest between the ministries and the local authorities appeared and an attempt to relegate the responsibility to the other. The public health directives regularly gave the burden of financing the prescribed measures to the towns in question, which were either unable to finance or to an only limited degree. The expenses related to the settlement of the “*wandering Gypsies*” was likewise del-

egated by the ministry to the affected towns, where again they were either unable or unwilling to allocate the necessary funds. It became the towns’ interest to prevent the settlement of Gypsies in their territory. All the while they expected the solution to the “*Gypsy issue*” and the funds necessary for any local action from the central authorities. This difference in interests became apparent on many occasions, such as when officials, doctors, gendarmerie, expressed criticism of the ministries’ resolutions freely and openly in the local papers of civil administrative bodies. The settlement of “*wandering Gypsies*” meant in effect the creation of Gypsy settlements, which were unaffected by any regulations except for those relating to public health. The central governing bodies had no concept or directives concerning the future of the newly evolving and already existing Gypsy settlements. Thus, the affected towns had to rely on their own initiatives and would forcefully resettle these groups if they judged their placement to be in some way problematic. In some places, there were plans and attempts to eliminate the Gypsy settlements, the reasons for which covered a wide spectrum, including the forced assimilation and public health and public security worries. In this period, the examined content of the “*Gypsy issue*” changed, while in the 1920s it meant mostly the regulating of the “*wandering Gypsies*”, in the 1930s it meant rather the old and new challenges posed by the growing number and size of Gypsy settlements.

Notes

¹ A m. kir. kereskedelemügyi miniszter 1931. évi 141.113. számú rendelete a letelepült cigányok vándoripari és házalási tevékenységének korlátozásáról. In: Magyarországi Rendeletek Tára 1931. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1932, p. 515-516.

² Ibid. 515-516.

³ A m. kir. belügyminiszter 1931. évi 192.304. számú körrendelete, a cigányok vándoripari és házalási engedélyéről. In: Magyarországi Rendeletek Tára 1931. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1932, p. 1222.

⁴ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszter 39.136/1929. N. M. M. számú körrendelete a kiütéses typhus ellen való védekezés tárgyában. In: Népegészségügy, 1929. Vol. 10, no. 13, p. 728-729.

⁵ Ibid. 729.

⁶ A m. kir. népjóléti és munkaügyi miniszter 37.890/1932. N. M. M. számú körrendelete a haj-

léktalan szegényeknek tetveség szempontjából való fokozottabb ellenőrzése tárgyában. In: Népegészségügy, 1932. Vol. 13, no. 7, p. 217-218.

⁷A magyar királyi belügyminiszter 250.400/1934. B. M. számú körrendelete a kiütéses tífusz tárgyában. In: Népegészségügy, 1934. Vol. 15, no. 4, p. 125.

⁸A m. kir. belügyminiszter 1939. évi 247.700/1938. számú rendelete, a tetveség elleni védekezésről. In: Magyarországi Rendeletkötet Tára 1939. Budapest: Magyar Királyi Belügyminisztérium, 1940, p. 79-84.

⁹Ibid. 80-81.

¹⁰Ibid. 81-83.

References

- Anon 1932. Csendőr lekszikon. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 22, no. 5, p. 147-150.
- Anon 1935. A kiütéses typhus Magyarországon 1934-ben. In: Népegészségügy. Vol. 16, no. 3, p. 128-129.
- Anon 1936a. A kóborcigányok hatékonyabb megrendszabályozása. In: Magyar Közigazgatás. Vol. 54, no. 8, p. 5.
- Anon 1936b. A vándoripart és házalást folytató cigányok fokozottabb ellenőrzése. In: Magyar Közigazgatás. Vol. 54, no. 8, p. 5.
- Anon 1938. A kóborcigányok hatékonyabb megrendszabályozása. In: Magyar Közigazgatás. Vol. 56, no. 5, p. 2-3.
- Anon 1939a. A cigányokról. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 29, no. 14, p. 481-484.
- Anon 1939b. A cigányokról II. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 29, no. 5, p. 514-518.
- Anon 1939c. A cigányokról III. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 29, no. 16, p. 557-561.
- Bakonyi I. 1935. A cigánykérdés. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 25, no. 22, p. 688-690.
- Balogh B. 1937a. A cigánykérdésről. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 27, no. 6, p. 181-183.
- Balogh B. 1937b. A cigánykérdésről. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 27, no. 7, p. 213-215.
- Bódi Zs. 1994. Fémműves cigányok Magyarországon. In: Bódi Zs. (ed.) Cigány néprajzi tanulmányok 2. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, p. 107-115.
- Demtsa P. 1939. A vándorcigányügy közigazgatási rendezése. In: Népegészségügy. Vol. 20, no. 18, p. 897-900.
- Gärtner I. 1932. Serologiai vizsgálatok vándorcigányokon. In: Népegészségügy. Vol. 13, no. 8, p. 269-279.
- Gergely E. 1927. Cigányok praktikái. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 17, no. 6, p. 125-128.
- Heiczinger J. 1939. Adatok a falu cigánykérdéséhez. In: Népegészségügy. Vol. 20, no. 18, p. 900-903.
- Kürti G. 1932. Cigányok személyazonosságának megállapítása. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 22, no. 23, p. 741-744.
- Kürti G. 1938. Cigányok. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 28, no. 21, p. 716-720.
- Landauer A. (ed.) 2016. A Kárpát-medencei cigányság és a keresztyén egyházak kapcsolatának forrásai (1567–1953). Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, p. 481-598.
- Lucidus [pen name]. 1931. A cigányok vándoriparának gyakorlása. In: Magyar Közigazgatás. Vol. 49, no. 40, p. 4.
- Mátéffy I. 1933. Cigányrazzia. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 23, no. 11, p. 345-346.
- Máté M. 2013. Házalókereskedő cigányok: colárik a Dél Dunántúlon. In: Szuhay P. (ed.) Cigány néprajzi tanulmányok 16. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, p. 157-177.
- Olay A. 1939. Cigányprobléma a salgótarjáni járásban. In: Népegészségügy. Vol. 20, no. 7, p. 335-339.
- Paksi-Kiss T. 1931. Néhány szó a cigánykérdésről. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 21, no. 27, p. 749-751.
- Schermann V. 2000. Egy Vas megyei település cigányságának sorsa 1900-tól 1945-ig. In: Bódi Zs. (ed.) Cigány néprajzi tanulmányok 8. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság, p. 30-37.
- Spiry E. 1934. A kiütéses typhus. In: Népegészségügy. Vol. 15, no. 8, p. 312-316.
- Szobonky J. 1931. Kóborcigányok. In: Csendőrségi Lapok. Vol. 21, no. 19, p. 526-527.
- Vitéz Endre L. 1934. A kóborcigány-kérdés rendezése. In: Magyar Közigazgatás. Vol. 52, no. 16, p. 3.
- 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 Hajnaczký** (Budapest, Hungary). Ethnic and Minority Policy Expert, Károli Gáspár University of the Reformed Church in Hungary.
- E-mail:** hajnaczkyt@gmail.com
- ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-5024-3789>

Svetlana PROCOP

PAVEL ANDREICENCO – LIDERUL MIȘCĂRII SOCIAL-CULTURALE A ROMILOR LA SFÂRȘITUL ANILOR '90 – ÎNCEPUTUL ANILOR 2000: FAPTE ȘI DOVEZI NOI*

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.07>

Rezumat

Pavel Andreicenco – liderul mișcării social-culturale a romilor la sfârșitul anilor '90 – începutul anilor 2000: fapte și dovezi noi

În articolul prezentat, s-a încercat completarea informațiilor despre o persoană cunoscută, dansator, coregraf, scriitor și lider al mișcării sociale a romilor, Pavel Andreicenco. Fapte și mărturii noi găsite pe paginile presei mărturisesc versatilitatea talentului acestui remarcabil reprezentant al poporului rom. Cu mulți ani în urmă, am scris despre Pavel Andreicenco ca autor al cărții „Deșapte tetraide în celulă”, care povestea despre soarta grea a romilor, care a trăit umilirea timp de multe secole, iar în secolul XX a cunoscut un adevărat genocid. Pavel Andreicenco a intrat în istoria romilor care trăiesc în Republica Moldova și prin faptul că a fost unul dintre primii care a apelat la autoritățile locale pentru ajutor în crearea unui teatru și deschiderea școlilor pentru romi, a unui club de interes pentru copii și tineret. Pavel Andreicenco a fost unul dintre primii care a vorbit într-un interviu despre execuția în masă a romilor la Chișinău (la Poșta Veche). El a vrut să ridice acolo un monument copiilor și adulților romi, victime ale celui de-al Doilea Război Mondial. Credem că experiența în activitatea socială a „țiganului cosmic Pașa”, așa cum l-a numit cândva Emil Loteanu, poate servi drept exemplu pentru discipolii săi, tineri activiști și lideri ai mișcării sociale rome, care au preluat nobile misiuni de a realiza visele și aspirațiile lui Pavel Andreicenco.

Cuvinte cheie: lider, Pavel Andreicenco, mișcare socio-culturală, romii din Republica Moldova, monumentul de comemorare a romilor.

Резюме

Павел Андрейченко – лидер социокультурного движения ромов конца 90-х – начала 2000-х гг.: новые факты и свидетельства

В представленной статье сделана попытка восполнить информацию об известном в республике человеке, танцоре, хореографе, литераторе и лидере ромского общественного движения – Павле Андрейченко. Новые факты и свидетельства, обнаруженные на страницах республиканской прессы, свидетельствуют о многогранности таланта этого яркого представителя ромского народа. Много лет назад мы писали о П. Андрейченко как об авторе одной книги – «Десять тетрадей в клеточку», которая рассказывала о нелегкой судьбе всего цыганского народа, испытывавшего на протяжении многих веков унижения и лишения, а в XX в. – и настоящий геноцид. Павел Андрейченко вошел в историю ромского народа, проживающего в Республике Молдова, еще и в связи с тем, что одним из первых обратился к местной власти с призывом о помощи в создании цыганского театра, открытии цыганских школ, клуба по интересам для детей и

юношества. Также одним из первых он рассказал в своем интервью о массовом расстреле цыган в Кишиневе (в районе Старой Почты). Именно здесь он хотел заложить памятник цыганским детям и взрослым, жертвам, павшим во время Второй мировой войны. Нам представляется, что опыт общественной активности «космического цыгана Паши», как его назвал когда-то Эмиль Лотьяну, может служить примером его последователям, молодым активистам и лидерам ромского общественного движения, взявшим на себя благородную миссию претворить в жизнь мечты и чаяния Павла Андрейченко.

Ключевые слова: лидер, Павел Андрейченко, социокультурное движение, ромы Республики Молдова, жертвы, памятник.

Summary

Pavel Andreichenko is the leader of the Roma social-cultural movement in the late 90s – early 2000s: new facts and evidence

In the presented article, an attempt was made to fill in the information about a well-known person in our republic, a dancer, choreographer, writer and leader of the Roma social movement, this is Pavel Andreichenko. New facts and testimonies found on the pages of the republican press testify to the versatility of the talent of this outstanding representative of the Roma people. Many years ago we wrote about P. Andreichenko as the author of one book – “Ten notebooks in the squares”, which told about the difficult fate of the entire gypsy people, who experienced humiliation and deprivation for many centuries, and in the XXth century experienced a real genocide. Pavel Andreichenko entered the history of the Roma people living in the Republic of Moldova by the fact that he was one of the first to appeal to the local authorities for help in creating a gypsy theater, opening gypsy schools, and an interest club for children and youth. In addition, Pavel Andreichenko was one of the first to speak in an interview about the mass execution of gypsies in Chisinau (near the districts “Old Post Office”). It was here, on this spot, he wanted to erect a monument to Roma children and adults, the victims who fell during the Second World War. It seems to us that the experience of social activity of the “Space Gypsy Pasha”, as Emil Loteanu once called him, can serve as an example for his followers, young activists and leaders of the Roma social movement, who have taken on the noble mission of making the dreams and aspirations of Pavel Andreichenko come true.

Key words: leader, Pavel Andreichenko, the social-cultural movement, Roma of Republic of Moldova, victims, monument.

În cadrul cercetărilor științifice efectuate despre Pavel Andreicenco (1930–2001), au fost scrise mai multe materiale conceptuale. Să cităm ca exemplu articolul biografic al Alinei Știrbu din revista „Revista de Etnologie și Culturologie” (nr. 9–10, 2011), care relatează în detaliu mai multe despre Pavel Andreicenco – dansator, coregraf, actor, lider al comunității etno-culturale a romilor.

Puțin mai devreme, autoarea acestor rânduri, în aceeași revistă („Revista de Etnologie și Culturologie”, nr. 3, 2008), a publicat un articol în care analiza cartea „Десять тетрадей в клеточку” în lumina identității etnoculturale. Pe baza acesteia a fost studiată tema etnologiei copilăriei în literatura romă din Republica Moldova („Revista de Etnologie și Culturologie”, Nr. 5, 2010). Au trecut aproape zece ani de atunci, iar subiectul contribuției lui Pavel Andreicenco la valorile etnoculturale ale romilor rămâne inepuizabil.

Să reamintim pe scurt reperele importante din biografia acestei personalități. Pavel Feodorovici Andreicenco s-a născut la 10 noiembrie 1931 la Dnepropetrovsk (RSS Ucraineană). În copilărie, a cunoscut ororile ocupației fasciste; în ciuda vârstei sale, a fost cercetaș, a participat la mișcarea partizanilor din Ucraina. După absolvirea școlii coregrafice din Dnepropetrovsk, în 1948 a venit la Chișinău, a trecut un concurs dificil, devenind solist al ansamblului academic „Joc”. A lucrat în ansamblu din 1949 până în 1962. Ulterior a dansat în ansamblul „Bucuria” a Filarmonicii din Chișinău, iar apoi în formația de dans a orchestrei de muzică populară „Fluieraș” (1962–1973). În 1966 a absolvit secția de coregrafie a Școlii de Muzică „Ștefan Neaga” din Chișinău. În 1970 a devenit directorul artistic al ansamblului de dans „Fluieraș”. Ulterior, în 1973, Andreicenco devine coregraf la ansamblul „Miorița”, iar din 1987 conduce ansamblul „Leana”. Este important să amintim în acest context faptul că artistul a fost directorul artistic al ansamblului de dansuri pentru copii „Speranța” (din 1990), iar din 1994 până în 2001 a condus ansamblul „Romii Moldovei”. În ceea ce privește cariera actorului Pavel Andreicenco, observăm că a început când a decis să se lanseze în cinematografie. Are 10 roluri în 10 filme: „Poienile roșii” (1966), „Lăutarii” (1971), „O întâmplare la festival” (1976), „O șatră urcă în cer” (1976), „Vreau să cânt” (1979), „La porțile satanei” (1980), „Vârsta de trecere” (1981), „Cum să devii celebru” (1984), „Sunt vinovat” (1993). Toate aceste roluri, mici și mari, vor rămâne pentru totdeauna în inimile publicului: Pavel

Andreicenco a demonstrat încă o dată că o persoană talentată este talentată în toate.

Odată cu începutul renașterii mișcării etnoculturale, Pavel Andreicenco își îndreaptă toată atenția (adunându-și toată puterea, voința și dorința de a ajuta în acest sens) să se asigure că reprezentanții populației de etnie romă, căreia el însuși aparține, să poată deveni cetățeni cu drepturi depline, integrându-se în viața socială, culturală și politică. Acesta este ceea ce l-a determinat să devină în 1990 președintele permanent al societății socio-culturale „Romii Moldovei”. Pavel Andreicenco este Artist al Poporului din Ucraina, Artist al Poporului din RSS Moldovenească (1966). Pentru participarea la cel de-al Doilea Război Mondial, pentru realizările în activitatea de creație, a primit ordine și medalii. În 1999 a fost distins cu ordinul Gloria Muncii. La 16 iunie 2001 Pavel Feodorovici Andreicenco s-a stins din viață.

În 2020 se împlinesc 90 de ani de la nașterea artistului. O dată serioasă, iar dacă nu ar fi fost consecințele pandemiei, care a limitat organizarea de evenimente în public, am fi putut asista la următorul, al II-lea Festival Internațional de Artă a Romilor din Moldova, care poartă numele lui Pavel Andreicenco.

Primul astfel de festival, dedicat memoriei maestrului Pavel Andreicenco, numit „O șatră urcă la cer” a avut loc pe 10 iunie 2009, în incinta teatrului Mihai Eminescu. La festival au fost prezenți trupe și soliști din Moldova, precum și invitați speciali din Sankt Petersburg.

Organizatorul festivalului a fost Aliona Duminica, una dintre elevele lui Pavel Andreicenco, care a dansat în ansamblul „Miorița”. În discursul său de salut, ea relatează: „Eu, elevă a lui Pavel Andreicenco, am dansat în ansamblul «Miorița». Sunt recunoscătoare sorții că am întâlnit o persoană atât de minunată, pentru că ne-a modelat nu doar ca dansatori, ci și ca personalități. Sub conducerea lui, am concertat în multe locuri din Moldova, am călătorit în străinătate: în Anglia, Suedia, Rusia, Cuba, Armenia – nu îmi amintesc totul! «Miorița» a reprezentat mereu Moldova cu demnitate. De-a lungul timpului, după ce m-am căsătorit, am dansat cu fiica mea în ansamblul lui Pavel Feodorovici «Romii Moldovei». Diferența de 24 de ani nu ne-a împiedicat să fim eleve ale lui Andreicenco. Pavel Feodorovici a iubit-o pe Natali, îi oferea mereu foi în taberele de vacanță pentru copii, a invitat-o să meargă să se filmeze la Moscova la «Mosfilm». Cândva, după ce vorbisem cu oamenii din lumea dansului, mi-am dat seama că nu toată lumea știe

cine este Pavel Feodorovici. Am cunoscut-o pe soția lui Marita și pe fiul lui Pașa. Mi-au susținut ideea de a organiza Festivalul în memoria lui Pavel Feodorovici. M-am gândit că pentru cei care au cunoscut geniul coregrafiei moldovenești, festivalul îi va aminti de el, iar cei care nu îl știau vor putea afla câte ceva despre el” (Табор 2009).

Printre organizatorii festivalului se numără Colegiul Național de Coregrafie. Acest festival a fost deschis de Iurii Gorșkov, directorul colegiului, prietenul și colegul lui Pavel Feodorovici¹.

La concert au participat mai multe dinastii artistice române: Farîma, Bucur, Duminica și Carai. În programul festivalului au răsunat române și cântece incendiare, au fost interpretate dansuri ale romilor din Rusia, Moldova și Turcia, dansuri ale romilor egipteni, sirieni și indieni. Vocaliștii au încântat publicul cu un program bogat și variat. Au concertat Liubovi Bucur, Grigorii Coranga, Aurelia Carai, Sava Duminica, Iulia Brudar-Carai, Natalia Duminica, Dmitrii Bucur, precum și invitați special din Rusia – Valentina și Ghenadii Vasiliev.

În plus, la festival a evoluat și formația de dansuri orientale „Orient Dance” sub conducerea Alionei Duminica. În stil flamenco, a dansat show-baletul „Fun-Fart”, condus de Dmitrii Tanmoșan. Publicul a fost încântat de ansamblul romilor „Leanța” și ansamblul combinat „Romii Moldovei”, ai căror soliști sunt maeștrii Dmitrii Farîma și Parascovia Karai.

La închiderea primului Festival Internațional de Artă a Romilor din Moldova a fost interpretat de către toți participanții la concert, în aplauzele sălii, imnul romilor – cântecul romilor maghiari „Djelem-Djelem” (Табор 2009).

Potrivit organizatorilor festivalului, în timpul concertului, cu dorința de a sprijini interpretii, publicul, în costume festive strălucitoare, urca pe scenă, dansând și cântând.

Desfășurarea festivalului în memoria artistului Pavel Andreicenco, este o altă dovadă clară că oamenii talentați continuă să trăiască în inima oamenilor chiar și după moartea lor fizică. Festivalul a demonstrat ce rol unic joacă arta în viețile noastre, unind și înnobilând oamenii.

Este binecunoscut faptul că Pavel Andreicenco a fost coregraf în grupurile coregrafice „Miorița”, „Leana”, „Speranța”, unde a pus în scenă celebra „Suită țigănească”, care până astăzi figurează în programul Colegiului Național de Coregrafie. Și nu numai – acest dans este interpretat de multe grupuri coregrafice din Moldova.

În cadrul temei enunțate, pe baza publicațiilor din ziare și reviste, vom încerca să dezvăluim fapte și dovezi noi, apărute în ultimul deceniu, care ar completa biografia acestei personalități extraordinare.

Unul dintre primele materiale care vorbesc despre solistul ansamblului „Joc” Pavel Andreicenco a fost articolul „Путь к сердцу народа” (Drumul către inima oamenilor), (Strâmbeanu 1965) al scriitorului Andrei Strâmbeanu. După ce a recurs la ficțiunea artistică, caracteristică oamenilor de creație, Andrei Strâmbeanu (probabil din cuvintele lui Pavel Andreicenco însuși) face un fel de reconstrucție a copilăriei viitorului artist, descriindu-i viața într-un apartament comun din Dnepropetrovsk, cu toate privilegiile vieții de oraș și un vis răscolitor, alimentat de poveștile bunicilor, „de a trăi într-o tabără de țigani”. Tatăl său a fost unul dintre primii organizatori ai colhozurilor țigănești din Ucraina. A început războiul și planurile pașnice de îmbunătățire a vieții romilor au fost amânate. Andreicenco, la vârsta de treisprezece ani, a învățat să tragă, să meargă în recunoaștere, fiind înrolat în una dintre unitățile militare. În timpul asaltului asupra satului Gura-Bîcului a fost rănit și contuzionat. În continuare, Andrei Strâmbeanu povestește despre toate vicisitudinile vieții care l-au adus pe Pavel Andreicenco la Chișinău. Articolul a fost scris pentru a doua zece aniversare a activității creative a dansatorului și coregrafului, care nu își imagina viața fără dans. Scriitorul dă un exemplu de dragoste fanatică a lui Andreicenco pentru profesia sa, care în timpul unei dintre repetiții s-a accidentat la tendon. Acest lucru însemna pentru artist încheierea activităților sale de dansator. În timp ce medicii pregăteau documentele pentru pensionare, Andreicenco decide să meargă la o operație, în urma căreia tendonul îi este înlocuit cu o proteză din nailon. Continuă să danseze și recunoaște că principalul lucru pentru el este drumul către inimile oamenilor care iubesc și apreciază arta.

La mai puțin de un an mai târziu, a apărut la rubrica „Жизнь творческой интеллигенции” (Viața intelectualității de creație) un articol despre Pavel Andreicenco, în calitate de solist al formației de dans a orchestrei de muzică populară „Fluieraș” din 1962. Titlul de „Artist de onoare al RSS Moldoveneștii” i se atribuie în 1966. În același an a absolvit catedra de coregrafie a Colegiului de Muzică din Chișinău. „Cei care măcar o dată merg la concertul orchestrei de muzică populară «Fluieraș» și văd spectacolul artistului Pavel

Andreicenco vor spune cu siguranță: dansul este adevărata sa natură. Rapid, temperamental și în același timp surprinzător de lucid, perfect sensibil la muzică, luminat de un fel de bucurie sinceră, Andreicenco captivează publicul...” (Михалева 1966). Întrebat când a început să danseze, artistul a mărturisit că a interpretat primul său dans „Цыганочка” (Țigăncușa) în 1943, în fața soldaților care se odihneau după bătălie.

Este de remarcat faptul că jurnaliștii de la ziarul „Советская Молдавия”, care scriau în acei ani despre Pavel Andreicenco, adăugau numelui său etnonimul „țigan”. Sublinierea etnicității în presă (în special a romilor) era complet necaracteristică pentru vremea în care toți cetățenii, talentați și obișnuși, erau uniți printr-un termen comun de grup – „popor sovietic”.

Un exemplu este următoarea definiție, dată într-un context diferit de un alt jurnalist care pune întrebarea: „Un rezident al capitalei. Chișinăuian. Cum este el? Este posibil să evidențiem cele mai distinctive trăsături ale caracterului său? Există multe persoane – indiferent cum este, ceva în el pare diferit, unic, original. Dar există caracteristici comune tuturor. Sociologii, cercetătorii sufletelor umane, ar numi probabil multe astfel de trăsături. Aici vom aminti doar una – internaționalismul convins” (Тымчишин 1966). Ca argument despre cât de diferiți suntem noi, chișinăuienii, jurnalistul atașează o fotografie făcută în stradă a coloanei de 1 Mai a participanților la paradă, în mișcare. Fețele, de fapt, în ciuda tipului european comun, sunt foarte diferite prin aspectul lor antropologic. Și subliniază acest lucru cu următorul raționament: „...Toți cei care s-au adunat – mii de oameni – sunt ca frați: moldoveni, ruși, ucraineni și evrei. Toți sunt egali, toți cetățeni sovietici cu drepturi depline, trăiesc și lucrează împreună, își construiesc orașul împreună, îl fac din ce în ce mai frumos. Aceasta este fericirea lor” (ibid.). În lumina studiilor etnice de astăzi, care oferă o idee detaliată a populației din mica, dar bogată etnic țară, este izbitor că nu există nicio mențiune a reprezentanților populației rome în acest material, chiar și în scurtul și promițătorul „și alții”. De parcă nu există și nu ar fi fost niciodată în Chișinău. Este vizibilă și în continuare această „scăpare” a autorului articolului, unde își întărește argumentele despre prietenia popoarelor din Chișinău cu date statistice: „În ajunul zilei de 1 Mai, ni s-a întâmplat să vizităm oficiul de statistică al orașului. Există o pregătire intensă pentru recensământul întregii uniuni. Dar

evidențele populației sunt prelevate sistematic și iată câteva date încurajatoare. Sunt din ce în ce mai mulți chișinăuieni. Dacă în urmă cu zece ani, la momentul ultimului recensământ, erau 216.000, atunci la 1 aprilie a acestui an, în capitala republicii erau deja 327.000 de locuitori. Orașul a crescut cu 111 mii de oameni în 10 ani! Și continuă să locuiască în el oameni de diferite naționalități: moldoveni și ruși, ucraineni și bulgari, belaruși și găgăuzi, armeni și evrei. Ei trăiesc împreună, uniți, fericiți” (Тымчишин 1966). Este ușor de observat că de data aceasta, menționând reprezentanții etniilor și grupurilor etnice care locuiesc în Chișinău, autorul articolului a adăugat pe listă bieloruși și armeni, „uitând” din nou să includă și romii/țigani. În acest context, se pare că sublinierea sau „asocierea” de către jurnaliști a etnonimului „țigan” numelui lui Pavel Andreicenco nu a fost inițiativa lor personală. A fost dorința lui Pavel Andreicenco însuși, care era mândru că este țigan!

În această perioadă, Pavel Andreicenco a evoluat mult prin turnee cu grupul de dans „Fluieraș”. Una dintre aceste călătorii a devenit subiectul unei povești, despre care Andreicenco a vorbit în presa locală.

Pavel Andreicenco, deja în calitate de artist emerit, este inclus în delegația, care este trimisă la al IX-lea Festival Internațional al Tineretului și Studenților de la Sofia. Întors acasă cu impresii de neuitat, Andreicenco a decis să le împărtășească cititorilor ziarului „Tinerimea Moldovei”.

El își amintește că în timpul turneului, în holul hotelului în care a fost cazată trupa de artiști, a întâlnit-o pe scriitoarea Irina Nicolaevena Levenco, colonel în rezervă, care mărturisește că a fost la concertele ansamblului și chipul eroului nostru îi este foarte familiar. După ce interlocutorii au trecut prin toate variantele posibile de întorsături a vieții, au ajuns la concluzia că acest lucru se putea întâmpla în timpul războiului. Se pare că, în acea perioadă de grea încercare, Irina Levenco a făcut parte din echipajul unui tanc, care, prin coincidență, era înconjurat de infanteriști, iar neînfricarea tânărului soldat Pavel Andreicenco a salvat viața nu numai ei, dar întregului echipaj. O întâlnire neașteptată pe pământ bulgar i-a amintit încă o dată lui Pavel Andreicenco de război, care nu a putut decât să lase o amprentă de neșters asupra biografiei sale.

Cu toate acestea, nu numai în turneele din străinătate, artiștii noștri (inclusiv Pavel Andreicenco, bineînțeles) au stârnit aplauzele furtunoase ale publicului. Nu mai puțin importante

au fost turneele în țară. Despre un astfel de concert povestește Tamara Șmundeac, o cunoscută jurnalistă. Sosirea în sat a formației „Fluieraș” era un eveniment. Anul 1968. Clubul satului nu putea găzdui pe toți cei care doreau să-i asculte pe Tamara Ciobanu, Gheorghe Eșanu, Nicolae Sulac, Zinaida Julea, Eudochia Lica și să-i privească pe Pavel Andreicenco, Ghenadii Bepalov, Nadejda Gorodețcaia, Ilia Sajin și alții dansând, iar toate acestea însoțite de orchestra „Fluieraș”, condusă de Serghei Lunchevici. Întâlnirile cu artiștii profesioniști lăsau întotdeauna un sentiment de neuitat de sărbătoare adevărată, mai ales la sat, unde nu existau săli de concert sau teatre (Шмундяк 1968).

Un an mai târziu, la rubrica „Танцор” (Dansator), este publicat un articol al unui alt jurnalist, „Мастерство и воля” (Măiestrie și voință), care dezvăluie nu atât fapte noi despre biografia lui Pavel Andreicenco, cât trăsături de caracter interesante, aspectul său remarcabil. „Ochi buclucași de țigan, părul creț, negru ca bezna, o siluetă nu prea mare, puternică și elastică. Ochii lui râd chiar și atunci când vorbește despre ceva serios. Așa apare în fața noastră artistul poporului din RSSM Pavel Feodorovici Andreicenco” (Мирча 1969).

În continuare, autorul articolului dezvăluie principalele trăsături care i-au permis „virtuozului de nouăsprezece ani al dansului țigănesc și al valsului ritmic” să vină după război la Chișinău, să stăpânească măiestria dansului moldovenesc și să surprindă pe toți cu voința și perseverența lui. În 1953, la al IV-lea Festival Internațional de la București, Pavel Andreicenco a primit medalia de aur pentru interpretarea dansurilor moldovenești „Joc” și „Tăbăcărească”. Autorul articolului scrie că, atunci când la Montreal, la EXPO-67, Andreicenco a interpretat împreună cu Bepalov și Gorodețcaia dansul „Țigănul gelos”, „impresia a fost atât de puternică încât o fetiță a urcat pe scenă cu un buchet mare de flori și un bilețel pe care scria „Regele țiganilor” (Ibid.). Andreicenco și-a arătat din plin forța, voința și caracterul atunci când a suferit două operații complexe la un tendon rupt, piciorul i-a fost în ghips timp de patru luni, iar apoi a urmat un an de reabilitare.

Trec doi ani și jurnalistul revine la eroul articolelor sale anterioare – solistul și coregraful de dans popular Pavel Andreicenco. Motivul pentru a scrie noi note a fost plecarea lui Pavel Andreicenco de pe scena mare în legătură cu împlinirea a 40

de ani de la naștere și din cauza bolii. Artistul se confruntă din ce în ce mai mult cu tensiunea arterială scăzută, care putea provoca leșin. Medicii i-au interzis să danseze pe scenă. Ultimul turneu al lui Pavel Andreicenco în Mongolia aproape că a eșuat. Trebuia să danseze dansul mongol „Îndrăgostiții” cu faimoasa dansatoare mongolă Tagore. Artistului i-a costat un efort enorm să iasă și să danseze cu demnitate și a făcut-o, neputându-și permite să refuze să concerteze. Și nu era vorba despre un fel de ambiție, era ceva mai mult – responsabilitatea artistului față de public (Мирча 1971). Maestrul dansului popular a început să-și pregătească schimbul. Începe a doua etapă a activității artistice a lui Pavel Andreicenco.

În 1970, Andreicenco devine directorul artistic al ansamblului de dans „Fluieraș”. Își începe activitatea ca mentor și profesor-coregraf, punând în scenă dansurile: „Hora”, „Sârba” și „Codreneasca”. Iar la 19 ianuarie 1973, devine directorul artistic al ansamblului de cântece și dansuri populare „Miorița” (Știrbu 2011: 266).

Ziarista Jana Gordeeva relatează cum se pregătea Ansamblul de dansuri populare „Miorița” pentru spectacol, participând la al X-lea Festival al Tineretului și Studenților de la Berlin, și câtă importanță acorda repetițiilor Pavel Andreicenco, directorul artistic al ansamblului (Гордеева 1974).

Pavel Andreicenco participa pentru a patra oară la festivalele internaționale, dar pentru prima dată ca coregraf. „Performanța lui s-a remarcat întotdeauna printr-o mare expresivitate, o varietate de intonații plastice, lejeritate, fluentă în toate dificultățile tehnice. Înaltul său profesionalism i-a dictat exigență față de elevii săi”, notează corespondentul. În total, sunt cincizeci de oameni în echipă și toți sunt diferiți ca vârstă, abilitate, ocupație, dar toți în mod egal nu pot trăi fără dans. Nu sunt dansatori profesioniști. În timpul zilei sunt la studii sau muncă, seara – la repetiții. Oriunde a concertat Ansamblul de dansuri populare „Miorița”: Bulgaria, Polonia, Cehoslovacia, RDG, Cuba, Cipru, Italia – nu este întreaga listă a turneelor sale în străinătate.

Secretul succesului ansamblului constă nu numai în randamentul grupului tinerilor dansatori, ci și în perfecționismul inherent directorului artistic, care desăvârșește până la perfecțiune fiecare mișcare, fiecare expresie mimică, fiecare gest și emoție de pe scenă. „În fiecare dans, Pavel Feodorovici obține un colorit stilistic precis, o nuanță națională strălucitoare și o formă completă.

El poate dedica o repetiție întreagă cizelării unui singur dans (învățat de mult!). Este interesant să-l urmărești lucrând. La început, replicile și observațiile lui abia se deslușesc, atât de încet le pronunță. Întreaga lui silueta este întruchiparea calmului. Dar, discret, umerii încep să zvâcnească, picioarele repetă mișcările dansatorilor, în voce apar note metalice. Și în clipa următoare este deja în mijlocul sălii, copleșit de muzică, puterea dansului! Ușor, cu o grație unică, Andreicenco arată o nouă compoziție” (Ibid.).

Următoarea publicație despre Pavel Andreicenco, coregraful, va apărea aproape nouă ani mai târziu, ceea ce este de înțeles. Pentru el, a fost o perioadă de testare a talentului său în cinematografie. Și cinematograful, după cum se știe, necesită multă energie. Zece roluri în zece filme din 1966 până în 1993 reprezintă un motiv serios pentru a dedica un studiu separat acestei încarnări a lui Pavel Andreicenco.

Însă, să revenim la perioada în care Pavel Andreicenco era încă la Ansamblul de dansuri populare „Miorița”, când era în vârful faimei sale, era solicitat, cucerind publicul din multe țări ale lumii cu măiestria sa. Pavel Andreicenco i-a relatat jurnalistului de la ziarul „Вечерний Кишинев” despre o astfel de călătorie, făcută în Țara Soarelui Răsare – în Japonia (Дорош 1983).

El a descris în detaliu fiecare zi a șederii sale, fiecare întâlnire cu publicul din diferite orașe japoneze, unde ansamblul „Miorița” a susținut concerte, unde de fiecare dată membrii ansamblului erau convinși că „arta leagă inimile oamenilor de pe planeta noastră”, că muzica adevărată, arta originală nu cunoaște limite.

Odată cu declararea independenței Republicii Moldova, a început procesul de mobilizare etnică nu numai pentru etnia majoritară, ci și pentru multe minorități naționale. Desigur, Pavel Andreicenco nu a putut rămâne departe de rezolvarea problemelor importante din republică. Cu un an înainte de aceste evenimente, în 1990, a devenit președinte al societății socio-culturale „Romii Moldovei”. Intruziunea lui activă în politică, în mișcarea socio-culturală nu putea trece neobservată. Publică articole în presa locală, scrisori deschise către autorități, le puneă întrebări incomode despre situația romilor din țară. Nici jurnaliștii nu-l ignorau, preluând inițiativa lui de a fi în vâltoarea problemelor sociale și politice.

Unul dintre aceste articole a fost publicat de Andreicenco în ziarul guvernului „Независимая Молдова” în 1993 (Andreicenco 1993). Vorbește

despre etnogeneza poporului țigan, descrie istoria și miturile despre originea țiganilor. Cu durere și amărăciune Andreicenco scrie despre o pagină neagră din istoria romilor din Moldova – despre sclavie. El reproduce din „Istoria unui galben” de V. Alecsandri scena vânzării țiganilor în piață. Cu toate acestea, țiganii au reușit să supraviețuiască și să păstreze de-a lungul secolelor nu doar abilitățile profesionale de fierari, bijutieri, ghicitori, călăreți, dresori, negustori și muzicieni, cântăreți și dansatori, ci și folclorul, arta muzicală. Pavel Andreicenco recunoaște că romii sunt în urmă față de popoarele din jur în ceea ce privește educația și cultura și că au nevoie de ajutor pentru a egala drepturile cu restul populației. Andreicenco se plânge de faptul că întâlnirea sa (în calitate de președinte al societății socio-culturale) cu președintele (s-a întâlnit de două ori cu Mircea Snegur) nu a dat rezultate. „Nu-mi rămâne decât să-mi pun un cort în piață”, spunea cu amărăciune președintele „Romii Moldovei”.

Au trecut trei ani, iar Pavel Andreicenco apelează din nou la autoritățile republicii, scriind o scrisoare deschisă (Andreicenco 1996). În această publicație, autorul nu numai că reproduce povestea apariției țiganilor în Moldova, dar atrage atenția publicului asupra situației acestora în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, când peste 300.000 de țigani au fost uciși în lagărele de concentrare naziste. Mai mult, Andreicenco dezvăluie sfânta sfințelor, vorbind despre mentalitatea țiganilor și despre condițiile prealabile pentru formarea acesteia: „Persecuția constantă, pogromurile, atitudinea disprețuitoare a celorlalți și alte umilințe au dezvoltat în strămoșii noștri un simț dezvoltat de autoconservare, izolare, resentimente și neîncredere față de ceilalți” (Ibid.). Apoi vorbește cu durere despre adevăratele probleme ale romilor din Moldova: „Văd cu groază cum se scufundă neamul meu de țigani din ce în ce mai adânc. S-a împărțit în bogați (foarte puțini) și săraci (majoritatea covârșitoare). <...> Situația celor mai mulți dintre ei este dezastruoasă. Copiii nu mai merg la școală, pentru că nu au haine. Mii din ei s-au transformat în oameni fără adăpost, locuiesc în gări, în subsoluri. Foamea îi aduce pe tineri în stradă. Se dezvoltă prostituția, dependența de droguri, criminalitatea. <...> Marea majoritate sunt înregistrați ca alte naționalități. În zonele rurale, mulți oameni trăiesc fără pașapoarte. În locurile de ședere compactă a cetățenilor de naționalitate romă, de multe ori nimeni nu le înregistrează nici nașterile, nici decesele” (Andreicenco 1996).

În același articol Pavel Andreicenco face pentru prima dată un apel către autoritățile republicii cu o cerere de a rezolva următoarele probleme stringente ale romilor din Moldova: „în măsura posibilităților, să se asigure locuri în învățământul mediu și superior pentru românii tineri, care vor să învețe; să se deschidă cluburi de interes în care tinerii „din stradă” și-ar putea petrece timpul liber; să se înființeze un ziar care să vorbească despre cultura, viața și problemele stringente ale romilor, consolidând castele lor acum împrăștiate; crearea unui fond pentru a ajuta familiile numeroase și copiii fără adăpost; să deschidă în capitala republicii un teatru muzical dramatic țigănesc de stat” (Ibid.). Pavel Feodorovici Andreicenco a avertizat deja în acei ani autoritățile că, dacă procesul de degradare a acestui popor nu va fi oprit, el va reveni la starea de sălbăticie, ceea ce este extrem de nedorit într-un stat democratic.

În 1999, ziarista și scriitoarea Claudia Partole dedică un eseu lui Pavel Andreicenco, crezând că a ajuns la răscrucea fatidică a vieții, când poate, privind înapoi, din culmea experienței sale de viață, să se întrebe dacă a făcut destul în viața pentru poporul său.

Analizând etapele vieții lui Andreicenco, premiile sale, medaliile, participarea la festivaluri prestigioase, anii de muncă grea pe scenă, jurnalista întreabă dacă acest lucru este mult sau nu pentru o persoană. Și dă un răspuns, asigurând astfel cititorul că acest lucru nu i s-a părut suficient lui Pavel Andreicenco, pentru că nu numai că a creat ansamblul „Țigani Moldovei basarabene”, ci și s-a implicat activ în viața social-politică a republicii, creând societatea etno-culturală „Romii Moldovei”. Pavel Andreicenco nu s-a putut abține să nu împărtășească visul său mare – de a crea un teatru al țiganilor aici, la Chișinău, cu trupa sa de artiști romi. A visat să deschidă o școală pentru romi cu profesori romi, spera ca la Academia de Arte din Moldova să fie alocate 10 locuri la fiecare catedră pentru studenții romi. Soarta s-a dovedit a fi favorabilă lui Pavel Andreicenco, oferindu-i o familie minunată, doi feciori, posibilitatea de a vedea lumea întregă.

A venit anul 2001. Din acel moment a început numărătoarea inversă a ultimelor luni din viața lui Pavel Andreicenco. Creația lui, societatea culturală „Romii Moldovei” și-a sărbătorit a zecea aniversare. Cu această ocazie, Departamentul pentru Relațiile Etnice și Funcționarea Limbilor a ținut o „masă rotundă” jubiliară, spune autorul

articolului „Будьте готовы, господа цыгане!” (Георгиева 2001). Întâlnirea a început foarte rezervat, deoarece, în ajunul acestui eveniment, președintele „Romii Moldovei”, Artist al Poporului și Cavaler al Ordinului Republicii, a fost internat cu infarct.

Participanții la masa rotundă și-au exprimat speranța că visul lui Pavel Andreicenco de a crea un teatru țigănesc se va împlini. Directorul general al Departamentului, Tatiana Stoianova, a mărturisit că dintre toate comunitățile etnoculturale acreditate la Departament, societatea „Romii Moldovei” se află pe primul loc ca număr de idei generate. Unul dintre participanții la „masa rotundă” a fost baronul țiganilor, care a recunoscut cu regret că cel mai slab punct al romilor moderni este lipsa educației. Cu toate acestea, la finalul întâlnirii, notează autorul articolului, participanții săi s-au bucurat că, prin ajutorul organizațiilor mondiale și al societății „Romii Moldovei”, în anul 2000, mai mulți romi – băieți și fete – au devenit studenți ai Facultății de Drept al Universității de Stat din Moldova.

Parcă prevăzând că Pavel Andreicenco va părăsi în curând acest pământ muritor, jurnaliștii se întreceau în a-l intervieva, oferind cititorilor fapte și mărturii noi din viața acestei personalități strălucite.

În februarie 2001, Iulia Vorobieva a pregătit un amplu material despre Pavel Andreicenco (Воробьева 2001), motivul fiind publicarea unei hotărâri de guvern „Cu privire la unele măsuri de sprijinire a romilor din Republica Moldova”. Andreicenco și-a împărtășit, din nou, pentru a câta oară visul de a crea teatrul țiganilor în Moldova. I-a povestit ziaristei că la vârsta de doisprezece ani, a furat un cal dintr-un ghetou de țigani și a reușit să fugă împreună cu mama, sora și fratele său, scăpând de la moarte sigură. În viața personală, a recunoscut Pavel Andreicenco, a fost foarte norocos. În Lituania pe platoul de filmare a filmului cilian „Невеста для дьявола”, unde a jucat rolul liderului poporului, a cunoscut-o pe nepoata lui Ciurlionis – Marita. Din această căsătorie, s-a născut un fiu – Pavel Andreicenco junior, care a absolvit facultatea de drept prin asistența OSCE.

În luna aprilie a aceluiași an, ziarul „Радяньська Буковина” a publicat un interviu al Nelei Tornea, în care Pavel Andreicenco vorbește despre prima sa dragoste pentru Ghitana, celebra călăreță de circ care a fost în turneu la Chișinău, ea fiind dintr-o familie veche de țigani (Торня 2001). S-a întâmplat ca îndrăgostiții să nu aibă șansa să fie împreună. Drumurile lor s-au împărțit, Ghitana s-a căsătorit cu actorul Batalov, iar Andreicenco și-a

continuat drumul vieții, cucerind scena, ecranul și inimile publicului.

Unul dintre ultimele interviuri ale lui Pavel Andreicenco a fost cel pe care Elena Roitburd l-a făcut pentru ziarul „Столица” în ajunul Zilei Internaționale a Romilor (Ройтбурд 2001). În februarie 2001 a avut loc un mare eveniment în viața romilor din Moldova – a avut loc Primul Congres Republican al Romilor/Țiganilor. Organizarea sa a coincis cu emiterea unei hotărâri de guvern „Cu privire la unele măsuri de sprijinire a romilor din Republica Moldova pentru perioada până în 2010”. În acest document se prevede studiul situației romilor pe baze științifice și elaborarea unor programe teritoriale specifice pentru protecția socială, ocuparea forței de muncă și dezvoltarea culturală a acestora. Pavel Andreicenco, Președintele asociației „Romii Moldovei”, Președintele Centrului „Romi sinti” de la Primăria Municipiului Chișinău, Artistul Poporului din Moldova nu a putut să nu-și exprime profunda satisfacție că „s-a spart gheața” într-o problemă care îngrijora numeroși reprezentanți de vază ai romilor, ce au pledat pentru prosperitatea lor. Congresul a reunit reprezentanți a peste 200 de mii de romi, oficiali și neoficiali, din toate regiunile Moldovei, inclusiv din Transnistria. La forum s-a menționat că trebuie făcut tot posibilul pentru ca romii să-și poată păstra identitatea și să nu se asimileze, așa cum era odinioară. Istoricii, referindu-se la surse, spun că „atunci când s-a făcut recensământul populației în Rusia în anii '70 ai secolului al XIX-lea, toți țiganii erau înregistrați ca moldoveni și li se atribuiău numele moșierilor pe care îi slujeau. Așa că oamenii și-au pierdut naționalitatea” (Ibid.).

Mai mult, conform rezultatelor recensământului din 1989, în republică la acea vreme erau peste 12.000 de romi. După cum au afirmat vorbitorii, „aceștia sunt urmașii celor care au venit din Rusia și Ucraina, unde nu a existat niciodată sclavie. Prin urmare, au păstrat atât limba, cât și naționalitatea. Iar populația locală, indigenă, încă urmează să-și returneze toate acestea” (Ibid.).

Vorbind despre teatrul țigănesc, Pavel Andreicenco a revenit din nou la problema importantă a educării tinerilor și a susținerii culturii romilor. Primarul general al orașului, Serafim Urechean, a promis că va ajuta la alegerea localului pentru teatru și chiar, poate, un întreg centru cultural, a spus Pavel Andreicenco. Mai mult, Serafim Urechean „și-a dat acordul pentru construirea unui monument romilor din Moldova dispăruți în timpul

celui de-al Doilea Război Mondial”. Numărul morților este estimat la zeci de mii. „În Chișinău sunt cunoscute locurile de execuții în masă – în zona depozitului de vagoane, la Poșta Veche. Și pe locul actualului dendrariu, o șatră întreagă a fost zdrobită de tancuri și motociclete fasciste...” (Ройтбурд 2001).

În decembrie 2000, ONU a recomandat recunoașterea romilor, de rând cu evreii, în calitate de victime ale Holocaustului.

Pavel Andreicenco a mărturisit în ultimul interviu că instalarea unui monument pentru cei dispăruți în timpul celui de-al Doilea Război Mondial este „datoria noastră morală”. Împreună cu conducerea primăriei a fost ales locul unde urma să fie montată piatra de temelie. Era planificat să se facă acest lucru în mai–iunie 2001. Alianța Franceză din Moldova a oferit sprijin financiar în acest scop, părea că visele lui Pavel Andreicenco încep să devină realitate. Însă, pe 16 iunie 2001, un atac de cord a provocat moartea subită a legendarului Pavel Andreicenco.

De atunci, multe s-au întâmplat, au trecut mai bine de 20 de ani, iar urmașilor săi, admiratorilor talentului său, tinerilor activiști și cercetătorilor-romologi visele lui Pavel Andreicenco, care nu s-au împlinit în timpul vieții, bântuie, tulbură și răsună în inimile lor.

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 Iurii Davidovici Gorșcov (27 iunie 1944 – 29 martie 2022) – solist al ansamblului „Joc”, coregraf, profesor, cavaler al Ordinului Republicii, Artist al Poporului din Republica Moldova, director al Colegiului National Coregrafic.

² Strâmbeanu Andrei (1935–2021) – scriitor, dramaturg, poet, scenarist.

³ Tamara Șmundeac – jurnalist, traducător. S-a născut în 1941 la Bălți. Absolvent al Facultății de Jurnalism a Universității de Stat din Moscova „Lomonosov”. Din 1965, este corespondent la ziarele Cultura Moldovei, „Вечерний Кишинев”, „Советская Молдавия”. Din 1984 – Redactor-șef adjunct al revistei „Orizont” – „Columna”. În 1995–2004 împreună cu Nikolai Savostin a publicat ziarul „Литератор”, apoi „Днестр”. Timp de 10 ani a fost traducătoare la Agenția de știri „Moldpres”.

Bibliografie / References

- Andreicenco P. 1968. Răscrucea destinelor. În: Tinerimea Moldovei, 21 august.
- Gonța G. 1999. A dansa înseamnă a-ți păstra tinerețea. În: Dialog, 12 noiembrie.
- Mircea N. 1969. Măiestrie și voință (Actorul poporului din RSSM P. Andreicenco). În: Chișinău. Gazeta de seară, 29 mai.
- Mircea N. 1971. Pavel Andreicenco (Artist al poporului din RSSM). În: Tinerimea Moldovei, 5 februarie.
- Partole C. 1999. Și viața-i un fel de dans... În: Moldova Suverană, 1999, 09 noiembrie.
- Știrbu A. 2011. Pavel Andreicenco – promotor al culturii și tradițiilor romior. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. IX–X, p. 264-271.
- Анатольева И. 2006. «Прелесть!». În: Независимая Молдова, 22 августа. / Anatol'yeva I. 2006. «Prelest'!». In: Nezavisimaya Moldova, 22 avgusta.
- Андрейченко П. 1996. Как прежде, шумною толпой..? Открытое письмо властям республики от цыгана. În: Независимая Молдова, 20 марта. / Andreychenko P. 1996. Как prezhde, shumnoyu tolпой..? Otkrytoye pis'mo vlastyam respubliky ot tsygana. In: Nezavisimaya Moldova, 20 marta.
- Андрейченко П. 1993. Цыганские шатры на площади после палаток волонтеров? În: Независимая Молдова, 24 апреля. / Andreychenko P. 1993. Tsyganskiye shatry na ploshchadi posle palatok volonterov? In: Nezavisimaya Moldova, 24 aprelya.
- Воробьева Ю. 2002. «Отче наш» звучал по-цыгански. În: Десять тетрадей в клеточку. Chișinău: Prometeu, с. 170-175. / Vorob'yeva YU. 2002. «Otche nash» zvuchal po-tsyganski. In: Desyat' tetradey v kletochku. Chișinău: Prometeu, с. 170-175.
- Воробьева Ю. 2001. Украдет ли Андрейченко коня? În: Моя Молдова, 20 февраля. / Vorob'yeva Yu. 2001. Ukradet li Andreychenko konya? In: Moya Moldova, 20 fevralya.
- Георгиева-Воробьева Ю. 2001. Будьте готовы, господа цыгане! În: Независимая Молдова, 11 января. / Georgiyeva-Vorob'yeva Yu. 2001. Bud'te gotovy, gospoda tsygane! In: Nezavisimaya Moldova, 11 yanvarya.
- Гордеева Ж. 1974. Секрет успеха «Мioriцы». În: Вечерний Кишинев, 28 июня. / Gordeyeva Zh. 1974. Sekret uspekha «Mioritsy». In: Vecherniy Kishinev, 28 iyunya.
- Дорош 1983: Дорош Л. Искусство, соединяющее сердца. Интервью с П. Андрейченко. În: Вечерний Кишинев, 23 июля. / Dorosh 1983: Dorosh L. Iskusstvo, soyedinyayushcheye serdtsa. Interv'yu s P. Andreychenko. In: Vecherniy Kishinev, 23 iyulya.
- Евдокимов К. 2002. Цыганский характер. În: Кишиневские новости, 7 июня. / Yevdokimov K. 2002. Tsyganskiy kharakter. In: Kishinevskiye novosti, 7 iyunya.
- Лотяну Э. 2002. Космический цыган Паша. În: Десять тетрадей в клеточку. Chișinău: Prometeu, с. 5-8. / Lotyanu E. 2002. Kosmicheskiy tsygan Pasha. In: Desyat' tetradey v kletochku. Chișinău: Prometeu, с. 5-8.
- Мирча Н. 1969. Мастерство и воля. În: Вечерний Кишинев, 29 мая. / Mircha N. 1969. Masterstvo i volya. In: Vecherniy Kishinev, 29 maya.
- Михайлов Д. 1999. Празднику вдогонку (Выступает цыганский ансамбль под рук. П. Андрейченко). În: Независимая Молдова, 2 июня. / Mikhaylov D. 1999. Prazdniku vdogonku (Vystupayet tsyganskiy ansambl' pod ruk. P. Andreychenko). In: Nezavisimaya Moldova, 2 iyunya.
- Михалева В. 1966. Одухотворенность таланта (Об артисте ансамбля «Флуераш» П. Андрейченко). În: Советская Молдавия, 24 февраля. / Mikhaleva V. 1966. Odukhotvorennost' talanta (Ob artiste ansamblya «Flueryash» P. Andreychenko). In: Sovetskaya Moldaviya, 24 fevralya.
- Прокоп С. 2008. Цыганская литература Молдовы – как характеристика культурной и этнической идентичности. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 3, p. 202-214. / Prokop S. 2008. Tsyganskaya literatura Moldovy – kak kharakteristika kul'turnoy i etnicheskoj identichnosti. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 3, p. 202-214.
- Прокоп С. 2010. Судьба ребенка в цыганской литературе Молдовы. În: Revista de etnologie și culturologie, vol. 5, p. 112-117. / Prokop S. 2010. Sud'ba rebenka v tsyganskoj literature Moldovy. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 5, p. 112-117.
- Прокоп С. 2010. Цыганские писатели Республики Молдовы в литературном контексте Европы. În: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 6, p. 42-51. / Prokop S. 2010. Tsyganskiye pisateli Respubliki Moldovy v literaturnom kontekste Yevropy. In: Revista de Etnologie și Culturologie, vol. 6, p. 42-51.

Прутяну В. 2002. Цыганское счастье. În: Труд Молдова, 2002, 27 июня. / Prutyanu V. 2002. Tsyganskoye schast'ye. In: Trud Moldova, 2002, 27 iyunya.

Ройтбурд Е. 2001. Цыганское счастье (интервью с президентом соц.-культурного об-ва „Romii Moldovei” – П. Андрейченко). În: Столица, 7 апреля. / Roytburd Ye. 2001. Tsyganskoye schast'ye (interv'yu s prezidentom sots.-kul'turnogo ob-va „Romii Moldovei” – P. Andreychenko). In: Stolitsa, 7 aprelya.

Стрымбану А. 1965. Путь к сердцу народа (О солисте ансамбля «Жок» П. Андрейченко). În: Советская Молдавия, 1 мая. / Strymbanu A. 1965. Put' k serdtsu naroda (O soliste ansamblya «Zhok» P. Andreychenko). In: Sovetskaya Moldaviya, 1 maya.

Табор 2009: Табор уходит в небо: I Международный фестиваль цыганского искусства в Молдове имени П. Андрейченко. 07 июля 2009. În: <http://www.allfun.md/article/2732>Люди (Vizitat 05.05.2022). / Tabor 2009: Tabor ukhodit v nebo: I Mezhdunarodnyy Festival' Tsyganskogo Iskusstva v Moldove imeni P. Andreychenko. 07 iyulya 2009. In: <http://www.allfun.md/article/2732>Lyudi (Vizitat 05.05.2022).

Торня Н. 2001. Просятся кони в полет. Интервью с П. Андрейченко. În: Радянська Буковина, 2 апреля. / Tornya N. 2001. Prosyat'sya koni v polet. Interv'yu s P. Andreychenko. In: Radyan'ska Bukovina, 2 aprelya.

Тымчишин В. 1966. Житель столицы республики. Кишиневец. În: Советская Молдавия, 1 мая. / Tymchishin V. 1966. Zhitel' stolitsy respubliky. Kishinevets. In: Sovetskaya Moldaviya, 1 maya.

Человек 2003: Человек среди людей. În: Независимая Молдова, 17 июня. / Chelovek 2003: Chelovek sredi lyudey. In: Nezavisimaya Moldova, 17 iyunya.

Шеверина В. 2003. Учимся толерантности. «Цыгане – наши друзья». În: Независимая Молдова, 11 февраля. / Sheverina V. 2003. Uchimsya tolerantnosti. «Tsygane – nashi druz'ya». In: Nezavisimaya Moldova, 11 fevralya.

Шмундяк Т. 2002. Душой исполненный полет. În: Десять тетрадей в клеточку. Chișinău: Prometeu, с. 9-12. / Shmundyak T. 2002. Dushoy ispolnennyyu polet. In: Desyat' tetra dey v kletochku. Chishinau: Prometeu, с. 9-12.

Шмундяк Т. 1968. Праздник в колхозе. În: Советская Молдавия, 25 февраля. / Shmundyak

T. 1968. Prazdnik v kolkhoze. In: Sovetskaya Moldaviya, 25 fevralya.

Шмундяк Т. 2002. Прекрасная строка. În: Столица, 26 июня. / Shmundyak T. 2002. Prekrasnaya stroka. In: Stolitsa, 26 iyunya.

Svetlana Procop (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în flogie, 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: <https://orcid.org/0000-0002-6928-4828>

Imagini cu Pavel Andreicenco:



<http://www.allfun.md/article/2732>Люди (vizitat 05.05.2022)



Imagine Igor Zenin. În: Вечерний Кишинев, 1974, 6 august



„Dans țigănesc”, acompaniament ansamblul „Fluieraș”. În: Cultura, 1965, 4 septembrie



Secvență din filmul „Vârsta de trecere” (1981). În: <http://www.allfun.md/article/2732Люди> (vizitat 05.05.2022)



Secvență din filmul „O șatră urcă în cer” (1976). În: <http://www.allfun.md/article/2732Люди> (vizitat 05.05.2022)

Владимир МИЛЬЧЕВ,
Виктор ФИЛАС

МЕМУАРЫ ИВАНА ШТЕРЕВА КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО ПРИАЗОВЬЯ
1920–1930-х гг. В УСЛОВИЯХ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.08>

Rezumat

Memoriile lui Ivan Șterev ca sursă pentru studierea
auto-identificării populației ce a locuit la nord de
Marea Azov în anii 1920–1930
în condițiile multiculturalismului

Articolul este dedicat studiului conținutului informațional al înregistrărilor lui Ivan Șterev (1910–1989), originar din satul bulgar Inzovka, situat la nord de Marea Azov (Tavria) – „Familia Șterev. Memorii autobiografice”. Textul lor arată principalele tendințe în influențele reciproce ale principalelor etnii ale regiunii. Face posibilă studierea manifestărilor specifice cu caracter antagonic și complementar în relațiile interetnice, rolul factorului de sovietizare al satului bulgar din sudul Ucrainei în întrepătrunderea culturilor. S-a stabilit influența factorului educațional asupra formării identităților străine (rusă) și supranațională (slavă comună; sovietică) în rândul tinerilor bulgari din regiune. Pe baza unui material empiric larg, se studiază pătrunderea așa-numitului „nou mod de viață socialist” în mediul țărănesc tradițional bulgar: asimilarea hainelor naționale, formele de petrecere a timpului liber, schimbarea accentului strategiilor de viață. O atenție deosebită a fost acordată percepției „străinilor” (non-bulgari) – autorul însuși, rudele sale și cel mai apropiat cerc. S-a arătat dispariția xenofobiei și răspândirea ideilor de internaționalism în rândul tineretului sovietizat din satul bulgăresc.

Cuvinte-cheie: memorii, Ivan Șterev, diaspora bulgară, regiune situată la nord de Marea Azov, multiculturalism, rusificare, modernizare sovietică.

Резюме

Мемуары Ивана Штерева как источник изучения
самоидентификации населения Северного
Приазовья 1920–1930-х гг. в условиях
мультикультурализма

Статья посвящена исследованию информативности записей уроженца болгарского села Инзовка, расположенного в Северном Приазовье (Таврии) Ивана Штерева (1910–1989) – «Семья Штеревых. Автобиографические воспоминания». Их текст показывает главные тенденции взаимных влияний основных этнических групп региона – украинцев, русских, болгар, евреев и др. Он дает возможность исследовать конкретные проявления антагонистического и комплиментарного характера в межэтнических отношениях, роль фактора советизации болгарского села на юге Украины во взаимопроникновении культур. Было установлено влияние образования на формирование иноэтнических (русской) и наднациональных (общеславянской; советской) идентичностей у болгарской молодежи региона.

На широком эмпирическом материале исследовано проникновение так называемого нового социалистического быта в традиционную болгарскую крестьянскую среду: ассимиляция национальной одежды, форм досуга, смещение акцентов жизненных стратегий. Особое внимание было уделено восприятию «чужих» (не болгар) самим автором, его родственниками и ближайшим окружением. Было показано отмирание ксенофобии и распространение идей интернационализма в среде советизированной молодежи болгарского села.

Ключевые слова: мемуары, Иван Штерев, болгарская диаспора, Северное Приазовье, мультикультурность, русификация, советская модернизация.

Summary

Ivan Shterev's memoirs as a source for studying the
self-identification of the population living north of the
Azov Sea in the 1920s–1930s
under conditions of multiculturalism

The article is devoted to the study of the informational content of the records of Ivan Shterev (1910–1989), a native of the Bulgarian village of Inzovka, located in the Northern Azov Sea (Tavria) – “The Shterev family. Autobiographical Memoirs”. Their text shows the main trends in the mutual influences of the main ethnic groups of the region. It makes it possible to study specific manifestations of an antagonistic and complementary nature in interethnic relations and the role of the Sovietization factor of the Bulgarian village in southern Ukraine in the interpenetration of cultures. The influence of the education factor on the formation of foreign and supranational identities among the Bulgarian youth of the region is established. Based on broad empirical material, the penetration of the so-called “new socialist way of life” into the traditional Bulgarian peasant environment is studied: the assimilation of national clothes, forms of leisure, a shift in the emphasis of life strategies. Particular attention is paid to the perception of “strangers” (non-Bulgarians) – the author himself, his relatives and the closest circle. The death of xenophobia and the spread of the ideas of internationalism among the Sovietized youth of the Bulgarian village are shown.

Key words: memoirs, Shterev Ivan, Bulgarian diaspora, Northern region of Azov Sea, multiculturalism, Russification, Soviet modernization.

Общее описание жизненного пути и источниковедческий анализ творческого наследия Ивана Ивановича Штерева (1910–1989), родившегося и проведшего юность в болгарском

селе Инзовка в Северном Приазовье (Таврии), в свое время были осуществлены в научной публикации, подготовленной одним из соавторов данной статьи (Мильчев 2009: 137-147). Вместе с тем информативная составляющая его мемуаров все еще не была актуализирована. И это при том, что текст не только содержит уникальные сведения по истории повседневной жизни таврических болгар, но также дает возможность исследовать проблемы их национальной самоидентификации в контексте более широкого мультикультурного диалога в регионе.

Исходя из данного факта, авторы поставили перед собой цель показать особенности «раскрытия себя миру» со стороны молодого поколения таврических болгар на начальном этапе советской модернизации в 1920-х – начале 1930-х гг. Случай И. Штерева, запечатленный им, подходит для этого как нельзя лучше. Научная новизна работы в немалой степени определяется отсутствием специальных трудов по смежной проблематике, выполненных не только на болгарском материале из региона Северного Приазовья, но и на примере исследования мемуаристики, происходящей от иных (в первую очередь «малых») этнических групп края – немцев, албанцев, греков, евреев и пр.

И. Штерев оставил потомкам пространные литературные воспоминания автобиографического характера, помещенные в двух книгах: 1) книга первая – «Семья Штеревых. Автобиографические воспоминания четырех поколений периода 1793–1980 годов»; 2) книга вторая (без названия), состоящая из двух тематических частей: а) «Детство и юношество Вани Штерева, потомка четвертого поколения болгарской семьи Штеревых»; б) «Жизнь против жизни. Авторизированная повесть из воспоминаний потомка четвертого поколения болгарской семьи Штеревых». Абсолютное большинство указанных рукописей было опубликовано в девятом томе серийной публикации «Источники по истории Южной Украины», которую осуществляет Запорожское отделение Института украинской археографии и источниковедения им. М. С. Грушевского НАН Украины. Таким образом, они были введены в научный оборот и стали доступны для научного исследования (Штерев 2006).

Отметим, что первые двадцать лет своей жизни, с 1910 по 1930 гг., И. Штерев провел в родной Инзовке и окрестных болгарских селах – Райновке, Преславе и др. Верхним хронологическим пределом его воспоминаний является 1930 г. (они

так и не были доведены до 1980-х гг.). Текст мемуаров чрезвычайно интересен для выяснения того, какими же были реалии межэтнических и межкультурных взаимодействий в болгарских селах Северного Приазовья в межвоенный период. Более того, жизненная судьба самого мемуариста в полной мере запечатлела в себе отражение тех процессов модернизации, которым подверглись болгарские села в Таврии в первой трети XX в.

Фактически стратегии построения собственной успешности, развитие карьеры И. Штерева наглядно демонстрируют нам механизмы, объясняющие частичную потерю болгарской этничности, ее размывание и замену новыми ментальными конструктами не только на примере конкретного лица, но и (в проекции) целой возрастной и социальной страты болгарской диаспоры региона – так называемой советской молодежи, социализовавшейся в реалиях нового общественного строя.

Следует отметить, что сам Иван Штерев совершенно трезво оценивал культурные, языковые, социальные и прочие метаморфозы, происходившие с ним самим и вокруг него в бурные годы эпохальных перемен. Уже в зрелом возрасте, имея за плечами более семи десятков прожитых на свете лет, он довольно беспристрастно определился с самоидентификацией. Уже из первых его деклараций относительно собственного «Я» видно, что в сознании мемуариста переплелось несколько идентичностей: 1) национальная, в его случае болгарская; 2) наднациональная, а именно – групповая «славянская» (по принадлежности к «славянскому роду»); 3) политическая – по сути, русская, причем в понимании не столько этническом, сколько государственным (по факту проживания его предков и рождению его самого в Российской империи и его сознательной жизни в реалиях СССР для него самого, фактически, той же России).

Все же базовой и доминирующей для И. Штерева была первая из них – болгарская. Две другие, как считает он сам, были получены независимо от его воли – по историческим обстоятельствам, в которых оказалась его семья и в которых происходила его социализация, хотя в перечне трех своих идентичностей он ставит их перед этнонимом, с которым себя отождествляет, а именно: себя он считает «дитём (так в тексте – авт.) русским, рожденным из плоти славянской», «выходцем из обрусевших болгар, бежавших из обетованных родных балканских земель, скрываясь от турец-

кого ига», «болгарином». Первые годы своей жизни, как указывает сам автор, он провел, воспринимая и усваивая образ жизни, труда и т. п. в традиционной болгарской крестьянской семье своих родных, не слыша и не зная другого языка, кроме болгарского (Штерев 2006: 94).

Впервые маленький Иван сталкивается с другим, неболгарским миром, когда родители отдали его на обучение в местную начальную четырехклассную школу осенью 1918 г. Как отмечал впоследствии уже пожилой И. Штерев, первый год обучения не только для него, но и для остальных детей прошел «с большим трудом в освоении русского языка и письма». За целый учебный год они преодолели трудности изучения букв, цифр и только к концу года научились читать, писать и решать задачи с однозначными цифрами. Во втором классе ученики начали читать по книге «Русский язык», писать диктанты, решать задачи на четыре действия с двузначными цифрами. Штерев вспоминает, что второй год обучения давался ему и его одноклассникам несколько легче: «Мы уже стали понимать русский язык и то, о чем говорила нам учительница на русском языке. Сами, коверкая слова, отвечали ей на русском языке, хотя и со вставкой болгарских слов» (Штерев 2006: 127).

Приблизительно с десятилетнего возраста русский язык начинает активно использоваться юным школьником. Заметим, что поколение таврических болгар, к которому принадлежал автор, было далеко не первым в череде поколений, приобщенных к школьному образованию: фактически с 1870-х гг. абсолютное большинство мужчин и значительная часть женщин обучаются в земских и церковноприходских школах, демонстрируя при этом высокий уровень грамотности даже по сравнению с населением соседних российских и украинских сел (Станчев 2009: 46). Именно образованию суждено было стать мощным инструментом русификации в болгарском селе Таврической губернии вплоть до установления советской власти и начала процессов «коренизации».

Информативность мемуаров И. Штерева для освещения процессов межэтнического взаимодействия в болгарских селах Северного Приазовья трудно переоценить. Акцентируем внимание на том, что часто важность скрытой информации не осознается даже самим автором, сосредоточенным на описании, как ему кажется, чисто бытовых моментов. Яркий пример – описание им быта семьи

его деда по матери, Ивана Тюркеджи, из соседнего болгарского села Райновки. Одним из самых ярких впечатлений от «праздничных гостеваний» Штеревых у деда на долгие годы осталось угощение их жарким из воробьев, в приготовлении которого участвовал и сам автор. И. Штерев не указывает точно время года, когда состоялась поездка в Райновку, но по косвенным приметам было это зимой. Когда на дворе стемнело, дед предложил двум своим внукам, одним из которых был сам Иван, помочь ему с приготовлением ужина, но ужина «непростого». Приладив им на спины мешки и снабдив домотканой дерюгой, он отвел их к старой скирде и объяснил, что там ночуют воробьи. Накрыв скирду покрывалом, чтобы птицы не вылетели, дети затем доставали воробьев из гнезд и складывали в мешки. После этого дед в летней кухне отрывал им головы и ошпаривал кипятком. Когда тушки воробьев пропаривались, их ощипывали и потрошили. Затем птичек нанизывали на металлические шампуры и немного прожаривали, чтобы выгорели оставшиеся перья. После этого тушки складывались на противень, заливались теплым сливочным маслом и помещались в хорошо протопленную печь до готовности. Автор при этом отмечает, что такая охота на воробьев и их дальнейшее приготовление повторялись каждый раз, когда семья приезжала в гости к деду (непонятно правда, говорилось ли о посещениях именно на зимние праздники, или о более частых визитах) (Штерев 2006: 111).

«Этнографизм» описываемых действий деда, непонятный даже самому автору, можно было бы связать либо с каким-то курьезом, либо с вынужденными практиками голодных 1921–1923 гг., к которым, собственно, и относятся наблюдения маленького Вани, если бы не то обстоятельство, что в Райновке, населенной в основном переселенцами из «туканской» махалы бессарабского Вайсала и, отчасти, из туканского же Таш-Бунара (Ганчев, Мильчев, Пригарин 2015: 58–66), в 1862 г. поселяется и часть выходцев из с. Кубей – гагаузов (Бунина 1950: 242–259).

Именно для гагаузов было характерно употребление мяса воробьев в качестве обрядового блюда, которым разговлялись на Рождество (Квилинкова 2013). Поскольку у таврических гагаузов «болгарская» самоидентификация сохраняется по настоящее время, члены семьи Тюркеджи, подобно другим, тоже считали себя болгарами, сохраняя, однако, определен-

ный слой обрядового фольклора, присущий именно болгарам-тюркофонам. «Гагаузская» версия происхождения данного обычая у райновцев выглядит вполне вероятной. Несмотря на то, что аналогичный обычай фиксируется исследователями в отдельных местностях по всей южнославянской территории, в том числе в самой Болгарии, у остальных болгарских групп Таврии эта особенность не была зафиксирована этнографами, например, тем же Н. С. Державиным (Гура 1993: 43-49).

Не исключено, что суровые реалии голодных лет способствовали не только сохранению, но и реанимации подобных этнографических рудиментов, переводу экзотического обрядового блюда в категорию пищи повседневного употребления. Как бы то ни было, для этнолога-специалиста описание подобных сюжетов должно послужить ценным материалом для выявления фактов сосуществования нескольких болгарских этнографических групп в одном селе, взаимопроникновения и ассимиляции их обрядового календарного фольклора.

Еще одним из факторов размытия традиционной болгарской культуры (особенно материальной) в селе становятся инновации быта. По мемуарам И. Штерева лучше всего прослеживаются изменения в одежде, которую, согласно воспоминаниям, использовал он сам. Одежда для него становится своеобразным индикатором не только образованности (=интеллигентности), но и определенным мерилем успешности в жизни. Сын родителей-средняков (а скорее крепких середняков, фактически кулаков, из-за чего его даже исключают из комсомола в 1929 г. и о чем сам он вспоминает вскользь и с неохотой), Иван демонстрирует талант и желание учиться, из-за чего в 14-летнем возрасте родители отвозят его для продолжения обучения в семилетке (в выпускном 7-м классе) в соседний Преслав – культурный и образовательный центр болгар Таврии (сентябрь 1924 г.). Первое впечатление Штерева от нового места и его будущей домохозяйки, у которой он будет отныне квартировать: «Из дома вышла солидная краснощекая дама, чисто одетая в модное широкое платье полуинтеллигентного, полуболгарского покроя». Подобное противопоставление – интеллигентное vs болгарское (даже не «городское» против «сельского») уже само по себе достаточно симптоматично: собственная этничность, по крайней мере в ее бытовом варианте, не воспринимается как нечто прогрессивное и достойное подра-

жания (Штерев 2006: 145).

Очевидно, что примерно так же рассуждают и родители Вани, поскольку, посмотрев на то, «в чем ходят» в «культурном» Преславе, через несколько дней решают сделать up-grade своему чаду: «Из нашей домашней овечьей шерсти весенней стрижки бабушка Марина напярля тонкой белой пряжи, а мама на домашнем ткацком станке выткала материю. Затем ее покрасили в темно-синий цвет и отдали шить портному Терзиеву Федору. А отец в г. Ногайске (ныне г. Приморск) купил ботинки с галошами. Рассматривая обновки, я заметил, что пальто сшито по фасону „венгры“, с низким стоячим воротником в черно-каракулевой обшивке. Левая сторона застежки, низ и задняя прорезь тоже были обшиты черным каракулем. Ширина каракулевой каймы была не более 4–5 сантиметров, подкладка была из хорошо выделанной кожи ягнят, с короткой белой шерстью. Френч с отложным воротником и четырьмя накладными карманами. Брюки полуклеш. Ботинки черные, хромовые, с тупым носком; галоши блестели и в ботинки были вложены две пары черных шерстяных носков домашней вязки» (Штерев 2006: 149).

Понятно, что подобные метаморфозы, произошедшие с его имиджем, нравятся подростку, да еще и изрядно! Более того – они становятся дополнительным стимулом для того, чтобы стремиться учиться еще лучше, получить «человеческую» специальность и стать, соответственно, «человеком», а не самым обычным деревенщиной. К такому мнению его подталкивает и первая в его жизни поездка в город – в Мелитополь, совершенная летом 1925 г. вместе с отцом. В городе ему нравится решительно все – ритм жизни, необычность и пестрота человеческой массы, уйма магазинов (расцвет НЭПа!)... (Штерев 2006: 165-167).

Проучившись год в Преславе, Иван, по совету соседа, вместе с тремя другими инзовскими ребятами, в августе 1925 г. пытается поступить в Молочанское техническое училище, чтобы стать механиком. Молочанск (до 1915 г. – Гальбштадт) был центром меннонитских поселений на р. Молочной и с середины XIX в. снискал славу очага распространения знаний в сфере сельского хозяйства и машиностроения. Попытка оказывается неудачной, поскольку ни один из троих парней не проходит. Причина этого довольно прозаична – несмотря на хорошие знания по математике, они плохо владеют русским языком, из-за чего им

советуют «подучиться» и приехать через год (Штерев 2006: 179-181).

Неудача на вступительных экзаменах вынуждала задуматься о том, где работать, поскольку 15 лет – возраст вполне взрослый по меркам того времени, а семилетка, хоть и не университет, но все же отличает того, кто ее завершил, среди массы окончивших 4 класса. Понятно, что работа должна носить «интеллигентный» характер – в конце концов так хотят и родители, а не только сам Иван. В судьбе племянника участвует его родной дядя Кирилл, работающий бухгалтером в отделении кредитного Сельхозбанка в соседнем русско-украинском селе Орловке. С октября 1925 г. Иван уже числится вестовым и учеником при своем дяде (Штерев 2006: 181-182).

Если не считать поездок в Мелитополь и Молочанск, а также «языковых погружений» школьных лет, почти целый год жизни (с осени 1925 до лета 1926 г.) в Орловке становится первым опытом его существования в отрыве от болгарской культурной и языковой среды. Ситуация, в которой оказывается Иван, является для него, в определенной степени, стрессом еще и потому, что Орловка в его представлении, укоренившемся еще с детских лет, фигурирует как своеобразная «территория зла». Расположенное посередине пути из родной Инзовки в Райновку, в которой живет дед по матери, это село таило в себе многочисленные опасности. Одним из наиболее сильных воспоминаний детства для И. Штерева стали гонки, которые совершал отец, проезжая через Орловку: пара жеребцов, запряженных в тачанку, изо всех сил мчалась галопом по главной улице, а вдогонку им местные мальчишки-хулиганы бросали камни и палки, увидев, что едут именно болгары (Штерев 2006: 109-110, 113).

И вот в этой страшной и враждебной Орловке Иван отныне должен был жить. То, что он живет у родного дяди, мало исправляет ситуацию, поскольку теть – Мария Васильевна (жена дяди Кирилла) – была местной украинкой. Как нельзя лучше соответствует ей, по мнению Ивана, и ее девичья фамилия – Задирака. Он замечает, вспоминая дни своего квартиранства: «Это был очень злой человек. Попробуй что-нибудь не выполнить так, как она сказала, посыплется столько брани, что сам станешь не рад своей неосторожности. Ругая, она выходила из себя, нарушала основы человеческого приличия, превращалась в хищного зверя, выкрикивала недостойные слова, лицо ее наливалось кровью,

глаза расширились, чуть ли не вылезали из орбит...» (Штерев 2006: 181-182).

Однако уже довольно скоро выясняется, что село населено не только дебоширами, готовыми забрасывать камнями добропорядочных болгар, не только «задираками», но и вполне нормальными, даже симпатичными людьми. С местными мужчинами и парнями Иван работает вне основного места работы в банке, подрабатывая почасовым и поденным сельхозтрудом (стремление заработать карманные деньги оказалось сильнее стремления «держать фасон»). Более того, он вскоре интегрируется в компанию местной молодежи и даже обзаводится первой в своей жизни «симпатией» по имени Маруся Пархоменко (Штерев 2006: 187).

Восприятие юным Иваном Штеревым «чужих», то есть не болгар, вообще является довольно интересным сюжетом, пройти мимо которого мы не можем. Уроженец Северной Таврии – одного из наиболее многонациональных регионов Украины, он, конечно же, рано или поздно должен был получить опыт общения с представителями других этносов.

Как мы уже говорили, летом 1925 г. Иван предпринимал попытку поступить в техническое училище в Молочанске (Гальбштадте). Конечно, ему, вместе с отцом, а также другими потенциальными абитуриентами, пришлось снимать жилье у местных жителей. Ими были местные меннониты (потомки сектантов-анабаптистов из Фламандии и Фризии). Однако юноша называет их «молоканами»: «Приехав в Молочанск, после недолгих поисков мы остановились на постой у жителей поселка, народности молокане» (Штерев 2006: 179). Его логика вполне очевидна для него самого – если это «Молочанск» (от названия р. Молочной, на которой стоит город), то жить там должны «молокане». При этом он неуместно употребляет группоним для определения последователей русского сектантского течения протестантского толка (переселенцы начала XIX в. с Тамбовской губернии), который происходит от особенностей проведения ими обряда причащения – не вином, а молоком; они также проживали по соседству в с. Ново-Васильевка. Главное впечатление юного Штерева от быта молочанских меннонитов – приготовление ими на обед экзотической, на его вкус, яичницы с помидорами, которую он едва сумел проглотить (Штерев 2006: 180).

Учеба на 6-месячных коммерческих курсах бухгалтеров в Мелитополе (осень 1926 г. – зима

1927 г.) не только стала логическим продолжением его карьеры и предыдущего года, который он проработал в Орловском сельхозбанке под руководством своего дяди, но и очередной вехой в расширении горизонтов его знаний о «других». Знания эти пришлось усваивать в компании своих сверстников-болгар. Получив место в комнате для четырех человек, Иван не без приятного удивления узнает о том, что его соседи тоже болгары – двое из с. Мариновка, а один из с. Манойловка, о чем немедленно сообщает в письме родителям (очевидно, эта новость должна немного успокоить их: ребенок среди своих, не обидят). Показателен тот факт, что все четверо всюду пытаются соответствовать городской среде – в первый день разговаривают между собой на русском, а о том, что все они болгары (двое мариновцев, конечно же, знали это о себе и так), узнают только тогда, когда садятся вместе ужинать и у каждого обнаруживаются хорошо известные им болгарские продукты, которые не перепутаешь ни с какими другими (Штерев 2006: 191).

Со дня знакомства и до окончания обучения на курсах четверка ребят-болгар начинает в свободное время знакомиться с окружным центром – Мелитополем и его жителями. Наибольшее изумление у них вызывают евреи – «этнический элемент», практически неизвестный в болгарских селах Таврии того времени. В синагогу ребята ходят несколько раз и всё удивляются ее несхожести с церквями: неопрятности и обшарпанности помещения, тому факту, что раввин выходит для богослужения на сцену из-за завес и играет на шарманке... Поражают их и прихожане: «Пока не вышел раввин, все они сидели на скамейках со спинками, лузгали семечки и вели между собой шумные разговоры». Не исключено, конечно же, что ребята просто попали не в самую презентабельную синагогу Мелитополя (в городе их было несколько), однако первое впечатление, как известно, самое сильное. Поэтому и формирование образа евреев как такового, и отношение к ним в дальнейшем во многом могло быть предопределено для И. Штерева именно тогда, в юности (Штерев 2006: 193).

Воспоминания Штерева зафиксировали и несколько более драматических (если не трагикомических!) эпизодов, свидетельствующих о проявлениях бытовой ксенофобии в болгарском селе Таврии. Так, после окончания бухгалтер-

ских курсов 17-летний Иван устраивается работать агентом в Коларовскую районную кооперацию. Труд не тяжелый и даже веселый – вместе с двумя товарищами развозить на бричке товары по сельским магазинам, собирая заготовленные крестьянами яйца, масло, мед и т. п. Во время одного из путешествий 1927 г. у юных кооператоров возникает необходимость заночевать в болгарском селе Лозоватке, или Вайсале, как его неофициально называют до сих пор. Иван вспоминает, что это можно сделать у сестры его отца тети Кристины, которая живет здесь замужем за местным – Михаилом Макриевым.

Уже в темноте фургон кооператоров подъезжает к воротам их подворья, и предпринимаются попытки вызвать на улицу хозяев. Те сначала упорно не хотят выходить, когда же наконец-то появляется дядя (калеку Мияль) с охотничьим ружьем в руках, то он готов вот-вот открыть огонь по нежелательным визитерам. После целого получаса «идентификации» он соглашается принять племянника и его друзей на ночлег. Гости пытаются выяснить причину дядиной настороженности. Она прозаична: их бричка является «цыганской», то есть разукрашенной (очевидно, купленной при каких-то обстоятельствах райкооперацией у цыган), а «от цыган, как известно, добра ждать не стоит: „они как только появляются на свет белый, уже живут обманом и воровством, а в свой престольный праздник завлекают детей, а иногда и взрослых людей, отрезают им головы и пьют их кровь”» (Штерев 2006: 291-292).

Как видим, образ цыган в воображении рядового крестьянина-болгарина не только однозначно отрицательный, но и, что более интересно, двухкомпонентный. На него наслаивается образ другого «чужого» – еврея, с легко угадываемым традиционным «кровавым наветом». Конечно, все можно было бы списать на одиозную фигуру дяди-невежды, но факт остается фактом – всегда, включая советскую пору, болгарское село Таврии органично отторгало оба элемента – цыганский и еврейский, пресекая любые попытки адаптации последних в социальные структуры, даже в качестве общественно полезных ремесленников или торговцев. Исключение составляли разве что наиболее развитые в экономическом и культурном отношении села – Преслав и Цареводаровка (Ботево).

Сам Иван в свои 17 лет этот и подобные случаи нетерпимого отношения к «другим» вос-

принимает не только с юмором, но и со скепсисом. С одной стороны, этому способствует его опыт нахождения в иноэтническом окружении (хотя и небольшой), а с другой – этого требуют стандарты «новой жизни», ведь в 1927 г. он становится комсомольцем. Мирозрение юноши понемногу меняется вместе с окружающей действительностью. Это хорошо видно хотя бы из его, уже с первых слов откровенно насмешливых, описаний Пасхи указанного года: «В новую эру жизни, в году 1927-м, 3 апреля дня, с всенощной пасхальной, с заутрени возвращались в насиженные родные христианские дома одни лишь бабы и деды, и то их было негусто. Дурман церкви для народа стал уже известен и неуважаем...» (Штерев 2006: 219).

Поскольку Иван уже понемногу превращается в Ивана Ивановича – он имеет образование, профессию, в конце концов, авантажный имидж, меняется и его молодежная компания, и характер досуга – здесь уже нет места мальчишеским проделкам, «уро» (хоро) на сельской площади или домашним «седянкам». Ивана принимают в круг «золотой молодежи» Инзовки: здесь играют на пианино, мандолине, гитаре, строят планы будущего поступления в вузы Харькова, Москвы и Ленинграда... Окружение это хотя и не вполне «пролетарское» (по своему социальному происхождению юноши и девушки из кулацких и середняцких семей), но комсомольское (зима с 1927 на 1928 г.; «чистки» в партийных и комсомольских организациях еще только начинаются, не вступив в силу) (Штерев 2006: 269). Поэтому, в свете данных зарисовок из воспоминаний, нам не кажется несомненным пропагандируемый официальными властями и партией в те годы тезис о том, что носителями нового быта на селе выступала исключительно его беднейшая часть.

Иван и сам прекрасно понимает, что он не просто изменился внешне, а, фактически, уже купил себе билет в «лучшую жизнь», по поводу чего и рефлексировал в своих дневниковых записях, позже составивших основу его мемуаров, которые он написал в пожилом возрасте (правда, вкладывая, видимо, из скромности, слова в уста своей бабушки): «Ваня получил специальное образование бухгалтера. Он будет работать, сидя за столом, руки его вместо вил, лопат и граблей будут держать ручку, карандаш, пресс-папье и писать в больших книгах, которые не по-нашему называют „гроссбух“.

За шиворот на шею ему не будет капать дождь, ветер не будет пронизывать одежду; тело не будет деревенеть от злущего мороза. Перестанет он летом ходить босиком, откажется от традиционной болгарской обуви – сыромятных лаптей (царвули) и онуч (навушта), а станет носить цветные ботинки Ленинградской фабрики „Скорход“ и хромовые сапоги; вместо брюк из старого твердого брезента и перешитых старых отцовых латаных рубашек он будет красоваться в шевиотовом черном костюме, сшитом на заказ, и в плисовых рубашках с галстуком. Сидя в кабинете за рабочим столом, он будет вдыхать аромат духов вместо конского навоза и трудового человеческого пота...» и т. п. (Штерев 2006: 229-230). Как видим, отрыв от традиционной обстановки (по крайней мере, на уровне смены материальной культуры) продолжается, причем осознается и самим главным фигурантом.

Следующим шагом в карьерном росте для Штерева становится получение им в июне 1929 г. долгожданной должности бухгалтера в Преславском болгарском агротехникуме. Переехав в Преслав (здесь он уже снимает не просто комнату, а целый дом), Иван тут же становится на учет в объединенной комсомольской организации Агрономического и Педагогического болгарских техникумов. Несмотря на национальное направление образовательного процесса, публика здесь учится разношерстная – кроме болгарского большинства, учатся также украинцы, русские, немцы, албанцы, евреи и др. со всего Северного Приазовья (Штерев 2006: 308).

Агротехникум, в котором с этого времени работал Штерев, готовил агрономов трех профилей (зернового направления; овощеводства; садоводства и виноградарства) для колхозов и совхозов болгарских селений всего СССР. Русский и украинский языки, согласно программе, изучались как языковые предметы, а все специальные и общеобразовательные дисциплины преподавались на болгарском языке. Преподавательский состав, в основном, был укомплектован за счет политэмигрантов – «болгар из Болгарии», и местных образованных болгар (Штерев 2006: 299-300).

Хотя главной сферой служебной деятельности Штерева в агротехникуме был бухгалтерский учет, он не мог не стать свидетелем (и, соответственно, не записать) наиболее интересных подробностей жизни этого учебного заведения. В центре его внимания оказываются язы-

ковые реалии учебного процесса. Вообще-то И. Штерев резко негативно оценивает «коренизацию», причем как в ее «болгарском», так и в «украинском» варианте. Его записки на этот счет – это ряд анекдотических случаев. Вот из Наркомпроса УССР в техникум поступает циркуляр на украинском, которого никто не знает. Директор телеграммой отзывает из Днепропетровска откомандированного завхоза Коцюбу – он вроде бы должен знать. Родным ему украинским языком Коцюба владеет, но не так, чтобы совсем: сельский суржик таврической деревни не помогает ему выяснить, что это за слово такое – «фах» (sic!). Руководство «бьет телеграмму» в столичный Харьков, откуда приходит разъяснение, что это то же самое, что и всем понятная «специальность» (Штерев 2006: 305). Другой описанный им случай – Болгарский сектор Наркомпроса СССР перевел все учебные пособия для национальных болгарских учебных заведений на литературный болгарский язык. Поэтому студенты из местных болгар не понимали сущности изложения – «мучились, а не учились» (как вспоминает автор, он и сам пробовал читать – понимал через слово). И наоборот, преподаватель-эмигрант, слушая ответ ученика на местном болгарском диалекте, так же невнятно воспринимал его, не говоря уже о тех, кто отвечал ему на русском и украинском языках (Штерев 2006: 306).

Однако не только языковая проблематика занимала все мысли молодого человека – здесь, в Преславе, к Ивану приходит любовь. Несмотря на множество девушек-болгарок, его избранницей становится студентка-аграрий Люба Клейнехт, немка из Крыма, сирота, чей отец погиб в 1916 г. «на войне с немцами» (факт, который дает представление об уровне «обрусения» ее семьи) (Штерев 2006: 331).

Романтические отношения молодых людей развиваются довольно стремительно, и уже в следующем, 1930 году Иван ставит родителей перед фактом: «Женюсь». Увы, ни его чувства, ни его выбор не находят у них понимания. Несмотря на всё их желание видеть сына образованным, занятым на «интеллигентной» работе и одетым по-городскому, они не дают благословения на этот брак с неболгаркой. Апофеозом отношений двух любящих сердец становится их самовольная роспись и поспешный тайный отъезд на Северный Кавказ (подалее от высокомерных инзовских «монтекки»). Там Иван

работает по специальности в местных колхозах, фактически не поддерживая отношения с родней.

Связи с семьей восстанавливаются только летом 1933 г., и то из-за страшных событий – от голода и болезней весной того же года умирают его бабушка, отец и брат. При таких обстоятельствах уже не до позерства – Иван посылает жену-немку забрать и привезти к ним ее свекровь-болгарку с тремя младшими детьми (Штерев 2006: 87). Это происшествие становится не только отправной точкой примирения и воссоединения семьи, но и конечным (по хронологии) событием, описанным в мемуарах Штерева.

В качестве вывода отметим, что тщательное прочтение рассматриваемого текста ценно тем, что дает нам возможность воссоздать особенности процессов смены самоидентификации и конструирования новых идентичностей в среде таврических болгар в первой трети XX в. В результате нами было показано влияние смены социального устройства на общегосударственном уровне, с последующим ростом образовательного ценза и активизацией межкультурных диалогов, инициированных советской властью, на жизнь отдельного индивида и его ближайшего окружения. Случай И. Штерева можно считать, в этом отношении, хрестоматийным. Выйдя из традиционной крестьянской среды болгарского села Таврии, он довольно скоро, уже к двадцати годам, сменяет свой основной язык на русский, вступает в межнациональный брак, переходит на «новый быт» и становится классическим представителем «советской молодежи».

По пути, по которому прошел он, вместе с ним и после него прошли тысячи молодых таврических болгар, которые, вместе со своими сверстниками – украинцами, русскими, немцами и др., – оказались на передовой «советской модернизации» 1920–1930-х гг. Отметим, что данное обстоятельство открывает широкие перспективы для компаративных исследований, например, для сопоставления этнокультурных процессов, происходивших в местностях СССР с компактно проживающим болгарским населением, с теми, которые имели место в среде бессарабских болгар, являющихся подданными Королевства Румынии в межвоенный период.

Литература / References

- Бунина И. К. 1950. Из истории вайсальских говоров. В: Ученые записки Института славяноведения АН СССР. Т. 2. М.–Л., с. 242-259. / Bunina I. K. 1950. Iz istorii vajsal'skih govorov. V: Uchenye zapiski Instituta slavyanovedeniya AN SSSR. T. 2. M.–L., s. 242-259.
- Ганчев А., Мильчев В., Пригарин А. 2015. Специфика миграционной активности населения региона «Сърнена Средна Гора» на рубеже XVIII–XIX вв. и ее влияние на формирование болгарской общины «туканцев» в Южной Бессарабии. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XVII, p. 58-66. / Ganchev A., Milchev V., Prigarin A. 2015. Specifica migracionnoy aktivnosti naseleniya regiona «Sarnena Sredna Gora» na rubezhe XVIII–XIX vv. i yeye vliyanie na formirovanie bolgarskoj obshchiny «tukancev» v Yuzhnoj Bessarabii. V: Revista de Etnologie și Culturologie, 2015. Vol. XVII, p. 58-66.
- Гура А. И. 1993. Воробей испечен. В: Philologia slavica: К 70-летию академика Н. И. Толстого. М.: Наука, с. 43-49. / Gura A. I. 1993. Vorobej ispechen. V: Philologia slavica: K 70-letiyu akademika N. I. Tolstogo. M.: Nauka, s. 43-49.
- Квилинкова Е. 2021. Жаркое из воробья (гагаузы). В: www.prazdnikimira.ru/holiday_cuisine/.../crismtas_5/. (дата обращения – 14.08.2021). / Kvilinkova E. 2021. Zharkoe iz vorob'ya (gagauzy). V: www.prazdnikimira.ru/holiday_cuisine/.../crismtas_5/. (data obrashcheniya – 14.08.2021).
- Мильчев В. 2009. Иван Штерев – незнаний таврийський мемуарист: доля та спадщина. В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Т. 10, с. 137-147. / Milchev V. 2009. Ivan Shterev – neznaniy tavrrijs'kiy memuarist: dolya ta spadshchina. V: Balgarite v Severnoto Prichernomorie. Izsledovaniya i materialii. T. 10, s. 137-147.
- Станчев М. 2009. Болгары в Российской империи, СССР, странах Балтии и СНГ. Т. 1 (1711–2006). Статистический сборник. София: Академическое издательство «Марин Дринов». / Stanchev M. 2009. Bolgary v Rossijskoj imperii, SSSR, stranah Baltii i SNG. T. 1 (1711–2006). Statisticheskij sbornik. Sofiya: Akademicheskoe izdatel'stvo «Marin Drinov».
- Штерев И. 2006. Воспоминания. В: Джере-ла з історії Південної України. Т. 9 (Упорядники: А. Бойко, В. Мильчев). Запоріжжя: РА «Тандем-У». / Shterev I. 2006. Vospominaniya. V: Dzherela z istorii Pivdennoyi Ukrayiny. T. 9 (Uporyadnyky: A. Boyko, V. Milchev). Zaporizhia: RA «Tandem-U».
- Volodymyr Milchev** (Wuhu, China – Zaporozhje, Ucraina). Specialist șef al Centrului Regional de Cercetare “Volga-Dnepr” din subordinea Ministerului Educației din China, Universitatea Pedagogică Anhui, Doctor în Științe Istorice, Profesor, Decan al Facultății de Istorie a Universității Naționale Zaporozhje.
- Володимир Мильчев** (Уху, КНР – Запорожжє, Україна). Головний спеціаліст Центра дослідження регіонів «Волга-Дніпр» при Міністерстві освіти Китаю, Аньхойський педагогічний університет, доктор історических наук, професор, декан історического факультета Запорозького національного університета.
- Volodymyr Milchev** (Wuhu, CPR – Zaporizhia, Ukraine). Chief specialist of the Center for research of regions “Volga-Dnepr” under the Ministry of Education of China, Anhui normal university, doctor of historical sciences, professor, dean of the Faculty of History of Zaporizhia National University.
- E-mail:** vladmilchev@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4432-3322>
- Viktor Filas** (Zaporozhje, Ucraina). Doctor habilitat în istorie, profesor asociat, Academia Națională Hortița.
- Виктор Филас** (Запорожжє, Україна). Доктор історических наук, доцент, Хортицька національна академія.
- Viktor Filas** (Zaporizhia, Ukraine). Doctor of History, Associate professor, Khortytsia National Academy.
- E-mail:** filasvn@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3770-8670>

Valentina URSU

ACȚIUNILE AUTORITĂȚILOR DIN MOLDOVA SOVIETICĂ PRIVIND CULTURA TRADIȚIONALĂ (ANII '40 AI SEC. XX)¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.09>

Rezumat

Acțiunile autorităților din Moldova sovietică privind cultura tradițională (anii '40 ai sec. XX)

Prezentul articol este dedicat mecanismelor de influență utilizate de autoritățile sovietice în primii ani ai ocupației sovietice a Basarabiei pentru deprecierea și respingerea moștenirii culturale strămoșești și instaurării noilor modele de viață. În anii '40 ai sec. XX organele de conducere ale PCUS și PCM adoptă numeroase directive și dispoziții orientate spre instaurarea noilor mecanisme de influență asupra tuturor locuitorilor RSS Moldovenești, indiferent de particularitățile etnice, de limbă, obiceiuri, tradiții, sărbători. Toată istoria seculară este dată uitării. Pentru a compara justetea documentelor istorice și afirmațiilor presei sovietice se face o comparație cu situația existentă în ținuturile noastre în perioada anilor 1918–1940 când Basarabia s-a aflat în componența României. Sub noul regim sovietic cultura tradițională era considerată moștenire a trecutului care nu putea fi păstrată într-o nouă societate. Este întreprinsă o campanie vehementă împotriva istoriei, limbii române, monumentelor de istorie și cultură, modului de viață tradițional, impunându-se noi modalități de exprimare culturală ce ar proslăvi și ar susține sistemul sovietic.

Cuvinte-cheie: cultură, tradiție, moștenire, socialism, ideologie.

Резюме

Действия властей Советской Молдавии в отношении традиционной культуры (1940-е гг.)

Данная статья посвящена механизмам воздействия, использовавшимся советской властью в первые годы советской оккупации Бессарабии для обесценивания и отказа от исконного культурного наследия и установления нового уклада жизни. В 40-х гг. XX в. руководящие органы КПСС и КПМ принимают многочисленные директивы и положения, направленные на установление новых механизмов воздействия на всех жителей Молдавской ССР, независимо от их национальных особенностей, языка, обычаев, традиций, праздников. Вся многовековая история забыта. Для сопоставления достоверности исторических документов и утверждений советской прессы проводится сравнение с ситуацией, существовавшей на наших землях в 1918–1940 гг., когда Бессарабия входила в состав Румынии. При советском режиме традиционная культура считалась наследием прошлого, которое не могло быть сохранено в новом обществе. Ведется яростная кампания против истории, румынского языка, культурно-исторических памятников, традиционного образа жизни, навязываются новые способы культурного само-

выражения, призванные прославлять и поддерживать советскую систему.

Ключевые слова: культура, традиция, наследие, социализм, идеология.

Summary

Actions of the Soviet Moldovan authorities in relation to traditional culture (1940s)

This article is devoted to the mechanisms of influence used by the Soviet authorities in the early years of the Soviet occupation of Bessarabia for the depreciation and rejection of the ancestral cultural heritage and the establishment of new ways of life. In the 40-s. XXth the governing bodies of the CPSU and the PCM adopt numerous directives and provisions aimed at establishing new mechanisms of influence on all inhabitants of the Moldovan SSR, regardless of ethnic characteristics, language, customs, traditions, holidays. All secular history is forgotten. In order to compare the accuracy of historical documents and the statements of the Soviet press, a comparison is made with the situation that existed in our lands during the years 1918–1940 when Bessarabia was part of Romania. Under the new Soviet regime, traditional culture was considered a legacy of the past that could not be preserved in a new society. A vehement campaign is undertaken on the history, the Romanian language, the monuments of history and culture, the traditional way of life, imposing new ways of cultural expression that would glorify and support the Soviet system.

Key words: culture, tradition, heritage, socialism, ideology.

Argument. Anexarea la 28 iunie 1940 a teritoriilor dintre Prut și Nistru la URSS reprezintă începutul unui proces intens de înlocuire a tuturor instituțiilor administrative, economice și sociale. Nu face excepție nici viața culturală din ținut, care a reprezentat ținta unor acțiuni fără precedent de denigrare a vechilor forme de exprimare culturală și impunerea noilor modele de viață.

În perioada anilor '40 organele de conducere ale PCUS și PCM adoptă numeroase directive și dispoziții orientate spre instaurarea noilor mecanisme de influență asupra tuturor locuitorilor RSS Moldovenești, indiferent de particularitățile etnice, de limbă, obiceiuri, tradiții, sărbători. Toată istoria seculară este dată uitării.

În aceste condiții cultura tradițională este considerată moștenire a trecutului care nu poate fi păstrată într-un nou sistem.

Pentru a înțelege mai bine ce reprezenta Basarabia după 22 ani de aflare în componența României venim cu câteva constatări și cifre.

Acești ani au fost o gură de aer proaspăt pentru Basarabia. În 1940 aici existau 26 licee, 24 gimnazii și alte școli medii, ele fiind frecventate de 17 350 elevi. Până în anul 1940 școlile primare ating cifra de 2 500, cuprinzând în cadrul lor 350 000 elevi (Agrigoroaiei 1993: 99). Total în Basarabia au fost deschise în acei ani 189 de școli urbane, 30 de școli medii și 1 721 de școli rurale. În aproape fiecare sat a fost deschisă câte o școală. Au fost construite 1 760 de clădiri noi pentru școli.

Către anul 1940 numai în Chișinău funcționau deja 17 școli mixte, 13 școli de fete, 14 școli de băieți, 6 școli evreiești, 11 licee – 4 de băieți, 3 de fete, 1 liceu militar, 1 liceu comercial de băieți, 1 liceu industrial de fete, 1 liceu eparhial, trei gimnazii, Școala normală de învățători „Mihai Viteazul”, Școala normală eparhială, Seminarul de Teologie, Școala pentru pregătirea educatorilor pentru grădinițe.

Chișinăul a cunoscut o înflorire adevărată, transformându-se dintr-un mic târg într-un centru urban cu o intensă viață culturală și economică și cu o încheagată comunitate academică. Au fost construite clădiri importante cu destinație socială cum ar fi Palatul Muncii (actualul Teatru Național „Mihai Eminescu”), Clubul ofițerilor (actualmente sediul Mobiasbanca, în trecut hotelul Moldova), școala pentru copiii feroviarilor (actualmente sediul CNAM).

Sculptorul Alexandru Plămădeală a finalizat în 1927 monumentul domnitorului Ștefan cel Mare, inaugurat la 29 aprilie 1928 în colțul Grădinii Publice „Ștefan cel Mare”.

Se construiesc multe case individuale, vile urbane, imobile cu apartamente de raport în stil neo-românesc, numit și pseudo-brâncovenesc, cu coloane din lemn sau piatră, cu detalii împrumutate din arhitectura tradițională, inspirate din epoca lui Constantin Brâncoveanu.

În 1918 a fost inaugurată Universitatea Populară Moldovenească din Chișinău, care devine în scurt timp a cincea universitate în topul universităților din România; trei școli superioare muzicale: Conservatorul Unirea (1919), Conservatorul Național de Muzică și Artă Dramatică (1928), Conservatorul Municipal (1936).

Un avânt puternic se constată în viața teatrală. S-au pus temelii Teatrului Național, deschis în anul 1920, care a devenit o instituție importantă de

propulsare a valorilor naționale. Cercetătoarea Larisa Noroc afirmă: „Pe scena Naționalului se montau cu prioritate piesele autorilor români, cultivând publicul basarabean cu cunoștințe istorice și artistice. Activitatea trupei s-a reliefat, de asemenea, în selectarea și punerea în scenă a pieselor autorilor europeni, ruși, lărgind, în așa fel, orizontul cultural al publicului. În perioada respectivă ia amploare activitatea trupelor particulare, direcționate spre minoritățile naționale” (Noroc 2009: 154-155).

În perioada anilor 1918–1940 și-au deschis ușile Muzeul istorico-arheologic bisericesc, cinematografele „Odeon”, „Orfeum”, „Colosseum”, „Expres”, „Cercul Militar”, „Clubul Polonez”, bibliotecile: Municipală, a Universității Populare, Centrală, Biblioteca Jokey și 8 biblioteci particulare. „Cele mai bune filme de producție mondială erau aduse și prezentate pe ecranele cinematografelelor din Basarabia. La Chișinău activau teatrele «Orfeum», «Apollo Palace», «Express», «Colizeum». <...> Cinematografele erau arhipline” (Ureche 1992: 22-28), – consemna mai târziu actorul Eugeniu Ureche. „Tocmai în această perioadă apăruseră filmele mute ale lui Charlie Chaplin, mai târziu – filmele sonorizate, iar prin 1931 – filmele color, care au bulversat lumea cinematografică” (Ureche 1992: 22-28), – scrie în continuare actorul. „Primul film color pe care l-a vizionat publicul chișinăuian a fost «Regele vagabonzilor» <...>. Apoi au luat cunoștință de marii actori ai lumii – Greta Garbo, Marlene Dietrich, Emil Jannings. Cinematografele aveau un afișier foarte divers, începând cu comedii și sfârșind cu ecranizări ale marilor opere literare și cele mai serioase lucrări cinematografice de ultimă oră” (Ureche 1992: 22-28).

În 1927 răsună la Chișinău primele semnale ale postului de radio „Basarabia”, după încă trei stații de radio, în limbile rusă și idîș, toate fiind reprimite în perioada sovietică.

Istoricul Ion Agrigoroaiei și Gheorghe Palade menționează: „Cei 22 de ani de aflare a Basarabiei în cadrul României întregite au constituit perioada de reintegrare spirituală, de revenire a moldovenilor dintre Prut și Nistru în albia comună a culturii românești. Grație eforturilor depuse de învățătorii și profesorii basarabeni în anii 20–30, cât și sprijinul acordat fără discernământ de către cercurile intelectuale din întreaga Românie, tradițiile școlii românești s-au păstrat mult timp, iar cunoștințele acumulate de generațiile de atunci, în special cunoașterea limbii românești și a istoriei neamului, au constituit condiția de bază pentru continuitatea

spiritualității românești în anii de dominație a regiunii sovietice” (Agrigoroaei 1993: 100).

Și acum să examinăm situația din RSS Moldovenească în primii ani ai reanexării la URSS. Analiza mai multor documente de arhivă și publicații ale timpului cu referire la procesul de instituire a noului sistem sovietic în domeniul culturii ne permit să cercetăm mecanismele utilizate de autorități pentru impunerea noului model de viață și denigrarea realizărilor din perioada 1918–1940.

Instaurarea regimului sovietic în RSSM la 28 iunie 1940 urmărirea scopuri geopolitice bine definite: de a interzice alfabetul latin, grafia latină este înlocuită cu cea chirilică. Se schimbă denumirea limbii române, în limba „moldovenească”. Istoricul O. Țicu afirmă: „Cu rădăcini profunde în propaganda sovietică din perioada interbelică, antiromânismul sovietic a avut multiple manifestări, printre care promovarea agresivă a imaginii negative a României, prin inocularea ideii că în anul 1918 Basarabia a fost «anexată» de România «burghez-moșierească», care a «exploatat-o ca pe o „colonie” timp de 22 de ani; ridicarea anti-românismului la nivelul politicii oficiale a RSSM, prin persecutarea și condamnarea naționaliștilor moldo-români»” (Țicu 2018: 238).

Astfel, într-o scrisoare informativă semnată de secretarul CC al PCM Borodin adresată CC a PCM cu referire la numărul instituțiilor culturale în RSS Moldovenească, datând cu 1 decembrie 1940 (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 20, f. 5, 8) se menționează că în republică există 5 case de cultură, 687 cluburi, 278 de biblioteci, 98 de ungherașe leniniste. Tot în acest document de recunoștință ca funcționale: Casa Centrală de creație populară, un atelier artistic, Muzeul de arte decorative, 3 instituții de învățământ artistic: Școala de Arte, Școala de muzică, Conservatorul; brigada de cameră; Ansamblul de dansuri, Capela Corală *Doina*, Orchestra Simfonică; 4 teatre: Teatrul Moldovenesc muzical-dramatic, Teatrul Dramatic Rus, Teatrul Muzical-dramatic evreiesc, Teatrul Muzical-dramatic ucrainean (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 20, f. 8).

Prin decizia Biroului CC al PC(b) din Moldova din 18 decembrie 1940 o parte din instituțiile de cultură erau numite instituții de iluminare politică. Printre acestea se numărau: 5 case ale culturii socialiste, 20 de cluburi, 2 muzee, 27 biblioteci, 6 biblioteci pentru copii etc. Această hotărâre constata că în unele din ele se organizează sistematic activitatea de orientare politică (Культура 1984: 52). Biroul CC al PC(b)M obliga Ministerul Învățământului

să creeze toate condițiile ca până la 1 ianuarie 1941 să fie deschise toate instituțiile de iluminare politică din noile raioane. Comitetele executive raionale erau obligate să găsească edificiile necesare pentru casele de cultură, cluburi, biblioteci, asigurându-le cu mobilă, căldură și lumină. Instituțiile de specialitate urmau să aducă toate materiale necesare (cărți, instrumente muzicale, aparate de radio etc.), iar redactorii ziarelor republicane, raionale și locale să reflecteze constant activitatea acestor instituții (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 21, f. 49-51).

Comisariatul Norodnic al Învățământului și direcțiile raionale de învățământ, în colaborare cu organizațiile de partid, comsomoliste și sindicale trebuiau să asigure atragerea largă a intelectualității și oamenilor muncii din orașe și sate în activitatea cluburilor și caselor de cultură. Totodată, se recomanda de a vedea componența acestor instituții și a le completa cu cadre de încredere, instruite politic.

Ziarul *Sovetskaia Moldavia* din 16 noiembrie 1940 relatează că din Ucraina au fost expediate mai multe ediții de literatură politică și artistică pentru bibliotecile din RSSM. Cărțile au fost donate de bibliotecile din regiunile Dnepropetrovsk, Cernigov, Vorosilovgrad și care numărau circa 8 mii de ediții ale lucrărilor lui K. Marx, F. Enghels, V. Lenin, I. Stalin, volume cu lucrările lui A. Pușkin, L. Tolstoi, M. Gorkii, M. Șolohov, V. Maiakovskii, A. Furmanov ș. a. (*Sovetskaja Moldavja* 1940, 16 noiembrie).

Într-un alt articol publicat în același ziar la 5 decembrie 1940 se afirmă că în fiecare județ al republicii au fost repartizate cinematografe mobile, care au reușit să prezinte în 5 luni de la 28 iunie 1940 pelicule sovietice, precum *Lenin în Octombrie*, *Lenin în anul 1918*, *Ceapaev*, *Minin și Pojarschii* ș.a. Ele au fost vizionate de peste 400 mii de locuitori (*Sovetskaja Moldavja* 1940, 5 decembrie).

Pentru anul 1941 se preconiza deschiderea a 120 de cinematografe noi în localitățile rurale, și a unui cinematograf în Cahul, precum și reconstrucția cinematografelor din orașele Orhei, Soroca, Bălți, Bender. Se aloca o sumă de resurse financiare (*Sovetskaja Moldavja* 1940, 5 decembrie).

Un rol important în procesul de reeducare a populației era rezervat scriitorilor. Cercetătorul Petru Negură menționează în acest context: „În noua calitate de cetățeni sovietici scriitorii basarabeni trebuie să-și disimuleze cunoștințele de literatură română ca pe niște vestigii ale unui trecut compromiș. Patrimoniul literaturii moldovenești este din acest moment redus la folclor... Scriitorii basarabeni sunt chemați să folosească creațiile populare

orale pentru a descoperi sufletul pur al poporului basarabean, nealterat de propagandiștii români și în același timp să observe înflorirea acestuia după „eliberare” (Negură 2014: 154).

Autoritățile din RSS Moldovenească introduc noi forme de promovare a modului de viață sovietic. Bunăoară, prin Decizia Comisariatului Norodnic din Moldova și CC al PC(b)M se instituie concursul cântecului coral de masă și vocal, ce s-a desfășurat la 25 mai 1941 (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 66, f. 34-35).

Obiectului concursului era declarat crearea cântecelor corale și vocale originale moldovenești. Din componența juriului concursului făceau parte: secretarul CC al PC(b)M, vice-președintele CCP al RSSM, șeful direcției pentru problemele artei subordonată CCP și câțiva reprezentanți ai instituțiilor de profil – Uniunea Compozitorilor, Uniunea Scriitorilor, Conservatorul, Casa de creație populară, Capela corală *Doina* (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 66, f. 34-35).

O altă modalitate de impunere a culturii sovietice a fost Olimpiada republicană a creației populare din Moldova (AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 66, f. 31-32). Propunându-și să contribuie la descoperirea talentelor în domeniul creației populare moldovenești și constituirea sistemului de colective artistice de amatori, acțiunea avea de fapt menirea să înlocuiască tradițiile populare românești păstrate de secole prin altele ce urmăreau modelarea conștiinței cetățenești.

Orice încercare de nesupunere este condamnată, obligând persoanele respective să execute fără a pune la îndoială toate deciziile autorităților comuniste. Aducem un exemplu. La 24 aprilie 1941 Comitetul raional Orhei al PC(b)M a discutat subiectul *Despre activitatea casei de cultură din Orhei*. În suplimentul protocolului nr. 10 al ședinței se recomandă elaborarea unui regulament privind activitatea caselor raionale de cultură, aprobat de Ministerul învățământului, reorganizând activitatea lor conform acestuia. Se obliga angajarea în statele de funcții a specialiștilor bine instruiți politic (AOSPRM, f. 40, inv. 1, d. 18, f. 8-9).

Autoritățile acționau foarte organizat pentru propaganda noului mod de viață utilizând și resursele bibliotecilor. Astfel, dintr-un articol publicat în ziarul Советская Молдавия din 27 mai 1941 (Sovetskaja Moldavja 1941, 27 mai), blamându-se incapacitatea administrației românești în perioada precedentă, se afirmă: „De la instaurarea puterii sovietice pe teritoriul Basarabiei s-a schimbat imagi-

nea bibliotecii. Anularea serviciilor cu plată a atras un număr impunător de cititori. La oamenii muncii, care niciodată nu au avut acces la carte, a apărut dorința nesăbuită față de cunoștințe. Spre cunoaștere s-au orientat muncitori, meșteșugari, intelectuali. În 8 luni de la instaurarea puterii sovietice în bibliotecă s-au înscris 4842 cititori” (Sovetskaja Moldavja 1941, 27 mai).

În continuare articolul abundă în informații privind completarea fondului de carte cu lucrări ale lui A. Pușkin, L. Tolstoi, M. Gorkii, V. Maiakovskii etc. Se afirmă că zilnic sala de lectură este arhiplină. Aici muncitorii studiază din primele surse bazele marxism-leninismului. Pentru ei biblioteca organizează expoziții de carte, elaborează cataloage și colecții ale articolelor din ziare.

Cu o teroare și mai mare acționează autoritățile sovietice după reanexarea teritoriului dintre Prut și Nistru în vara anului 1944.

Deja la 31 iulie 1944 Biroul CC al PC(b)M a obligat Comisariatul Poporului în Învățământ și Direcția Generală pentru Literatură și Edituri a RSSM „să facă ordine în biblioteci” și în termen de două săptămâni „să extragă literatura”, editată sau adusă în Moldova de către „ocupanții germano-români”. Secția de propagandă și agitație a CC a PC(b)M ordona „extragerea literaturii cu conținut antisovietic” din biblioteci, cluburi și alte instituții. Realizarea acestui plan a fost pusă pe seama funcționarilor Direcției Generale pentru Literatură și Edituri a RSSM, care, începând cu luna iunie 1944, sunt trimiși în deplasări speciale cu obligația de „a controla și a extrage literatura fascistă din bibliotecile și școlile republicii”, avându-se în vedere literatura română, inclusiv manualele (Burlacu 2002: 24). Campania de sustragere a literaturii române din biblioteci prevedea un control riguros și permanent din partea organelor de partid. Spre exemplu, în informația CC al PC(b)M din aprilie 1945 se decreta depozitarea literaturii românești de până în anul 1940 în biblioteci de tip închis, în subsoluri, sau, în genere, distrugerea acesteia (Burlacu 2002: 24). Cercetătorul S. Musteață și P. Negură afirmă în contextul examinat: „GLAVLIT-ul (organismul responsabil de cenzură) ordona în fiecare an lichidarea unor stocuri de zeci de mii de cărți editate în timpul administrației române, indiferent de conținutul lor. Conform unui Raport de activitate pentru anul 1946 al GLAVLIT-ului în anul 1945 au fost lichidate 142 985 de exemplare de cărți, iar în anul 1946 – 72 366 de cărți” (Musteață 2011: 655).

Au fost naționalizate toate instituțiile și aso-

ciațiile culturale ce au existat în Basarabia în anii 1918–1940 și 1941–1944. Ele au fost interzise ca structuri ale societății burgheze. Susținem opinia profesorului Anatol Petrenco că „în propaganda sovietică, menirea lor ar fi fost să «românizeze» și să «întunece» populația băștinașă a ținutului” (Petrenco 1993: 38).

Analfabetismul, sărăcia populației înfometate făceau ca bibliotecile să fie instituții puțin populare. Deși autoritățile republicii raportau despre creșterea numărului de vizitatori ai bibliotecilor din ianuarie 1946 până în ianuarie 1947, în realitate cifrele erau cu totul altele: doar 7,3 la sută din populație era abonată în biblioteci. Istoricul Valeriu Pasat afirmă în acest context: „Nu putem exclude nici probabilitatea că în numărul abonaților, pentru a îmbunătăți indicatorii, să fie incluși și participanții la așa numitele lecturi publice, care erau destul de răspândite, dat fiind analfabetismul în masă al populației” (Pasat 2011: 503).

Este concludentă în contextul propagandei ideologice sovietice hotărârea Plenarei a V-a a CC al PC(b)M despre starea și acțiunile de îmbunătățire a muncii politice față de populația RSS Moldovenești din 23 mai 1945 (AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 35-41).

Anterior acesteia, CC al PC(b) din toată Uniunea luase o decizie specială cu același titlu la 28 februarie 1945. Aceasta urma să fie realizată fără preget de CC al PC(b)M, comitetele regionale, orășenești pentru înlăturarea greșelilor și neajunsurilor stabilite. Plenara a obligat „toate organizațiile de partid să lichideze înapoierea în activitatea politică în mijlocul țărânimii ce alcătuiește majoritatea populației republicii. Scopul principal al întregii activități politico-ideologice este mobilizarea oamenilor muncii pentru restabilirea grabnică a economiei distruse de ocupații, lichidarea consecințelor propagandei false burgheze și consolidarea puterii sovietice” (AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 35).

Pentru realizarea acestui deziderat, plenara a determinat acțiunile fiecărei structuri de partid și de stat. Astfel, se stabilește obligativitatea organizării adunărilor de masă satești, orășenești, județene și republicane, a consfăturilor și congreselor țărânilor, muncitorilor, femeilor, tineretului țărănesc și intelectualității, în special a profesorilor, medicilor, agronomilor, lucrătorilor din domeniul culturii și artelor, a angajaților instituțiilor sovietice, economice și de comerț cu un singur subiect – construcția economică și culturală în republică. Aceste manifestări trebuiau să fie utilizate și pentru „mo-

bilizarea întregii populații la lupta cu naționalismul român-moldoveni” (AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 36).

Aceiași hotărâre obligă structurile de partid să îmbunătățească substanțial educația ideologică a intelectualității în spiritul sovietic, organizarea studierii de către această categorie a bazelor marxism-leninismului. Se insista pe organizarea lectoratelor, seminarelor cu prezentarea unor cicluri de lecții privind teoria marxism-leninismului, istoria popoarelor din URSS, Constituția URSS și RSSM, relațiilor internaționale și politicii externe a URSS, pe probleme din filozofie, cultură, știință și arte.

Plenara obliga toate comitetele de partid să accelereze activitatea privind „demascarea în presă și în manifestările directe a crimelor și fărâdelegilor săvârșite de ocupații germano-români și a complicilor lor – naționalismii moldo-români” (AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 39).

Pentru aceasta se recomanda utilizarea unor fapte și exemple concrete pentru explicarea „esenței ordinii cotropitoare promovate de cuceritorii germano-români, promovarea sistematică a ideilor că doar în statul sovietic le sunt asigurate libertatea, bunăstarea materială și dezvoltarea culturii”. Se insista pe explicarea faptului că „naționalismii moldo-români sunt cei mai aprigi dușmani și călăi ai poporului moldovenesc, trădători ai intereselor naționale ale moldovenilor”. În ziare, lecții și discuții era absolut necesar să fie „demascată activitatea anti-populară trădătoare a partidelor naționaliste românești, fasciste, profasciste (național-țărăniștilor, cuziștilor, liberalilor etc.” (AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 40).

În perioada 1 iulie – 1 august 1945 au avut loc prezentările artistice (rus. *смотры*) raionale, orășenești, județene, republicane ale activității artistice de amatori și creației populare (AOSPRM, f. 40, inv. 3, d. 18, f. 16-17).

Potrivit tradiției aplicate în celelalte republici unionale, aceste activități erau consacrate realipirii poporului moldovenesc la URSS și crearea RSS Moldovenești, sărbătorită la 2 august. Pentru buna orientare a colectivelor au fost editate culegeri ale creațiilor vocale și corale moldovenești și contemporane; culegeri ale lucrărilor dramatice și de estradă, trecute prin cenzura vehementă a lucrătorilor din ideologie. Din componența lucrătorilor structurilor raionale de partid erau create comisii ce urmăreau respectarea tuturor indicațiilor. Totuși, constatăm un moment îmbucurător. În cadrul acestui

eveniment la Chișinău a fost organizată o expoziție a lucrărilor meșterilor populari, colectându-se creațiile din mai multe raioane și localități (AOSPRM, f. 40, inv. 3, d. 18, f. 16-17).

Nu se lasă mult așteptate aprecierile în adresa acțiunilor benefice întreprinse de autoritățile sovietice. În Raportul Comisarului Norodnic al Învățământului din RSSM S. Afteniuc privind activitatea în anii 1944–1945 din 17 septembrie 1945 cu referire la valorificarea moștenirii populare se menționează următoarele: „Dragostea față de cântec și dans caracteristică poporului moldovenesc s-a evidențiat printr-un mare interes, pe care l-au manifestat elevii și profesorii privind activitatea artistică de amatori, care activează sistematic în toate școlile. O activitate intensă a fost desfășurată de școală în domeniul cultivării cântecelor și dansurilor populare, culegerii și prelucrării folclorului local. Această intensă muncă în domeniul artei populare a permis organizarea la un nivel înalt a olimpiadelor raionale, județene și republicane. În Olimpiada republicană au participat 920 de persoane” (AOSPRM, f. 40, inv. 3, d. 18, f. 16-17).

Cităm declarația arhitectului Valentin Mednec făcută mai târziu: „Chișinăul a fost ruinat cu mult înainte de venirea războiului pe străzile lui. Despre toate aceste fapte nu se scria. În 1941 au fost create batalioane speciale de distrugere a edificiilor. Eu, cu mâna mea, din ordinul autorităților, am aruncat în aer Banca de Stat din or. Bender. La Chișinău a fost deteriorată toată strada centrală: Casa Eparhială, liceul de băieți, Gara etc. Astfel se îndeplinea ordinul lui Stalin de a distruge totul în calea inamicului” (Butnari 1988: 40-41). Această afirmație este susținută de autorii ediției Chișinăul în 1941: „Majoritatea acestor distrugereri au fost provocate, după spusele unor martori oculari, de Armata Roșie în retragere” (Chișinăul 1996: 75).

Istoricul Andrei Eșanu constata: „La 24 august 1944 Armata Roșie, în urma operației militare Iași-Chișinău, pune stăpânire din nou asupra orașului. În scurtă vreme este reluat procesul de sovietizare a Chișinăului, în calitate de capitală a RSSM” (Eșanu 1998: 67). A. Eșanu relatează în continuare: „Pe lângă alte chestiuni ce țineau de politizarea și ideologizarea excesivă a vieții politice, a învățământului și culturii, autoritățile sovietice sunt nevoite să se ocupe urgent de refacerea celor distruse în timpul războiului” (Eșanu 1998: 67).

Totuși, unele încercări ale intelectualității din RSSM privind păstrarea unor elemente ale culturii tradiționale trebuie remarcate. Astfel, Adunarea Ge-

nerală a Arhitecților din RSSM, desfășurată la 29 septembrie 1945, examinează situația monumentelor de arhitectură. Raportorii – arh. F. Naumov și Zaharov – constată că în bibliotecile din URSS nu se regăsește niciun material arhitectonic pentru teritoriul Moldovei și toate măsurările și înregistrările au fost realizate de către echipele de arhitecți la fața locului. În opinia arhitecților, e necesară continuarea cercetării acestora, înregistrarea lor în documentele de stat și examinarea posibilității restaurării unora din ele (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 10, f. 13).

Prezintă interes Stenograma Adunării Generale a Arhitecților din Moldova, desfășurată la 5 octombrie 1947 în Chișinău, cu un generic care devine, începând cu această perioadă, reprezentativ – „Cu privire la rezultatele Plenarei a XIII-a a Conducerii Uniunii Arhitecților din URSS și sarcinile arhitecților din Moldova” (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34).

Academicianul A. Șciusev a fost oaspete de onoare al Adunării. Cuvântarea sa s-a transformat într-o discuție a celor mai acute probleme ce îi frământau pe arhitecții din Moldova: restabilirea fondului locativ, calitatea proiectelor, planul general al or. Chișinău, păstrarea centrului istoric, necesitatea ocrotirii spațiilor verzi etc. (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34, f. 21-68).

Vorbind despre eforturile arhitecților în elaborarea planului general al capitalei, A. Șciusev menționează că specialiștii din Moldova au beneficiat de sprijinul și consultanța sa, însă inițiativa a aparținut autorilor și ideile acestora au fost interesante și originale. Au fost utilizate proiectele elaborate pentru Chișinău chiar și din perioada română (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34, f. 22).

Totuși, era necesară mai multă siguranță și insistență din partea arhitecților în realizarea proiectelor. Concomitent, se atrage atenția asupra grijii pe care specialiștii trebuie să o aibă față de sporirea măiestriei artistice, îmbinării raționale a cunoștințelor despre stilurile arhitecturale universale și bogatele particularități ale arhitecturii naționale (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34, f. 30-31). „Este foarte important să conștientizăm, – menționează arhitectul, – că atunci când sosești într-o nouă țară, dorești să admiri și să înțelegi specificul național chiar din primele momente de cunoaștere cu ea, și aceasta se realizează și prin monumentele de arhitectură” (ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34, f. 32).

Între anii 1947 și 1949, cu concursul acad. A. V. Șciusev, arhitectul L. Ciuprin înalță clădirea Gării din Chișinău, formele arhitecturale ale căreia vin de la procedeele arhitecturii populare și elemente

arhitectonice ale unor monumente din Basarabia de la sfârșitul sec. al XIX-lea – începutul sec. XX: biserica grecească din Chișinău (arh. A. Bernardazzi), biserica din satul Cuhureștii-de-Sus (arh. A. Șciusev) (Iskusstvo 1967: 272).

Pe artera principală a orașului sunt înălțate clădiri administrative, a căror arhitectură se deosebește prin frumusețea fațadelor, prezența coloanelor, cioplitul în piatră. E reprezentativă în acest sens clădirea Academiei de Științe a Republicii Moldova. Sunt reconstruite clădirea Teatrului Muzical-Dramatic Moldovenesc, a Filarmonicii. Sunt reconstruite bulevardele Negruzzi și Renașterii (Borovskii 1987: 57-62).

Arhitectura populară moldovenească a prezentat interes în acea vreme pentru arhitecții moscoviți. La începutul anului 1947, la Chișinău a sosit o echipă de arhitecți din Moscova, care a studiat arhitectura tradițională a satelor. Ruta expediției a cuprins valea râului Răut, începând cu orașul Orhei până la revărsarea lui în Nistru. S-a cercetat arhitectura satelor Trebujeni, Butuceni, Mășcăuți, Brănești etc. Arhitecții ruși au constatat că satele de pe malul Răutului se deosebesc după principiul lor de construcție și decorare a caselor.

În anul 1949 o altă expediție de arhitecți moscoviți în frunte cu arh. I. N. Vladimirskaja a cercetat arhitectura rurală din Orhei. Rezultatele acestor cercetări au fost publicate ulterior în presa moscovită (Vladimirskaya 1950).

Arhitecții ruși au fost impresionați de stilul tradițional al caselor cu elemente specifice – prispa, coloanele cu capitel și consolele ce susțin grinda streșinii. Aceste detalii arhitecturale ale caselor din raionul Orhei au fost studiate minuțios de arhitectul F. N. Naumov (Naumov 1950).

Arhitectul din Moscova A. Zaharov a întreprins câteva expediții în Moldova în rezultatul căror publică monografia Каменная архитектура центральных районов СССР / Camennaja arhitectura centralnyh rajonov MSSR, care a avut ca subiect arhitectura în piatră din centrul republicii noastre (Zacharov 1950).

Concluzii

Examinând atent documentele de arhivă și presa timpului constatăm că autoritățile sovietice au investit enorm în schimbarea modului de gândire al locuitorilor prin inocularea unor principii de viață diferite de cel tradițional.

Principalele teze a ceea ce a propus societatea socialistă în domeniul culturii populare au fost: desființarea totală sau parțială a vechilor ordine

și înlocuirea lor cu altele noi, menite să servească binele comun; proclamarea subordonării bisericii intereselor statului și societății; construirea unei societăți noi, bazate pe principiul egalității și justiției sociale; introducerea valorilor colectiviste în masele largi pentru a domina conștiința individualistă; stabilirea internaționalismului proletar, garantând libertatea, egalitatea și fraternitatea tuturor națiunilor etc.

Un domeniu asupra căruia au fost concentrate multe eforturi ale sistemului sovietic a fost limitarea vieții private a persoanei și modificarea mediului sociocultural existențial.

Astăzi putem spune că au fost fatale concepțiile ideologice sovietice idealiste despre natura omului însuși, care trebuie să lucreze cinstit, să nu fure, să-și iubească patria și să slujească statul, care are grijă de cetățenii săi și convingerea că îmbunătățirea condițiilor de viață duce în mod necesar la o percepție adecvată a acestor îmbunătățiri. Conceptele de „socialism”, „limitele libertății individuale și ale egalității universale” pentru cei ce au trăit în RSSM și au avut prilejul să se familiarizeze cu acest lucru în practică, au căpătat un cu totul alt sens și au fost înlocuite cu termenul de „ideologie”. Ceea ce a fost prescris ca un beneficiu pentru toate categoriile populației, a dat naștere la teroare, la tiranie și a devenit o contradicție totală cu principiile sale de bază.

Note

¹ 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.

Referințe bibliografice

- Arhiva Națională a Republicii Moldova (ANRM), f. P-2905, inv. 1, d. 10, f. 13.
ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 34, f. 21-68.
ANRM, f. P-2905, inv. 1, d. 104.
Arhiva Organizațiilor Social-Politice a Republicii Moldova (AOSPRM), f. 51, inv. 1, d. 20, f. 5, 8.
AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 21, f. 49-51.
AOSPRM, f. 51, inv. 1, d. 66, f. 31-35.
AOSPRM, f. 51, inv. 3, d. 5, f. 35-41.
AOSPRM, f. 40, inv. 1, d. 18, f. 8-9.
Agrigoroaiei I., Palade Gh. 1993. Basarabia în cadrul României întregite, 1918–1940. Chișinău: Universitas.
Burlacu V. 2002. Instituțiile culturale din Moldova, 1944–1950. Chișinău: Editura GUVINAS.

- Butnari V. 1988. Clopotnița. În: *Orizontul*, nr. 8, p. 40-41.
- Chișinăul 1996: Chișinăul în 1941. Ed. D. Poștarenco. Chișinău: Muzeum.
- Eșanu A. 1998. Chișinău: file de istorie. Chișinău: Muzeum.
- Musteață S., Negură P. 2011. Indoctrinare, sovietizare și rusificare prin învățământ în RSSM. În: *Fără termen de prescripție*. Ed. S. Musteață, I. Cașu. Chișinău: Cartier, p. 655.
- Negură P. 2014. Nici eroi, nici trădători. Scriitorii moldoveni și puterea sovietică în epoca stalinistă. Chișinău: Cartier.
- Pasat V. 2011. RSS Moldovenească în epoca stalinistă (1940–1953). Chișinău: Cartier.
- Petresco A. 1993. Istoriografia sovietică despre politica națională a statului român în Basarabia în anii 1918–1940. În: *Revista de Istorie a Moldovei*, nr. 3, p. 9-38.
- Noroc L. 2009. Cultura Basarabiei în perioada interbelică (1918–1940). Chișinău.
- Țicu O. 2018. Homo Moldovanus sovieticus. Teorii și practice de construcție identitară în R(A)SSM (1924–1989). Chișinău: ARC.
- Ureche E. 1992. S-au pierdut irepetabil urmele unor mari personalități”. În: *Columna*, nr. 8–9, p. 22-28.
- Боровский В. М. 1987. История молдавской архитектуры. Кишинев: Штиинца. / Borovskii V. M. 1987. Istoria moldavskoi arhitectury. Kishinev: Stiintsa.
- Владимирская И. Н. 1950. Народные жилища центральных районов Молдавии. În: *Жилой дом*, nr. 2. / Vladimirskaya I. N. 1950. Narodnye jiliscy central'nyh rayonov Moldavii. In: *Jiloy Dom*, nr. 2.
- Захаров А. 1950. Каменная архитектура центральных районов МССР. Москва: Искусство. / Zacharov A. 1950. Camennaja arhitectura tcentralnyuch rajonov MSSR. Moskva: Iskusstvo.
- Искусство 1967: Искусство Молдавии. Кишинев: Картя Молдовеняскэ. / Iskusstvo 1967: Iskusstvo Moldavii. Kishinev: Cartea Moldovenească.
- Культура 1984: Культура Молдавии за годы Советской Власти. Сб. док. в 4-х томах. Т. 2. Часть 1. Кишинев: Штиинца. / Kul'tura 1984: Kul'tura Moldavii za gody sovetsoj vlasti. 1984. Sb. dok. v 4-h tomah. T. 2. Chest' 1. Kishinev: Stiintsa.
- Наумов Ф. Н. 1950. Архитектурные детали из камня-ракушечника в народной архитектуре Молдавии. În: *Вестник Академии архитектуры УССР. Киев*, nr. 4. / Naumov F. N. 1950. Arhitecturnye detaly iz kamne-racusecnika v narodnoy arhitecture Moldavii. In: *Vestnik Akademii arhitectury USSR. Kiev*, nr. 4.
- Советская Молдавия. 1940, 16 ноября / Sovetskaja Moldavija. 1940, 16 noyabrja.
- Советская Молдавия. 1940, 5 декабря / Sovetskaja Moldavija. 1940, 5 decabrja.
- Советская Молдавия. 1941, 27 мая / Sovetskaja Moldavija. 1941, 27 maja.
- Valentina Ursu** (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, conferențiar universitar, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.
- Валентина Урсу** (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.
- Valentina Ursu** (Chisinau, Republica of Moldova). PhD in History, Associate professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.
- E-mail:** ursuvalentina@yahoo.com
- ORCID:** <http://orcid.org///0000-0002-5711-8726>

TRADIȚIILE LIPOVENILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA PENTRU PERIOADA PREMARITALĂ, PEȚIT ȘI CUNUNIE¹

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.10>

Rezumat

Tradițiile lipovenilor din Republica Moldova pentru perioada premaritală, pețit și cununie

Tradițiile de familie ale lipovenilor sunt indisolubil legate de obiceiurile bisericesti, ceea ce este o garanție indispensabilă a păstrării moralității, a sănătății spirituale și a viabilității comunității. În perioada de dinaintea nunții, flăcăii și fetele, firesc, căutau să comunice, să se cunoască mai bine, să-și aleagă perechea, iar pentru aceasta existau diverse pretexte și metode („petreceri”, distracțiile de sărbătorile de Paști, când instalau leagăne etc.). În mediul urban se întâlneau și în biserică. În articolul sunt prezentate trăsăturile tradiționale ale logodnei (nu erau pețitori aleși, dacă mireasa se învoia, ea dădea gaj – o basma brodată etc.) și ale cununiei (kicika purtată de mireasă și spargerea paharelor din care au băut mireasa și mirele etc.) ale lipovenilor de aici. Multe s-au schimbat și simplificat în ultimele decenii. Unele dintre tradiții s-au păstrat, dar adesea într-o formă diferită. Abandonul ritualurilor de nuntă „de rit vechi” s-a accelerat începând cu anii 70–80. Articolul scoate în evidență dificultățile asociate cu existența interdicțiilor privind întemeierea unei familii cu rude „de sânge” sau „de cruce” până la a șaptea generație. Ca urmare, căsătoriile cu persoane de altă naționalitate nu mai erau o raritate (însă, acesteia trebuiau să accepte ritul vechi).

Cuvinte-cheie: credincioși de rit vechi (lipoveni), Republica Moldova, tradiții premaritale, logodnă, cununie.

Резюме

Досвадебные традиции, сватовство и венчание у старообрядцев Республики Молдова

Семейные традиции старообрядцев неразрывно связаны с церковными обычаями, что является непременным залогом сохранения нравственности, духовного здоровья и жизнеспособности общины. В досвадебный период юноши и девушки, естественно, стремились к общению, к тому, чтобы познакомиться ближе, подобрать себе пару, и для этого имелись разные предлоги и способы («вечеринки», развлечения на пасхальные праздники, когда вешали качели, и т. п.). В городской местности знакомились и в церкви. В статье представлены традиционные особенности сватовства (не было специальных свах, в случае своего согласия невеста давала залог – вышитый платок, и т. д.) и венчания (надевание кички на невесту и разбивание бокала, из которого пили жених и невеста, и т. д.) у старообрядцев Молдовы. За последние несколько десятилетий многое изменилось и упростилось. Часть традиций сохранилась, но зачастую уже в иной форме. Отход от свадебной обрядности «по-старинному» ускорился начиная с 70–80-х гг. В статье подчеркиваются трудно-

сти, связанные с существованием запрета на создание семьи с родственниками «по крови» или «по кресту» до седьмого поколения. Вследствие этого перестали быть редкостью браки с людьми другой национальности (однако они должны принять старообрядческую веру).

Ключевые слова: старообрядцы (липоване), Республика Молдова, досвадебные традиции, сватовство, венчание.

Summary

Pre-wedding traditions, matchmaking and wedding among the Old Believers of the Republic of Moldova

The family traditions of the Old Believers are inextricably linked with church customs, which contributes to the preservation of morality, spiritual health and the viability of the community. In the pre-wedding period, young men and girls, naturally, sought to communicate, to get to know each other better, to pick up a mate, and for this there were various pretexts and methods (parties “vecherinki”, entertainment for the Easter holidays, when they hung a swing, etc.). In urban areas, they also met in the church. The article presents the traditional features of matchmaking (there were no special matchmakers, if the bride agreed, she gave a pledge – an embroidered scarf, etc.) and wedding (putting a “kicika” on the bride and breaking the glass from which the bride and groom drank, etc.) among the Old Believers of Moldova. A lot has changed and simplified over the past few decades. Some of the traditions have been preserved, but often in a different form. The departure from wedding rituals “in the old way” accelerated starting from the 70s and 80s. The article highlights the difficulties associated with the existence of a ban on creating a family with relatives “by blood” or “by cross” up to the seventh generation. As a result, marriages with people of a different nationality have ceased to be rare (however, they must accept the Old Believer faith).

Key words: Old Believers (Lipovans), Republic of Moldova, pre-wedding traditions, matchmaking, wedding.

În orice parte a lumii nu ar trăi credincioșii de rit vechi (în Moldova, Ucraina, România, Rusia, Canada etc.), modul lor de viață în familie, tradițiile familiei sunt indisolubil legate de obiceiurile bisericesti, ceea ce este „o garanție indispensabilă a păstrării moralității, sănătății spirituale și vitalității fiecărei comunități. <...> Bisericescul determină în mare măsură socialul, din ce rezultă trăinicia vieții de zi cu zi” (Гаврюшина 2018: 161-163). În ciuda distanțelor între comunități, multe dintre trăsăturile

culturii tradiționale, în special elementele ritualurilor familiale, sunt aceleași. Astfel, puritatea relațiilor premaritale era respectată cu strictețe. Deja după nuntă, devenea clar dacă mireasa era „cinstită”, iar acest fapt era făcut public prin obiceiuri adecvate.

Familia se prezintă ca valoare durabilă a credinței de rit vechi, pe baza faptului că valorile sunt „sensuri ale vieții prin care indivizii <...> sunt ghidați în viața lor de zi cu zi, semnificații care determină în mare măsură relația indivizilor cu realitatea din jurul lor și determina principalele modele de comportament social” (Базовые 2003: 12). În acest sens, conform observațiilor cercetătorilor, „membrii comunității necăsătorite/necăsătoriți, ca indivizi care s-au sustras de la activitatea reproductivă, erau incomparabil inferiori în ierarhia valorilor tradiționale lipovenești decât cei care erau căsătoriți legal. Refuzul căsătoriei era privit ca un păcat de reținere a capacității de reproducere, dată de sus” (Арсланова 2010: 17).

Cercetările de teren efectuate de autor în câteva sate din Republica Moldova populate compact de lipoveni, precum și în orașul Chișinău, au permis elucidarea trăsăturilor asociate, în special, perioadei premaritale, logodnei și cununiei.

Perioada premaritală. Flăcăii și fetele care locuiau în același sat, fie el și unul mare, ca regulă, se cunoșteau. Satele erau mici și toată lumea se cunoștea. Dar tinerii, desigur, se străduiau să comunice, să se cunoască mai bine, iar pentru asta existau diverse pretexte și modalități. Astfel, tinerii se adunau din când în când la una dintre casele lor. În diferite sate, astfel de întâlniri erau și ele diferite, ce se manifesta prin felul cum erau tratați, prezența/absența părinților în casă etc.

Astfel, în satul Egorovca, unul dintre informatori ne spunea: „Înainte nu erau cluburi, nu erau dansuri, așa că petrecerile se țineau astfel. Ele, desigur, se deosebeau de șezători. Când eram fată, continuam această tradiție. Ne adunam pe rând la casa unei fete. Doar duminica. Părinții erau preîntâmpinați: «Astăzi vor veni tinerii». Mama și tata trebuiau să plece de acasă ca să ne lase să stăm. Băieții aduceau niște vin, fetele adunau gustări. Și aveam un gramofon, pentru că nu era altă muzică, așa că se dansa cu gramofon. În zilele tinereții noastre, acesta era un lucru obișnuit” (C. T. I.). Gustările („aduceau ce puteau”) la astfel de întâlniri de tineret nu erau prea abundente: ceai, turtă dulce, bomboane, semințe: „O, semințe mâncam tot timpul. Ce ne făceam fără ele!” (C. T. I.).

La Cunicca astfel de întâlniri ale tinerilor erau

numite tot „petreceri”. Cineva dintre informatori a povestit din vorbele vecinei născute în 1943, cum se făceau: „Tinerii făceau petreceri. Aceste petreceri se țineau acasă: astăzi se adunau la o fată, data viitoare la alta. Pe vreme bună, mobilierul era scos din casă... Ei bine, ce fel de mobilă era înainte? Se scotea un pat, o masă, niște scaune. Veneau băieții și fetele și se așezau. Nu erau multe bucate. Dar erau întotdeauna semințe. <...> Unul dintre băieți cânta la garmoșcă. Garmoșca cânta, se cântau cântece, se dansa, desigur. Așa își petreceau timpul. <...> era răsfăț, masă gătită? <...> Nu, singurul lucru care se întâmpla, la sfârșitul petrecerii, când toți practic se împrăștiau și rămâneau cei mai apropiați, se ducea masa și alte lucruri în casă, gazdele puneau pe masă și ofereau vin, se bea 1–3 păhărele, nu mai mult. Și se serveau prăjituri de casă. Și asta era tot, toți plecau spre case” (F. Z. F.). Acești biscuiți din Cunicca se numeau „jamki” – „aluatul se trecea printr-o duză specială prin mașina de tocat carne, se obțineau astfel de bucăți crețe. Le mai țin minte” (F. Z. F.), – spune informatorul, născut în 1968.

În Dobrogea Veche, conform informatorilor, în urmă cu câteva decenii se mai făceau petreceri, mai ales în perioada de fruct: „Vara-i vară, e multă muncă. Iar iarna, când e de fruct, se invită oaspeți. Să zicem că-i duminică și vroiam să chem fetele, băieții. Veneau. Părinții erau acasă. Veneau, era ceai, gustări. Erau mai multe fete acolo. Băieții puteau veni și ei dacă, să zicem, erau două – trei fete care se întâlneau cu băieți. La aceste petreceri obișnuiau să brodeze sau să coase, sau erau țesute plase din astea (adică coliere speciale cu mărgelile – T. Z.), curele țesute de ai noștri de kațapi” (T. E. F.).

Nu numai tinerii participau la astfel de adunări, fete și câțiva băieți, veneau și femeii tinere căsătorite („мужние”, „молодайки”). Se puneau pe masă ceai, prăjituri la ceai, semințe: „Obișnuiam să coacem singuri, aluatul îl făceam singuri. Bunăoară, astfel de fursecuri... ca niște minciunele (хрустики, adică «хворост» – T. Z.), răsucite, acum se vând. Înainte le coceam noi înșine, sunt ca urechile, le răsuceam. La noi le spuneau «минжуни». De ce se numeau așa, nu știu” (T. E. F.). De remarcat că satul Dobrogea Veche, Sângerei este înconjurat de sate moldovenești („avem sate moldovenești în jurul nostru”). Într-o astfel de situație, împrumuturile sunt un fenomen inevitabil și natural. Judecând după forma cuvântului, numele acestor gogoși poate fi un împrumut transformat din limba română. Dar această presupunere necesită cercetări suplimentare.

Pregătirea dulciurilor era tratată cu toată

responsabilitatea, iar gazda casei în care se adunau tinerii, îi servea cu ceai și prăjituri din partea ei, iar cei veniți aduceau și ei ceva, conform tradiției, deși nu era obligatoriu. „«Iată, am copt „минжунь”, haideți la ceai!» Încă mai coceau chifle cu mac și cu nuci. Făceau învârtită. Cum altfel! Dacă știam că trebuie să chem fetele, atunci vrei, nu vrei, trebuie, pentru că trebuie să tratezi fetele. Cel puțin cu ceai. Mai ales. Nu pot spune că era aranjat ca de cină. Ceai, compot, niște prăjituri. Dar, să zicem, astăzi merg eu la astfel de șezători. De ce să nu iau un borcan de dulceață pe care să-l guste fetele?» (T. E. F.).

Potrivit informatorilor, în satele lipovenești erau agățate și leagăne speciale pentru distracția tinerilor în sărbătorile de Paști. Băieții și fetele se plimbau și vorbeau. La leagăn se adunau tinerii din tot satul.

Bineînțeles, la „petreceri”, șezători, distracții ale tineretului de la sat, flăcăii și fetele se uitau atent unul la altul, alegându-și un partener. Cu toate acestea, în jurul anilor 1960 și 1970 aceste tradiții în mare măsură treptat s-au pierdut. În cea mai mare parte, tinerii au început să prefere cunoștințele și comunicarea mai apropiate în club: „La club, în club ne-am cunoscut. Au venit la cinema să danseze. Erau dansuri chiar în club” (C. P. A.); „Nu am mai prins petrecerile, noi mergeam la club” (L. L. V.).

Întrebați despre locul unde se întâlneau tinerii din oraș, ne s-a răspuns că cel mai adesea acest lucru se întâmpla la biserică: „Se făcea cunoștință mai ales în templu, în biserică. Există o comunitate, tinerii merg la biserică și comunică. Părinții se cunosc” (Z. N. P.).

O caracteristică esențială a căsătoriei lipovenilor este următoarea: biserica urmărește dacă există o relație de un grad sau altul („prin sânge sau de cruce”) a mirilor până la a șaptea generație (cum spun lipovenii – до седьмого колена). Numai atunci căsătoria este permisă. Acest lucru face dificilă alegerea atunci când se creează o familie. Rudele până la a șaptea generație nu au voie să se căsătorească: „Nu sunt permise căsătoriile până la a șaptea generație” (V. A. V.). Sunt efectuate verificări speciale pentru a identifica gradul posibil de rudenie. Această interdicție, ținând cont de reședința compactă a lipovenilor, creează dificultăți semnificative în acest domeniu. Prin urmare, în orașe au fost cazuri de implicare a adulților la căutarea unui perechi pentru tineri:

T. Z. „Se știe că alegerea miresei/mirelui, ținând cont de «regula până la a șaptea generație», este foarte grea. Îi ajută adulții cumva, îi prezintă, îi orientează?

M. G. M. Sunt astfel de încercări. Să presupunem că o fată a plăcut cuiva, ea

poate recomanda mirele părinților [săi], ei [părinții] îl pot urmări <...> Sunt așa cazuri”.

Interdicția căsătoriei cu rude până la a șaptea generație este, la fel, legată de faptul că, în mediul lipovenilor întemeierea unei căsătorii cu o persoană de altă naționalitate (aceasta se aplică atât mirilor, cât și miresele) a încetat să fie la fel de rară ca înainte, când rudenii de sânge sau „de cruce” nu era atât de răspândită: „În satul nostru, mai multe fete s-au căsătorit cu evrei” (C. T. I.); „Înainte, astfel de căsătorii erau foarte rare. O, foarte rar. Și acum... Cum să spun... Dacă nu am fi avut [un aflux de] alt sânge, atunci... Pe vremuri, totul era nou – familia asta, familia cealaltă. Și apoi... La urma urmei, există rudenii de sânge, dar de cruce, în general... Dar nu până la a șaptea generație. De aceea sunt permise căsătoriile cu alte naționalități. Numai, desigur, dacă fata sau băiatul se convertește la credința noastră, de rit vechi” (T. E. F.).

Acest lucru este subliniat de mulți informatori, atât de la sate, cât și din orașe: „Acum se întâmplă să ne aducă în credința noastră fete sau băieți” (T. E. F.); „Pentru a se cununa, este necesar să «primească» credința noastră. Acest lucru este pentru băiatul de altă naționalitate (sau confesiune – T. Z.), sau fată. Doar dacă ne acceptă religia, atunci se căsătorec etc.” (C. T. I.); „Dacă o fată sau un băiat nu acceptă botezul nostru de rit vechi, atunci nu îi vor cununa în biserica noastră” (T. E. F.). Cele spuse mai sus se referă și la ruși, dacă nu sunt de rit vechi: „Important este să fie de rit vechi, el și ea. Și dacă nu sunt de rit vechi, atunci sunt «desăvârșiți la lumea noastră», chiar botezați, dacă ea nu este botezată, sau el. Totuși, ei creează o familie” (C. A. S.); „Căsătoriile cu persoane de altă naționalitate nu sunt atât de rare. Dar aceasta este completată de ritul «desăvârșirii»” (Z. N. P.).

Totuși, după spusele informatorilor, mai ales în orașe, se întâmplă și ca atunci când se întemeiază o familie, credința de rit vechi să nu fie acceptată. Atunci, conform observațiilor lor, căsătoriile se desfac: „Mai ales acum se căsătorec cu alte naționalități, poate chiar de altă religie. De exemplu, una dintre rudele noastre îndepărtate s-a căsătorit cu un evreu. El nu ne-a acceptat credința. S-a născut un copil. Au trăit o vreme, apoi s-au despărțit. Și ea a plecat în Canada” (M. G. M.). La sate totul este mai strict.

Fetele care nu reușit să se căsătorească erau numite „старые девы” (fete bătrâne, fecioare). Purtau până la moarte o coadă împletită, acesta era un semn distinctiv că statutul lor social nu s-a

schimbat și nu s-au căsătorit. Sunt astfel de femei în fiecare sat: „Avem în satul nostru... Ele încă trăiesc. Am o vecină, are deja spre 80 de ani, nu s-a măritat. A rămas fecioară, asta este” (T. E. F.). În ceea ce privește limita de sus a vârstei miresei, informatorii numesc în mare 25 de ani, după care era considerată fată bătrână, „a rămas fată”. Au fost explicate și motivele pragmatice ale acestui lucru, care sunt destul de logice pentru mediul rural și modul de viață corespunzător: „De obicei, fiecare băiat vrea să ia una tânără și fată (fecioară – T. Z.). Dar nu se străduiește prea mult pentru una tânără, pentru că nu va fi o [bună] gospodină. Doar trebuie să înceapă construcția (noi, de exemplu, am construit singuri o casă), gospodăria, totul... Este bine dacă sunt părinți, dacă sunt frați, este cineva. Ne-am străduit așa – până la 25 de ani. De acolo este deja fată bătrână. <...>. 25–26 de ani – ei cred că este deja «bătrână» și nimeni nu are nevoie de ea” (C. A. S.). Ca limita de jos, sunt indicați 17–18 ani, dar înainte se întâmpla și mai repede (vezi mai jos). În același timp, mirii puteau fi mai în vârstă, dar s-a încercat totuși să respecte anumite proporții: „Au început să pețească fetele la 18 ani, chiar la 17 ani, mirele avea 20 de ani. Dacă, de exemplu, am 18 ani, nu mă voi căsători cu o persoană care are 30 de ani. Mă voi căsători cu cineva care are 20, 22 de ani” (C. A. S.). Dar trebuie menționat că și la mijlocul secolului trecut s-a întâmplat ca în realitate fete foarte tinere să fie luate de soție; astfel, un informator din Dobrogea Veche (T. E. F.) a dat exemplul că în 1949 verișoara ei, care avea doar 14 ani, s-a căsătorit.

Căsătoria timpurie era lucru obișnuit nu numai pentru lipovenii din Republica Moldova. „Tinerii se căsătoreau foarte devreme. Fetele se dădeau în căsătorie la 16 ani, tinerii se căsătoreau la 17–19 ani, pentru că unui bărbat căsătorit îi era mai ușor să câștige respectul sătenilor. <...> Fetele se grăbeau și ele să se căsătorească, căci le era frică să rămână bătrâne, a căror soartă era considerată mai grea” (Отличия).

Deși credința nu permitea să se ghicească viitorul, fetele încă ghiceau, visând să se împlinească în rolurile de soție și de mamă. Potrivit mărturiilor informatorilor, acestea ghiceau mai mult înainte de Crăciun. Existau moduri diferite de a ghici. Un informator din Dobrogea Veche povestea despre unele din ele: „Ghiceam și noi. Închideam pisica pe undeva ca să-i fie foame toată ziua, să nu prindă nici un șoarece. Apoi trei-patru fete, luând fiecare câte o bucată de untură, puneau untură pe jos și se uitau la a cui untură pisica va merge prima dată – aceea se va mărita prima. <...> Aruncau pâslari.

Peste gard. Stăteau cu spatele la gard și aruncau peste el pâslari. Și în ce direcție cădea cu botul, în acea direcție și se va căsători” (T. E. F.). În același timp, pentru ca ghicirea să fie „corectă”, se sublinia necesitatea respectării stricte a condițiilor ei. De exemplu, un pâslar nu putea fi aruncat în spate chiar pe drum, trebuia făcut din curte, stând cu spatele la gard. Mulți informatori, deși au chicotit, vorbind despre o astfel de ghicire ca de distracție pentru fete, au recunoscut că predicțiile adesea s-au adevărat: „Și trebuie să spun că multe s-au adevărat. Iată, să zicem, un gard. Și șipicile stau (gard din șipci – T. Z.). Se poate ghici nu neapărat pe gardul său, pe oricare. Și așa mergi, și numeri fiecare scândură: «Văduv, flăcău, văduv, flăcău...». Și așa te vei opri acolo unde se termină gardul: dacă pe văduv, atunci te vei căsători cu un văduv. <...> Am ghicit și eu în tinerețe. Și m-am oprit la văduv. Primul meu soț a fost căsătorit, dar divorțat. Dar nu știam despre asta. În Ucraina, l-am întâlnit și nu a spus nimic. Când vorbeam deja despre nuntă, soacra mea mi-a spus: «Știi, a avut o soție». Dar ceva nu a mers bine și au divorțat. Așa că cred că s-a adevărat: deși nu era văduv, nu mai era flăcău” (T. E. F.).

Informatorii au recunoscut că le era frică de ghicit cu oglinda, pentru că „se putea vedea orice”.

Peșitul. Tradiția peșitului avea propriile sale trăsături caracteristice. De exemplu, conform persoanelor cu care s-au realizat interviuri aprofundate, nu erau peșitori dedicați. Cu toate acestea, informatorii susțin că se încerca totuși să ia pe cineva care poate vorbi bine, ca niște peșitori. Acest lucru se explică astfel: „La urma urmei, veneau după marfă. Venea negustorul: «Iată un negustor care vrea să cumpere marfă bună de la tine. Aveți marfă, noi avem negustor»” (C. T. I.). Mirele însuși mergea să pețească cu una dintre rude (de altfel, în anii 60–70, părinții miresei mergeau cu un ulcior de vin și gustare). Nunta avea loc de obicei duminică. Acest lucru era determinat de bunul simț și pragmatism: „Într-o zi a săptămânii, toată lumea este de obicei ocupată. Deci e mai bine duminică” (C. T. I.). În plus, se ținea cont de ora din zi: „Dimineața, nu se duceau niciodată să pețească. Seara sau după-amiaza. Nimeni nu mergea înainte de prânz” (F. Z. F.).

În procesul peșitului, peșitorii cereau mâna miresei. După ce părțile cădeau de acord, „trebuiau să spună «приходной начал»² (rugăciunea de început), adică fiul și fiica se așezau împreună și se rugau, citeau «începuturile». <...> Când terminau de citit «începutul», însemna că a avut loc peșitul”

(F. Z. F.). O acțiune rituală religioasă similară este observată în comunitățile lipovenești din diferite țări. De exemplu, „la lipovenii din Bulgaria, cercetătorii au înregistrat acțiunea rituală «моление» (rugăciune), care confirmă oficial pețitul. Ea <...> consta în următoarele: mireasa, mirele și toți cei prezenți se roagă înaintea icoanei (câte trei plecăciuni), după care ambele părți nu au dreptul să refuze căsătoria” (Петрова 2016: 445).

În caz de consimțământ, mireasa dădea un amanet – o batistă brodată, care nu era întotdeauna returnată dacă se răzgândește. Dacă mireasa nu a refuzat, ci a fost de acord, atunci se pun pe masă gustări etc. și, deja, când pleacă pețitorii, tot satul ascultă cântece speciale de „căsătorie” care spune clar cine se va căsători și cu cine (în cântece se spun numele și patronimicul fetei și băiatului).

După urmau *заручины / зарученье* (logodna – ceremonia declarării mirilor) și *сговор*, în timpul căruia părinții mirilor negociau detaliile nunții. Multe s-au schimbat și s-au simplificat în ultimele decenii. Informatorii susțin că unele dintre tradiții s-au păstrat, dar adesea într-o formă diferită. Astfel, în Egorovca, ei au remarcat că „se petrece pețitul, dar nu ca înainte” (L. L. V.); la Cunicea, conform mărturiilor respondenților, etapele pețitului și logodnei s-au contopit: „Au venit părinții mirelui, viitorul meu ginere, și am făcut tot atunci logodna. În acest rit, se făceau împreună pețitul și logodna” (F. Z. F.). În zonele urbane, schimbările au fost și mai importante. De exemplu, întrebați dacă în oraș se face pețitul, informatorii au răspuns că nu știau, nu auziseră de așa ceva în ultima vreme, pentru comparație: „Nu, nu am auzit de așa ceva. Nu știu în oraș acum, dar, de exemplu, când sora mea, care era cu 10 ani mai mare decât mine, s-a căsătorit, a fost și pețită. Dar asta a fost acum mulți ani – acum 50 de ani” (M. G. M.). „Știu sigur că pețitul se făcea acum 10–20 de ani. Sunt căsătorit de 20 de ani” (Z. N. P.).

Nu cu mult timp în urmă, influența părinților asupra alegerii perechii pentru copiii lor a fost foarte mare. Potrivit informatorilor, acest lucru se întâmpla chiar și în anii 50–60 al secolului trecut. Astfel, un locuitor din Cunicea își amintește: „Logodna se petrecea așa: părinții mirelui veneau la părinții miresei; aduceau un ulcior de vin, niște gustare; cereau mâna fetei de la părinți pentru fiul lor. Cereau permisiunea părinților. Adică cereau mâna nu de la mireasă, ci de la părinți. Legea era așa: aveau dreptul să-și dea fiica în căsătorie, indiferent de dorința ei. De ce vorbesc despre asta, punând accent? Pentru că îmi amintesc de mama. Tatăl meu

a venit s-o pețescă pe mama. Ei (adică familia mirelui – T. Z.) erau și ei lipoveni, dar locuiau într-un alt sat, moldovenesc – la Măteuți <...> Au cerut mâna mamei mele de la bunici. Mama chiar nu voia să se căsătorească, iubea pe altul, din satul ei. Dar ea s-a supus și apoi a regretat toată viața” (F. Z. F.). Mama acestui informator s-a născut în 1943, prin urmare, aceste evenimente au avut loc la începutul anilor 1960. Informatorul explică astfel această situație: „Tata era cu 10 ani mai mare decât ea, era profesor. Iar bunicii mei au crezut că el este o persoană alfabetizată și ar fi trebuit să-și dea fiica în căsătorie unei persoane cu carte, era foarte prestigios. Ei bine, mama mea iubea pe altul. Tipul ăla a plecat la armată și, în acel moment, părinții ei au dat-o în căsătorie tatălui meu. Deși nu a fost cu mult timp în urmă, a intrat deja în istorie. Generația noastră, noi copiii, avem o atitudine complet diferită față de asta” (F. Z. F.). Totodată, trebuie recunoscut că în cele mai multe cazuri s-a ținut cont de părerea miresei. Astfel, T. E. F., născută în 1960, informator din Dobrogea Veche spune: „Mama mea era foarte frumoasă, a refuzat cinci și s-a căsătorit doar cu al șaselea”. Pe de altă parte, în acele cazuri în care părinții erau prea persistenți în voința lor, tinerii încercau și ei să reziste: „Avem un exemplu că un băiat iubea o fată, dar părinții lui nu au vrut-o. Și l-au dus prin tot satul, la alte fete, iar el s-a înțeles cu toate să spună: «Când voi veni la tine, tu să zici că nu mă vrei în căsătorie»” (C. T. I.).

În caz de refuz, conform mărturiilor informatorilor, nu erau implicate obiecte care să simbolizeze dezacordul fetei (cum, de exemplu, era obișnuit ca ucrainenii să dea pețitorilor un pepene). „Pur și simplu refuzau. Sau dacă era vreun trimis (adică pețitor – T. Z.), atunci ei spuneau: «nu este». Pentru a nu pune persoana într-o situație confuză” (C. T. I.). Dacă fata era de acord, îi dădea mirelui un gaj – o batistă brodată care nu se returna:

„C. T. I.: Mama i-a dat o batistă frumoasă, dar nu s-a căsătorit cu el, pentru că părinții mai târziu nu i-au permis. Așa că batista s-a pierdut (râde). Mama spunea: «Nu mi-a returnat niciodată batista»”.

T. Z.: Și conform regulilor, trebuia s-o returneze?

C. T. I. (cu regret): Nu.

Conform descrierilor informatorilor, acestea erau batiste mai speciale, mai mari, bărbătești, brodate. Erau pregătite special de mireasă.

De menționat că în rândul lipovenilor din Moldova nu au existat cazuri de „răpire a miresei”.

Cununia. Să analizăm câteva momente legate de cununia lipovenilor din Republica Moldova.

Mirii merg la cununie separat. Înainte de cununie ei ascultau slujba. La întrebarea: „Cum sunt îmbrăcați mirii la nuntă?” s-a primit răspunsul: „Clasic – o basma. Asta era obligatoriu. Restul nu contează. De asemenea, trebuie să poarte cruciulițe, iar băiatul trebuia să aibă un brâu” (M. G. M.). Hainele mirilor trebuiau să fie noi, de gală: „La cununie totul ar fi trebuit să fie nou – atât ale miresei, cât și ale mirelui. Dacă era frig – un costum, o fustă, un sarafan. Nu era nici vâl, nici coroniță” (C. A. S.). Comparați: „Hainele pentru reprezentările populare sunt o parte inseparabilă a purtătorului lor” (Байбурин 1993: 43). Pornind de aici și ținând cont de schimbarea statutului social al mirilor, se pare că necesitatea purtării hainelor noi la ceremonii devine clară. Deci, aparent, acest lucru se datorează nu numai solemnității momentului, care necesită „haine noi, de gală”³.

În timpul cununiei, la costumul miresei se adaugă un alt element – kicika. Aceasta este o învelitoare a capului specială, simbolizând noul ei statut de femeie căsătorită. „Intră în biserică ca fată, merge la altar ca fată <...> Când începe cununia, ea poartă o basma și are o coadă împletită. Mai târziu, când are loc citirea, și atunci ea... cum să spun, este inițiată în femeie căsătorită” (T. E. F.).

Kicika era purtată în timpul cununiei. Acest lucru se făcea în locuri diferite, de exemplu: la Cunicea – „în pridvorul bisericii” (C. A. S.), în Dobrogea Veche – „în biserică” (T. E. F.). „Riturile cu aranjarea părului au jucat un rol semnificativ în ciclul ritual al nunții slavilor de est. <...> Coafura fetei consta dintr-o coadă (o singură coadă)” (Маслова 1984: 47). Înainte de a îmbrăca această învelitoare a capului, coafura miresei era desfăcută, parul ei era pieptănat și împletit în doua cosițe. Acest ritual se numește „împletitul cozii”. „Pieptănarea părului <...> este o acțiune rituală care vizează creșterea abilităților vitale ale tinerilor: părul, conform credinței populare, este centrul vitalității unei persoane” (Тучина). Pe vremuri, în scopuri rituale în rândul slavilor de est, la pieptănarea părului miresei, pieptenele era scufundat în „сыта” (fiertură din miere)⁴. Cu toate acestea, această tradiție s-a pierdut acum.

Se știe că în popor, se crede că părul omenesc posedă o putere deosebită; ritualul pieptănării părului este conceput pentru a crește vitalitatea unei persoane. După ce împletesc cele două cosițe, acestea nu sunt doar ascunse sub kicika, ci sunt așezate pe cap într-un anumit fel, făcând o cruce din împletituri pe creștet și la ceafă. Mai multe

detalii în acest sens ne-a dat un informator din Cunicea: „Au împletit o coadă în două împletituri, au împletit în ele panglici, care se numeau «ко-соплётки», și le-au încrucișat, știi, așa cum fetele purtau, la școală, două împletituri în jug. Dar cum o făceau? De la dreapta la stânga și de la stânga la dreapta puneau aceste împletituri una sub alta, în cruce. Adică nu ca un jug, în cruce. Și dacă părul fetei nu era destul de lung, atunci cu aceste panglici făceau un cerc, de parcă ar fi fost înfășurate din jur în jur. Și apoi puneau pieptenele, pe el – kicika, iar pe deasupra – o basma” (F. Z. F.).

O locuitoare din Dobrogea Veche, schițând etapele nunții, a relatat un fapt interesant, după părerea noastră, despre spargerea paharelor: „Preotul citește ceea ce trebuie citit, apoi își pun kicika, apoi coronița și merg (după cum merge soarele – T. Z.) în jurul mesei (altar – T. Z.), în jurul Evangheliei, în cuplu, ca soț și soție, beau un pahar de vin...” (T. E. F.). Ea a povestit cum exact are loc această ceremonie: în partea finală a nunții, mirii la rândul lor, începând cu mirele, beau câte o înghițitură dintr-același pahar de trei ori. Astfel, acest pahar după ce era golit, se înfășura într-o basma și se puneau într-un lighean metalic (pentru siguranță, ca fragmentele să nu se împrăștie), după care se spargea cu ciocanul⁵.

În ce scop se face acest lucru, i-a fost greu să explice, dar a remarcat că această ceremonie se păstrează și în prezent: „Nu știu cum era demult, pe vremuri, dar când m-am căsătorit, așa a fost. Apoi fiii mei s-au căsătorit, apoi am fost pețitoare, când am cununat pe alții, spărgeau mereu un pahar. Dar pentru ce, nu știe nimeni. Da, cred că nimeni nu știe sigur” (T. E. F.). Nu am putut obține informații similare în alte sate, totuși, se pare că acest rit a existat „pe vremuri”. A fost menționat în literatură încă din secolul al XIX-lea, în opera lui P. I. Melnikov-Pechersky „В лесех”, care povestește despre viața lipovenilor în schiturile din regiunea de peste râul Volga la mijlocul acestui secol. Aici, în special, se vorbește despre spargerea paharului la cununie, dar se spune că aceasta s-a făcut în mod diferit: „...Mirii beau dintr-un pahar de sticlă, Vasily Borisici îl sparge inimos de podea și îl calcă în picioare” (Мельников-Печерский). Interesant este că ritul cu pricina în Dobrogea Veche este săvârșit și la nuntă. Se pare că are rădăcini adânci. Trebuie remarcat faptul că ritul spargerii paharului la cununie printre lipoveni necesită clarificări suplimentare.

La finele cununiei, la ieșirea din biserică, tinerii căsătoriți erau împroșcați cu grâu, bomboane. Astfel, la Chișinău, la acest subiect, am primit

următoarele informații: „Cu grâu și bomboane. Din câte știu eu, cu ambele. Că era numai una din două, nu auzisem. Se împoșcă cu orez, grâu, dulciuri” (Z. N. P.); „Bomboane, cereale, da. Nu am văzut nici monede, pentru bogăție” (M. G. M.). Informatorii au explicat că acest lucru se face pentru ca tinerii să aibă o viață bună.

În satul Egorovca, acest ritual se realiza puțin diferit:

„T. Z.: Pe tineri îi împoșcau cu ceva? Cereale, dulciuri?”

C. T. I.: Da, când mergeau spre altar, erau împoșcați cu grâu. Pentru ce? Ei bine, cum... Le doreau bine, fericire, abundență.

T. Z.: Când ieșeau din biserică deja căsătoriți?

C. T. I.: Nu, când intrau în biserică.

T. Z.: Și unde: lângă casă sau deja lângă biserică?

C. T. I.: Așa, împoșcau peste ei în timp ce mergeau la biserică”.

Explicația pe care o dau cercetătorii acestui rit este că boabele poartă simbolismul „originii vieții, dezvoltării”. Conform reprezentărilor populare, caracteristicile sale au fost transferate celor pe care i-a afectat. „Împoșcatul tinerilor cu ovăz, cereale, hamei etc. este una dintre cele mai frecvente acțiuni ritualice și magice observate la mai multe popoare. <...> Folosirea pâinii în ritualul nunții pentru semănat, servire și binecuvântare a contribuit, conform reprezentărilor populare, la productivitatea pământului și la creșterea fertilității tinerilor căsătoriți” (Тучина).

La întrebarea, care ne-a interesat, dacă cei care fuseseră deja căsătoriți se mai cunună, în Dobrogea Veche am primit următorul răspuns: „Se cunună, dar nu mai poartă coronițe, aceste coroane. Deasupra ei țin icoana Fecioarei, iar deasupra lui – o cruce” (T. E. F.). Este de menționat că nunta la a doua căsătorie, conform mărturiilor informatorilor, este mult mai modestă.

În concluzie, trebuie menționat că o parte din tradițiile nunții, într-o măsură sau alta, s-a păstrat până în prezent, altele au suferit modificări ori s-au pierdut. Astfel, un informator născut în 1960, spunea: „Când m-am căsătorit, am avut o altă nuntă, nu ca înainte. Ceva s-a mai păstrat, desigur. Dar îmi amintesc cum se căsătoreau surorile mai mari. Verișoara mea când s-a căsătorit, noi locuim pe aproape, ea le-a așezat pe fete la o petrecere a burlăcițelor, îmi amintesc cum plângeau prietenele ei, nu voiau să o lase să se căsătorească” (T. E. F.). Etapele peștitului și punerii la cale s-au contopit treptat într-una singură: „Când mi-am dat fiica în

căsătorie, nu am avut separat peștit, „zarucina”... Deodată s-a făcut punerea la cale. Au venit părinții mirelui, viitorul meu ginere, și tot atunci am făcut «zarucina». În această ceremonie s-au combinat peștitul și zarucina” (F. Z. F., născut în 1968). Potrivit informatorilor, înstrăinarea de ritualurile de nuntă „de rit vechi” s-a accelerat în anii 70–80.

Informatori:

V. A. V., a.n. 1984, Chișinău

Z. N. P., a.n. 1978 r. Chișinău

C. A. S., a.n. 1947, Cunicca, Florești

L. L. V., a.n. 1967, Egorovca, Fălești

C. P. A., a.n. 1945, Cunicca, Florești

K. T. I., a.n. 1947, Egorovca, Fălești

M. G. M., a.n. 1958, Chișinău

T. E. F., a.n. 1960, Dobrogea Veche, Sângerei

F. Z. F., a.n. 1968, Cunicca, Florești

Note

¹ Materialul a fost elaborat în cadrul proiectului Institutului Patrimoniului Cultural 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” (2020–2023).

² „Семипоклонный начал” – începutul cu șapte plecăciuni (sau plecăciuni de început) este o suită a rugăciunilor efectuată de către lipoveni la începutul și la sfârșitul oricărei slujbe bisericești sau rugăciune acasă. Vezi: <https://starove.ru> (vizitat: 24.04.2022).

³ La unele națiuni există tradiția de a combina elemente ale ținutei noi a miresei cu ceva vechi. Ea are propria ei explicație, deși cei care fac asta nu conștientizează acest lucru: „Categorii de vechi în cultura tradițională este în mod clar asociată cu „al său”, trăit, stăpânit. Lucrurile vechi, uzate, au întruchipat ideea de continuitate, de transfer de bunuri și valori de la o generație la alta” (Байбурин 1993: 43).

⁴ „Сыта медовая / медвяная” – fiertură cu miere, se folosea nu numai ca o băutură obișnuită, dar și în scopuri ritualice.

⁵ Menționăm că spargerea vaselor la nuntă a fost și este comună pentru mai multe popoare. Există diferite versiuni ale înțelegerii simbolismului său. De exemplu: la ruși, „spargerea oalelor” avea o anumită simbolistică. <...> După numărul de cioburi, ghiceau câți copii va avea mireasa. Vechiul simbolism al spargerii vaselor a fost uitat de-a lungul timpului, a rămas doar un semn că aceasta a fost „spre bine” (Маслова 1984: 44); „Spargerea vaselor a fost interpretată ca o urare de bogăție, fericire, fertilitate

și a fost asociată cu deflorarea” (Тучина); „Printre ucraineni, mirele arunca o oală în spate, peste cap, și dacă nu se spârgea, asta prevestea că soții nu vor avea copii. Atunci flăcăii încercau să-l spargă cu bâta” (Ibid.: 84). Evreii sparg o farfurie în timpul logodnei. O versiune spune că servește drept „un simbol al distrugerii templelor din Ierusalim și un memento că chiar și în mijlocul sărbătorilor, evreii simt tristețe din cauza pierderii” (http://povod.tut.by/content/?node_id=101&page_id=709#top). Dar trebuie să avem în vedere și alte versiuni posibile.

Referințe bibliografice

Арсланова Е. 2010. Обряды жизненного цикла старообрядцев-липован Астраханской области (родильно-крестильные и похоронно-поминальные). Астрахань: ИП Сорокин Иван Васильевич. / Arslanova E. 2010. Obryady zhiznennogo cikla staroobryadcev-lipovan Astrahanskoj oblasti (rodil'no-krestil'nye i pohoronno-pominal'nye). Astrahan': IP Sorokin Ivan Vasil'evich.

Базовые 2003: Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы. Москва. / Bazovye 2003: Bazovye cennosti rossiyan: Social'nye ustanovki. Zhiznennye strategii. Simvoly. Mify. 2003. Moskva.

Байбурин А. К. 1993. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. Санкт-Петербург: Наука. / Bajburin A. K. 1993. Ritual v tradicionnoj kul'ture. Strukturno-semanticheskij analiz vostochnoslavjanskij obryadov. Sankt-Peterburg: Nauka.

Гаврюшина Л. К. 2018. Старообрядческие села Румынии: жизнь поколений и судьба традиций. В: Славянский мир в третьем тысячелетии. № 3–4, с. 160-173. / Gavryushina L. K. 2018. Staroobryadcheskie sela Rumynii: zhizn' pokolenij i sud'ba tradicij. V: Slavyanskij mir v tret'em tysyacheletii. № 3–4, s. 160-173.

Маслова Г. С. 1984. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. Москва: Наука. / Maslova G. S. 1984. Narodnaya odezhda v vostochnoslavjanskij tradicionnyh obyčajah i obryadah XIX – nachala XX v. Moskva: Nauka.

Мельников-Печерский П. И. В лесах. / Mel'nikov-Pecherskij P. I. V lesah. <https://librebook.me> (vizitat 27.04.2022).

Отличия старообрядческого венчания от новообрядческого. / Otlichiya staroobryadcheskogo venchaniya ot novoobryadcheskogo. <https://minikar.ru/home-cozy/otlichiya-starobryadcheskogo-venchaniya-ot-novoobryadcheskogo-venchanie-v/> (vizitat 25.01.2022).

Петрова Н. 2016. Этнические традиции и особенности свадебного обряда старообрядцев Подунавья (попытка сравнительного анализа). В: Danubius. Vol. XXXIV. Galați, p. 441-450. / Petrova N. 2016. Etnicheskie tradicii i osobennosti svadebnogo obryada staroobryadcev Podunav'ya (popytka sravnitel'nogo analiza). V: Danubius. Vol. XXXIV. Galați, p. 441-450.

Тучина О. А. Семантика ритуально-магических действий свадебного обряда (по материалам пинежского района Архангельской области). / Tuchina O. A. Semantika ritual'no-magicheskij dejstvij svadebnogo obryada (po materialam pinezhskogo rajona Arhangel'skoj oblasti). http://www.ruthenia.ru/folklore/ls04_tuchina1 (vizitat 17.04.2022).

http://povod.tut.by/content/?node_id=101&page_id=709#top (vizitat 29.03.2022).

Tatiana Zaicovschi (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în filologie, conferențiar cercetător, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Татьяна Зайковски (Кишинев, Республика Молдова). Доктор филологии, конференциар, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Tatiana Zaicovski (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in filology, Research Associate Professor, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: tanzai57@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5438-9945>

“TEMPLE FEAST” AND “VILLAGE DAY” WITHIN THE DISCOURSE OF MODERN UKRAINE

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.11>

Rezumat

„Hramul satului” și „Ziua satului” în discursul Ucrainei moderne

Articolul analizează procesele de transformare în păstrarea tradițiilor obișnuite și ceremoniale ale Hramului satului și sărbătorirea Zilei satului în spațiul socio-cultural al Ucrainei moderne. Sărbătoarea Hramului a fost și rămâne un fenomen important al culturii spirituale și tradiționale a ucrainenilor, ocupă un loc important în mintea oamenilor, reglementându-le viața, activitățile și practicile sacre. Sărbătoarea este o etapă importantă în dimensiunea temporală a anului, reglementând alternarea perioadelor de muncă și de odihnă. Scopul articolului este de a dezvălui rolul Hramului și al Zilei satului în cultura festivă și ceremonială și viața publică a ucrainenilor pe baza observațiilor proprii, a literaturii științifice și de ficțiune parțial utilizate și a resurselor de pe Internet. Sistemul de vacanță afectează direct organizarea vieții economice, politice și culturale a fiecărei societăți. Sărbătoarea are o funcție unificatoare și poartă o încărcătură emoțională, asigurând totodată transmiterea tradițiilor generațiilor, apropierea oamenilor, bazată pe interese spirituale, estetice și creative. Practica culturii festive și ceremoniale și a vieții publice a ucrainenilor a inclus o nouă formă – o sărbătoare comună a Hramului și a Zilei satului, care unește membrii comunității rurale și chiar mai multe așezări din apropiere – și astfel joacă un rol important în întărirea standardelor morale și etice și îmbunătățirea comunicării.

Cuvinte-cheie: Hramul satului, Ziua satului, ritualuri, cultură spirituală ucraineană.

Резюме

«Храмовый праздник» и «День села» в дискурсе современной Украины

В статье проанализированы процессы трансформации в сохранении обычаев, обрядов, традиций Храмового праздника и праздновании Дня села в социокультурном пространстве современной Украины. Храмовый праздник был и остается важным явлением духовной и традиционно-бытовой культуры украинцев, занимает важное место в сознании народа, регламентируя его жизнь, деятельность и сакральные практики. Праздник служит важным этапом во временном измерении года, нормируя смену периодов труда и отдыха. Цель статьи – на основе собственных наблюдений, частично использованной научной и художественной литературы и интернет-ресурсов раскрыть роль Храмового праздника и Дня села в празднично-обрядовой культуре и общественном быту украинцев. Праздничная система оказывает непосредственное влияние на организацию хозяйственной, экономической, политической и культурной жизни каждого общества. Празд-

ник имеет объединительные функции и несет эмоциональную нагрузку, обеспечивая при этом передачу традиций поколений, сближение людей на основе духовных, эстетических и творческих интересов. В практику празднично-обрядовой культуры и общественно-го быта украинцев вошла новая форма празднования в сельской местности – совместное празднование Храмового праздника и Дня села, объединяющее членов сельской общины, а то и нескольких ближайших населенных пунктов, – поэтому играет важную роль в укреплении морально-эстетических норм и улучшении коммуникации.

Ключевые слова: Храмовый праздник, День села, обряды, украинская духовная культура.

Summary

“Temple Feast” and “Village Day” within the discourse of modern Ukraine

The article presents the analysis of the transformational processes in preserving customs, rituals, and traditions of the Temple Feast and celebration of the Village Day in the socio-cultural space of present-day Ukraine. The Wake Ceremony has been and remains an important phenomenon of spiritual and traditional Ukrainian culture that occupies an important place in the minds of people, regulating their lives, activities and sacred practices. The holiday serves as an important stage in the temporal dimension of the year, regulating the change of periods for work and rest. The aim of the article is to reveal the role of the Temple Feast and the Village Day in the festive and ritual culture as well as social life of Ukrainians, on the basis of our own observations, partly by way of using scientific and fiction literature and Internet resources. The article shows that the holiday system has a direct impact on the organization of economic, political, and cultural life of every society. Celebration has a unifying function and carries an emotional loading, ensuring at the same time the transmission of traditions accumulated by generations, bringing people together on the basis of spiritual, aesthetic and creative interests. The practice of festive and ritual culture and social life of the Ukrainians has been enriched by a new form of celebration in the countryside, i. e. a joint celebration of the Temple Feast and the Village Day, that unites the members of the village community, and even several nearby settlements, thus playing an important role in strengthening moral and aesthetic standards and improving communication.

Key words: temple feast, village day, rituals, Ukrainian spiritual culture.

The category of celebration is an ancient and global phenomenon of popular culture, which combines functions and carries an emotional load, while

ensuring the transmission of generational traditions, bringing people together, on the basis of spiritual, aesthetic and creative interests. Its purpose is to preserve and promote the spiritual values around which people have organized their lives. The holiday serves as an important stage in the hourly dimension of the year, rationing the changing periods of work and rest. The holiday system therefore has a direct influence on the organization of the economic, political and cultural life of every society.

The national-cultural revival of recent decades in Ukraine has contributed to the intensification of the study of spiritual heritage in time and space. An essential and integral component of the latter are customary and ritual traditions of the Ukrainian people, some of which have long been preserved only at the level of collective memory. Therefore, one of the topical and insufficiently studied problems of customary and ritual traditions of Ukrainians has emerged, in particular – the Temple Feast, which in the last two decades has been tightly combined with the practices of celebrating the Village Day.

The purpose of the article is to reveal the role of the Temple Feast and the Village Day in the festive and ritual culture and social life of Ukrainians. The subject of our study is the Temple Feast and the Village Day in the socio-cultural space of modern Ukraine, which so far has not been the subject of separate works in Ukrainian and foreign ethnological science. The research methodology is based on the principles of historicism, systematicity, scientificity. In the article, methods of system analysis, classification (for revealing the theme of research, its structuring and generalization of data in unique semantic whole), direct observation and audio fixation of the field ethnographic material (for completion of the factual base and finding out of the modern condition of celebration) and comparative-historical (to find out general and distinctive characteristics between the investigated phenomena in the development of customary ritual culture) are used.

The problems of the Temple Feast and the Village Day in the system of calendar rituals have been little researched. The historiography covers a number of works of general nature, in which the issues that are the subject of this article are covered only partially, and their main focus is on calendar holidays. However, certain information, namely a mention of the temple as a phenomenon or a description (scenario) of the temple complex, preparations for

it, hospitality traditions, festive meals are recorded by such famous researchers as: A. Afanasiev-Chuzhynskyi, Z. Kuzelya, Ag. Krymskyi, S. Kylymnyk, V. Skurativskyi, V. Borysenko, O. Kurochkin, G. Bondarenko, G. Goryn, A. Drohobytka, etc. Auxiliary sources also include fiction, in particular works by I. Nechuy-Levytskyi, M. Kotsyubynskyi, Y. Fedkovych, I. Franko, A. Makovey, A. Kobylanska and others, as well as archival materials from oral folklore: “Where the temple is, so am I”, or “The village loves the holidays” was the popular saying. An important source in the coverage of the events is our own expedition notes, information from the Internet resources and the media.

It is well known that the Temple Feast and the Village Day occupy an important place in the festive and ritual culture and social life of the people. According to the priest of the Church of St. Panteleymon the Great Martyr and Healer in Kyiv, “For every village the Church holiday is an important day when we thank the Almighty for all the bounties, the patron saint for protection, and when our hearts are filled with a bright sense of faith. For several years in a row, we have celebrated Temple Feast and Village Day on the same day. It has begun a wonderful tradition – it is a holiday that unites people of different preferences, different fates and different professions into one common feeling – love for the small motherland” (I). The Temple Feast, in addition to “khramy”, was also called “praznyk” (western regions of Podillya and Galychchyna) and “med” (Krymskyi 1928: 193-194) (until the mid-twentieth century in the Middle Naddniprovyanshyna region, still in Zvenigorod and Kaniv regions), which is also an obligatory ritual dish during the funeral days. It is worth noting that the name “med” still exists today in the Kyivan Polissya. As for the local names of the temple feasts, sometimes they were called “kyrbay” (Mukachevo region, Zakarpattia oblast) (II), “zalozhenya”, or “karmash” (these lexemes exist to this day in Polissya of Rivnenska oblast) (III). Regarding the latter, it is consonant with the German holiday “kyrmes” (church procession – circumambulation of a village, then feasts – general dinners – fairs – evening festivities – post-holiday for 2–3 days). It is possible that this name was recorded and retained in the memory of people during the German occupation during World War II.

Temple Feast can be divided into both temple feasts and feasts of the altar. The first was celebrated on the occasion of the construction and consecra-

tion of the church as an annual religious and public holiday, timed to the canonized saints (Apostles Peter and Paul, Prophet Illya, St. Nicholas, Apost. St. John the Theologian, St. Michael, St. miracle-workers-saints Kuzma and Demian, Mt. Saints Borys and Hlib, etc.) or to the gospel events of the twelfth holidays. The Nativity of Christ, the Epiphany, the Purification of the Lord, the Annunciation of the Blessed Virgin Mary, the Entrance of Christ into Jerusalem, the Ascension of Christ, Synaxis of the Theotokos, Feast of the Transfiguration of Our Lord, Assumption of the Theotokos, Nativity of the Theotokos, Exaltation of the Cross of the Lord, Presentation of the Theotokos to the Temple) and other major feasts (Intercession of the Theotokos, Apostles Peter and Paul and others). The Church feast day corresponded to all the canons of the Church feast, however, in the presence of an additional side altar in the church – a side-altar. In such a case, the parish celebrated both the Church feast and the High Priestly feast. Thus, the latter belonged to those *paraphia* (churches, cathedrals, monasteries), in which there were two or three, or even more altars, i. e. how many altars the church had, so many throne feasts were celebrated. For example, St. Volodymyr's Cathedral in Kyiv, is built in honor of the Baptist of Rus, Holy Prince Volodymyr (temple feast). In the cathedral there are, besides the central altar, two more altars – the Olhynskyi and Borysohlibskyi – one in honour of holy Princess Olha (throne feast day), and the other – in honour of holy martyrs of virtuous princes Borys and Hlib (throne feast day). There was also another motivation for the establishment of the “temple”, i. e. there were certain non-traditional, exceptional events that served as the original cause for the celebration of a particular “feast”. In Hutsulschyna, as noted by S. Kuzelya, “...If the children are not living or someone in the family is seriously ill, then this child or the sick person is «doomed», that is, they promise to celebrate a holiday every year, as long as they will live. Such feasts are held on the Feast of the Holy Cross, Blessed Virgin Mary, St. Michael and others. On these feasts, they order a moleben (one of the church services, the content of which is a thanksgiving or petition for specific needs) or, if possible, a Divine Liturgy, at the end of which they invite their relatives, neighbours and the poor to a reception. The reception of guests began and ended with appropriate common prayers («Our Father» and «Thank You, Christ our God»), with refreshments and selected dishes and drinks”

(Kuzelya 1994: 238). In this way additional temple days appeared.

In the popular mind, the Temple Feast was equated in importance to Christmas and Easter. The main purpose of the festival was not only to commemorate a holy or religious event, but also to help bring together members of the rural community, or even several nearby settlements, and played an important role in strengthening communication. Under these circumstances, there has recently been a tendency for Church festivals to be celebrated on the same day as Village Day.

The Church feast is preceded by a series of collective and individual preparations. Consequently, parish communities organize various activities on the eve of the feast. A resident of the village of Petropavlivske in the Kyivska oblast says: “They clean up the church, hang towels on the icons, put bouquets of fresh flowers, prepare the *khorrugvas* for the procession, clean up the yard near the church, arrange the flower beds, and set up tables to serve food to all who will be at the feast. In a word, we are getting ready for the feast. And in the houses – every host puts in order his yard, his house. Every house was to be clean and tidy, the cattle was to be fed. And of course they cooked festive food – baked and stewed a lot of fish and meat, baked desserts, pies and *pampushky*. And they did all sorts of things, whatever they could” (IV). If the Temple Feast falls on a fasting day, then people do not break dietary restrictions, i. e. exclude meat and dairy dishes from a festive meal, and prepare dishes with vegetable oil, using fish, mushrooms, vegetables, cereals, etc. The residents of the entire village prepare for the Temple Feast, both at the religious and administrative level, one and a half to two weeks in advance.

The Temple Feast, like any ritual, had its own well-established “script”, but in different regions of Ukraine it had its own characteristics, specific to each locality. People from all over the country come to the Temple. For example, in Western Ukraine (Rivnenska oblast (V) people meet and are welcomed: – Glory to God! – Glory forever! – Happy Holidays! – To you healthily! (kisses) – God bless the year! – God bless! (А҃НФРФ ІМФЕ, ф. 14, оп. 5, д. 866, л. 11-12). In the morning before noon, a solemn Liturgy is serviced in the church, after which the the believers go out in procession (where it is the custom). The procession carries out “*khorrugvas*” and a large icon of the Blessed Virgin Mary, which girls carry above the kneeling people. A resident of the village Berezhnysya (Rivnenska oblast (VI) recalls

how it used to be: "...They go in a procession, they carry these «khorrugvas», and little girls in front with bunches <...> they carry a big, big icon (four girls), and they passed under this icon so that the Mother of God protected them from all evil, from all sorrow. All people kneeled in the church, and the icon was passed above them. And everybody kneeled like that one by one, so that no misfortune should be in our village...". (АНФРФ ІМФЕ, ф. 14, оп. 5, д. 866, л. 3). And the Orthodox people, accompanied by the church choir, walk around the church three times. The dead are commemorated in the second circle. Honoring the ancestors is an essential attribute of the Church holiday all over Ukraine. During the last circle, the procession stops four times to read the holy Gospel with the water blessing. After the procession, the senior mitrophoric priest delivers a congratulatory speech. The priest of the Church of the Assumption of the Blessed Virgin Mary addresses the parishioners and guests with the words: "I sincerely congratulate you on the feast of the Church! May this solemn feast bring goodness and prosperity to your homes, comfort and grace of the Lord. May God's word fill your hearts with love, sincerity, and hope for a better future. May the Merciful Lord grant us peace and quiet in our native land, protect us from the problems of life, help us to implement our bright ideas and inspire us all to do good deeds for the benefit and prosperity of our families, our community and our Ukraine!" (VII). In recent years, representatives of the local administration join in congratulating all those gathered on the Church holiday and the Village Day. After the greetings, the parish rector invites all the visitors for a festive meal (food is prepared on the church grounds or it is brought by the villagers). Common meals, traditionally held in church chapel houses, or in the narthexes and around churches, remained and still exist today. It was the unwritten duty of the "temple village" to feed all those who came to the "praznyk"; it was even customary that, after the divine service, the hosts would linger for some time near the church and invite those, who remained near the temple, to dinner. According to the Ternopil'ska oblast respondent, "it was customary to invite people who had had guests at the feast before" (VIII). People's etiquette during the feast was very considerate. In the Rivnenska oblast, upon entering a house, they addressed to the host: "God grant health, happiness, prosperity. Happy holiday! Celebrate in good health and wait for the second one" (IX). Valuable are the childhood memories,

recorded by V. Yurchenko and R. Ivanchyshen from a respondent from town of Zalishchyky about the Church holiday celebration in the 1960s in her village: "People came to the temple with wagons, brought pears and apples. They also sold biscuits on coloured strings in the shape of a cross, a heart, etc. The children would buy these biscuits and hang them around their necks. Because the weather is warm and we go to bed and get up early and there's pink thread, red thread, green thread. Everything was reflected on the body. Such a childhood it was". Guests who came from other villages would stay overnight with the locals. "He knew if he came to see you this year, next year at the Temple Feast, you would come to see him. These were the kind of visits. People would walk around and come together like that. They related like this" (Юрченко, Іванчишен 2018: 92). As V. Skurativskyi noted, guests were and still are an important element of collective communication and recreation. At the same time, guests not only preserved but also gave life to songs, dances, proverbs and sayings, poetic forms of folk respect, healthy criteria, which became folk traits of hospitality and economic character (Skurativskyi 1987: 112).

A special respect was shown at the temple "feasts" to the elderly and the poor, who were fed not only at communal meals, but also generously given a "take-away bag" (Kylymnyk 1963: 183). This kind, humane custom was a long-standing tradition of the Ukrainian people and has survived to this day.

With the introduction of quarantine restrictions associated with the introduction of anti-epidemic measures to prevent the spread of the acute respiratory disease COVID-19, caused by the coronavirus SARS-CoV-2, in Ukraine, the festive meals were replaced with symbolic gifts. All those present in the temple or those who visited the church during the temple day were treated to preformed presents (sweets, biscuits, pastries (bought or specially ordered with holiday symbolism), fruit, etc.). These innovations were initiated by both the religious community and the local administration. The latter started visiting lonely people, long-livers, war veterans, families with many children and low-income families, as well as old people's homes, orphanages, rehabilitation centers, etc. on this day. Consequently, despite the changes brought about by the various challenges of the time, the tradition of "hospitality" has nevertheless been preserved in Ukraine.

Beginning in 2014, a new form of rural arrangement was introduced, which also introduces certain innovations to the celebration of Temple Day and Village Day. In accordance with the Law of Ukraine “On Voluntary Unification of Territorial Communities”¹ and the demands of the time, since 2015 a new administrative-territorial arrangement – the United Territorial Community (UTC, later – city (town, village) territorial community – a voluntary association of residents of several cities, towns, villages with a single administrative centre) has been launched. For example, among such communities there is Dmytrivska (Kyivska oblast), uniting 4 villages. And so it happened that on the day of the Dormition of the Theotokos, August 28, 2021, the Church festivities were celebrated in the four villages of Dmytrivska community: “The celebrations began with Divine Liturgies. Ringing took place in the following churches: Assumption of Our Lady in Petrushky, Holy Dormition Church in Kapitanivka village, Church of the Assumption of the Blessed Virgin in Gurivschyna village. The Priests held festive services, congratulated the faithful, blessed the children, and wished peace, unity, and prosperity to the community and all of Ukraine. On this day, the village day was solemnly celebrated in Petrushky. Villagers and guests gathered on the central square near the House of Culture. This holiday, which brought everyone together and allowed everyone to feel a part of a large Dmytrivska family ... The villagers were congratulated on the Temple Day and the Village Day by the elder of Petrushky and the deputy of the Dmytrivska village council...” (ДЕНЬ 2021).

In Khmelnychchyna, Kamyanets-Podilskyi district (Gumenska territorial community), we also record the simultaneous celebration of the Church holiday and the Village Day: “...Every year on the holiday of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, residents of the villages Goloskiv and Keptyntsi celebrate the Village Day. On this day people, who were born and grew up here, where they felt a mother’s love and care, valuable advice from their father, come to their native village. On this day the village, as usual, joyfully welcomes guests...” (СВЯТО 2021).

Another festive event was recorded in the Poltavaska oblast (Shyshatska village territorial community), where on August 2, in the village of Voskoboyschyky, Orthodox Christians celebrated a temple feast on the Day of the Prophet Illya: “It was on this day that the Village Day was celebrat-

ed. In the morning, a festive church service and meal was held in the Church of St. Illya the Prophet. Then celebrations and festivities took place at the stadium. On a large stage, congratulatory speeches were delivered by distinguished guests...” (У Воскобійниках).

In Volyn, the residents of the village of Samara, Samarivska community (Kovel district) celebrated the Village Day and the feast day in honour of the Great Martyr Paraskeva Friday on 10 November: “...Many local residents and guests from the surrounding villages came to the festive Divine service. After the celebratory service, there was a procession and a prayer service. In the afternoon in the village house of culture – a gala concert. ...The chairman of the Samarivska territorial community congratulated all those present in the hall on the feast day and the village day” (СВЯТО 2022).

As the ethnographic material collected by us and described by scientists convincingly demonstrates, the practice of joint celebrations of the Temple (Holy Day) and the Village Day is typical for most regions of Ukraine.

Village Day, like Temple Day, is an important and exciting event for every villager and has become a tradition for Ukrainians. It was started in the 2000s on the initiative of local authorities and villagers. It is not just a holiday, but a testament to the unity and self-organisation of local people of all ages. It is perceived and held in the vein of taking stock of what has been done and what the village can be proud of. It is also another reason for the villagers to get together, listen to or sing heartfelt songs, watch performances by professional and amateur groups as well as by their children, talk about this year’s births and anniversaries, and about everything the village is about.

Traditionally on the eve of the Church holidays, fairs were common everywhere in Ukraine, which took place on clearly defined days for each region. They were held rarely – 3–4 times a year, but lasted from 3 days to 2 weeks. The fairs were mostly agricultural, although other goods were also sold (Bolotova 1989). Thus, according to V. Gorova’s research, in the village of Velyka Komyshevka (Kharkivska oblast) a fair was organised as part of the celebration of the Village Day, which took a new form as a trading event devoted to the celebration of the village (Descriptions 2020: 12). Sometimes, this festival coincides with the day of the celebration of the feast day, for example, in the village of Zhdanivka in the Vinnytska

oblast (День). In addition to fairs, there are also exhibitions of embroidered items (clothes, various home clothes, etc.), concerts featuring local talents (sometimes bands from neighbouring villages are invited) and, of course, refreshments.

An indispensable attribute of the holiday was the honouring and presentation of gifts to veterans and honoured residents of the village. As a rule, on Village Day, not only do locals come together, but those who were born and raised here also come from all over Ukraine.

Unlike Village Day, Temple Feasts have always been celebrated, even after the destruction and closure of churches, in those brutal times of repression, famine and war. Despite the ordeals in the life of the Ukrainian people and the violent implementation of anti-religious policies, the totalitarian regime still failed to completely erase moral norms, religiosity, customs and traditions from the consciousness of Ukrainians. The people strove not only to preserve the unity of ethnic and church rites and customs, but also to defend their established way of life with its diverse, colourful traditional and customary rituals. And only the tireless diligence of Ukrainians, their inner moral purity, philosophical attitude to life and tradition – the invisible thread of spirituality linking a generation in space and time – allowed the nation not only to survive but also to preserve its identity (Bondarenko 2014: 62).

Therefore, in the course of historical development, the Temple holiday rituals of Ukrainians, due to the influence of political, economic and other factors, have been transformed, undergone some changes, although the original long-standing traditions have survived to this day. Most of the customs have vanished into the past, but those that have survived have absorbed the main content of the Temple Feast and are used mainly in the attributive, symbolic sense as the observance of tradition, moral and ethical norms – attention, respect and love for others and honoring the dead. In the practice of festive and ritual culture and social life of Ukrainians, a new form of celebration of temples emerged in rural areas – a combination of Temple Feast and the Day of the Village, which unites the members of the rural community, and even several nearby settlements that plays an important role in strengthening communication.

Note

¹ Закон України від 5 лютого 2015 року № 157-VIII «Про добровільне об'єднання

територіальних громад». / Закон України від 5 лютого 2015 року № 157-VIII «Про добровільне об'єднання територіальних громад».

List of abbreviations

АНФРФ ІМФЕ – Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України.

Св. – святий.

Мч. – мученик.

List of informants

I. Levchuk Ihor Volodymyrovych, born in 1966, recorded by N. Stishova on August 9, 2019 in the village of Velyka Dymyrka, Kyivska oblast, Ukraine.

II. Chorney Fedir Ivanovych, born in 1957, recorded by N. Stishova on October 14, 2020 in the village of Lokhovo, Mukachevo district, Zakarpatska oblast, Ukraine.

III. Shymanska Maria Fedorivna, born in 1929, recorded by N. Stishova on August 15, 2004 in the village of Ostrivsk, Zarichne district, Rivnenska oblast, Ukraine.

IV. Chechukova Tamara Ivanivna, born in 1936, recorded by N. Stishova on July 12, 2019 in the village of Petropavlivske, Boryspil district, Kyivska oblast, Ukraine.

V. Melnyk Anastasia Fedorivna, born in 1941, recorded by N. Stishova on June 21, 2012 in the village of Remchytsi, Sarny district, Rivnenska oblast, Ukraine.

VI. Zhuk Maria Petrivna, born in 1937, recorded by N. Stishova on August 15, 2004 in the village of Berezhnytsia, Dubrovytsia district, Rivnenska oblast, Ukraine.

VII. Priest Volodymyr, born in 1959, recorded by Stishova on August 28, 2021 in the village. Bytkiv, Nadvirna district, Ivano-Frankivska oblast, Ukraine.

VIII. Sapiha Nadiya Stepanivna, born in 1931, recorded by N. Stishova on July 18, 2017 in the village of Ploske, Kremenets district, Ternopilska oblast, Ukraine.

IX. Roy Svitlana Fedorivna, born in 1959, recorded by N. Stishova on July 7, 2012 in the village of Novyi Korets, Korets district, Rivnenska oblast, Ukraine.

Archival sources

АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 5, д. 865, 38 л. / ANFRF IIFE, f. 14 op. 5, case 865, 38 sheets. (Field ethnographic materials recorded in the villages of Kyiv, Donetsk, Kharkiv, Zaporizhzhya regions. Recorded by N. Stishova).

АНФРФ ИИФЭ, ф. 14, оп. 5, д. 866, 37 л. / ANFRF IIFE, f. 14 op. 5, case 866, 37 sheets. (Field ethnographic materials recorded in the villages of Rivne, Ternopil, Lviv, Zakarpattia regions. Recorded by N. Stishova).

References

Бондаренко Г. 2014. Українська етнокультура в контексті глобалізаційних викликів. Київ. / Bondarenko G. 2014. Ukrayins'ka etnokul'tura v konteksti globalizatsiynuh vyklykiv. Kyiv.

Горова В. 2020. Громадські традиції дозвілля і спілкування українських селян у другій половині ХХ – на початку ХХІ століття (за експедиційними матеріалами). In: Етнічна історія народів Європи. Вип. 61, с. 7-16. / Gorova V. 2020. Gromads'ki tradytsiyi dozvillya i spilkuvannya ukrayins'kych selyan u drugiyu polovyni XX – na pochatku XXI stolittya (za ekspeditsiynumu materialamy) / In: Etnichna istoriya narodiv Evropy, 2020, Vyr. 61, s. 7-16.

День села. <https://zhdanivska-gromada.gov.ua/news/02-02-42-06-05-2017/> (vized 05.02.2022). / Den' sela. <https://zhdanivska-gromada.gov.ua/news/02-02-42-06-05-2017/> (vized 05.02.2022).

День села – свято, що єднає. <https://dtg.gov.ua/news/8733-den-sela-svyato-shho-jednaje> (vized 15.12.2021). / Den' sela – svyato, sho yednae. <https://dtg.gov.ua/news/8733-den-sela-svyato-shho-jednaje> (vized 15.12.2021).

Килимник С. 1963. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Вінніпег-Торонто: Український Національний Видавничий Комітет. Т. V, Осінній цикл. / Kylymnyk S. 1963. Ukrayins'kuu rik u narodnyh zvychayah v istorychnomu osvittleni. Vinnipeg-Toronto: Ukrayins'kuu Nazional'nyu Vydavnychu Komitet. T. V, Osinniy zyklyk.

Кримський Аг. 1928. Звиногородщина з погляду етнографічного та діалектологічного. Київ. Ч. I. / Kryms'kuu Ag. 1928. Zvynygorodshchyna z podlyadu etnohrafichnogo ta dialektologichnogo. Kyiv. Ch. I.

Кузеля З. 1994. Осінній цикл календарних обрядів: Енциклопедія українознавства. Загальна частина. Київ. / Kuzelya Z. 1994. Osinniy

tsykl kalendarnych obryadiv: Entsyklopediya ukrayinoznavstva. Zagal'na chastyna. Kyiv.

Описи 1989: Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст.: описово-статистичні джерела. Упоряд. Г. В. Болотова та ін.; АН УРСР, Археологічна комісія та ін. Київ. / Opysy 1989: Opysy Kyivs'kogo namisnytstva 70–80-h rokiv XVIII st.: opysovo-statystychni dzherela. 1989. Uporyad. G. V. Bolotova ta in.; AN URSR, Arheologichna komisiya ta in. Kyiv.

Свято села Голосків. <https://gumenetska-gromada.gov.ua/news/1569346755/> (vized 05.12.2021). / Svyato sela Goloskiv. <https://gumenetska-gromada.gov.ua/news/1569346755/> (vized 05.12.2021).

Свято села Самари. <https://samary-otg.gov.ua/news/1573465747/> (vized 05.02.2022). / Svyato sela Samara. <https://samary-otg.gov.ua/news/1573465747/> (vized 05.02.2022).

У Воскобійниках Шишацької селищної громади відбулося свято села. <https://myrhorod-rada.gov.ua/news/1627993546/> (vized 05.02.2022). / U Voskobiynykach Shyshatskoyi selyshchnoyi gromady vidbulosya svyato sela. <https://myrhorod-rada.gov.ua/news/1627993546/> (vized 05.02.2022).

Юрченко В. О., Іванчишен В. Р. 2018. Проблемні аспекти роботи сучасного етнолога «в полі» (експедиції до Чернівецької та Тернопільської областей). In: Народна творчість та етнологія, № 4, с. 89-92. / Yurchenko V. O., Ivanchyshen V. R. 2018. Problemni aspektu roboty suchasnogo etnologa «v poli» (ekspedytsiyi do Chernivets'koyi ta Ternopil's'koyi oblastey). In: Narodna tvorchist' ta etnologiya, № 4, s. 89-92.

Nataliia Stishova (Kiev, Ucraina). Director adjunct pentru cercetare, Institutul Studiului Artelor, Folclorului și Etnologiei „M. Rylski”, Academia de Științe din Ucraina.

Наталія Стишова (Київ, Україна). Заместитель директора по научной работе, Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Ф. Рыльского, Национальная академия наук Украины.

Nataliia Stishova (Kyiv, Ukraine). Deputy Director for Research, M. Rylsky Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology, National Academy of Sciences of Ukraine.

E mail: stishovans@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6577-2325>

Людмила ГЕРУС

УКРАИНСКИЙ ОБРЯДОВЫЙ ХЛЕБ: ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ СПЕЦИФИКА ВИЗУАЛЬНОГО ОБРАЗА

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.12>

Rezumat

Pâinea rituală ucraineană: specificul etno-cultural al imaginii vizuale

Pâinea rituală coaptă din aluat, în special: kalaci, „korovai”, „karaciun”, „paska”, „hulubi”, „sfinți”, care se caracterizează printr-un design plastic specific și, în comparație cu alte soiuri de produse de pâine ucraineană, prezintă cel mai clar semn de concept estetic. Imaginea vizuală a pâinii rituale ucrainene este prezentată într-o expresie de fond, întruchipată în procesul de prelucrare a materiilor prime într-o formă tridimensională, cu dimensiunile, structura și decorul ei inerente, care este justificată atât de contextul ritual, cât și de dependența de mediu inconjurator. Kalaci, „Korovai”, „Karaciun”, „Paska” au o formă rotundă („Korovai”, „Pasca” sunt uneori destul de voluminoase) cu o structură eterogenă. „Korovai” este de obicei în trei straturi: inferior („talpă”), mijloc, superior (elemente plastice din aluat, flori vii sau artificiale, frunze, fructe, ramuri de plante, precum și obiecte (în principal panglici). „Karaciun” și „paska” au două straturi: bază (nu există un strat inferior), stratul superior din tulpini cu boabe de cereale (în principal ovăz), culturi de grădină (usturoi, fasole, fasole etc.) și fructe ale arborilor fructiferi (pruni uscați, cirese), elemente plastice „paski” din aluat. Formele și decorul fursecurilor rituale transmit contururi și trăsături simplificate ale obiectelor sau creaturilor. Principiile modelării, elementelor și compozițiilor de decor ale pâinii rituale ucrainene sunt moștenite, păstrând bazele eticii și esteticii populare și, împreună cu manifestarea ideilor creative originale, joacă un rol important în continuarea tradițiilor sale în timpurile moderne.

Cuvinte-cheie: Ucraina, pâine rituală, imagine vizuală, formă, decor.

Резюме

Украинский обрядовый хлеб: этнокультурная специфика визуального образа

Автором исследован выпекаемый из теста обрядовый хлеб, в частности: калач, «коровай», «карачун», «паска», «жайворонки», «кресты», которые характеризуются специфическим пластическим оформлением и по сравнению с другими разновидностями хлебных изделий украинцев имеют наиболее яркое эстетическое проявление. Визуальный образ украинского обрядового хлеба представлен в предметном выражении, воплощенном в процессе обработки сырья в объемно-пространственную форму с присущими ей размерами, структурой и декором, что обосновано как обрядовым контекстом, так и зависимостью от среды бытования. Калач, «коровай», «карачун», «паска» имеют круглую форму («коровай», «паска» являются иногда довольно объемными) с неоднородной структурой. «Коровай» обычно трехслойный: нижний слой («подошва»), средний, верхний (пластические элементы из теста, живые или искусственные

цветы, листья, плоды, ветки растений, а также предметы (преимущественно ленты). «Карачун» и «паска» – двухслойные: основа (нижний слой отсутствует), верхний слой «карачуна» – стебли с зернами злаков (в основном, овса), плоды огородных культур (чеснок, фасоль, бобы и др.) и фруктовых деревьев (сушеные сливы, вишни), «паски» – пластические элементы из теста. Формы и декор обрядовой выпечки передают упрощенные очертания и признаки предметов или живых существ. Принципы формообразования, элементы и композиции декора украинского обрядового хлеба наследуются, сохраняя основы народной этики и эстетики, и вместе с проявлением оригинальных творческих замыслов играют важную роль в продолжении его традиций в современности.

Ключевые слова: Украина, обрядовый хлеб, визуальный образ, форма, декор.

Summary

Ukrainian ritual bread: ethnocultural specifics of the visual image

Ritual bread baking from dough, in particular, named: «kalach», «korovai», «karachun», «paska» (Easter bread), «zhavoronky» (literally «larks»), «khresty» (literally «crosses»), has been studied. They have specific plastic design and, compared to other types of bread dishes of Ukrainians, the most vivid signs of aesthetic thinking. The visual image of the Ukrainian ritual bread is presented in a subject embodiment in the process of working with raw materials in a three-dimensional form with its inherent size, structure and decor, justified by both the ritual context and the dependence on the environment. The «kalach», «korovai», «karachun», «paska» (Easter bread) have a round shape of different sizes («korovai», «paska» are sometimes quite sizable) with a heterogeneous structure. The «korovai» is usually three-layered: the lower layer is named «pidoshva» (literally «sole»), the middle and the upper ones (dough plastic elements, live or manufactured flowers, leaves, fruits, plant branches), and objects (mostly ribbons). The «karachun» and the «paska» (Easter bread) are two-layered: the base (there is no lower layer) and the upper layer – the «karachun» made of stems with cereal grains (mainly oats), fruits of vegetable crops (garlic, beans, etc.) and of fruits (dried prunes, cherries) and the «paska» made of plastic elements from-dough. The shapes and decor of ritual cookies usually convey the simplified contours and features of objects or creatures. The principles of modelling, the decorative elements and compositions of Ukrainian ritual bread are inherited, preserving the foundations of folk ethics and aesthetics and, together with the manifestation of original creative ideas, play an important role in continuing its traditions today.

Key words: Ukraine, ritual bread, visual image, form, décor.

Предметом данного исследования является обрядовый хлеб – материальный объект, специально испеченный из теста в регламентированных ритуалом условиях, имеющий специфическое пластическое решение.

Со второй половины XIX в. информация о функционировании хлеба в обрядах календарного и семейного циклов на разных территориях Украины с неодинаковой мерой полноты и объема находила отражение в народоведческих трудах украинских и иностранных этнографов. В общеславянском контексте обрядовый хлеб изучал Н. Сумцов (Сумцов 1885). Во второй половине XX – начале XXI в. обряды и обычаи украинцев, связанные с использованием хлеба, исходя из поставленных в исследованиях задач, освещали А. Курочкин (Курочкин 1978), К. Кутельмах (Кутельмах 2006) (календарная обрядность), Н. Здоровега (Здоровега 1974), В. Борисенко (Борисенко 1988), И. Несен (Несен 2005) (семейная обрядность), Л. Артюх (Артюх 1977), Т. Гонтар (Гонтар 1979) (народное питание).

Фактически большая часть публикаций, посвященных изучению духовной культуры украинцев, в той или иной мере затрагивает обрядовое употребление хлеба. Однако, несмотря на важную роль обрядового хлеба в социокультурном бытии украинцев и процессах формирования этнокультурной идентичности народа, а также богатую ресурсную базу, украинский обрядовый хлеб до настоящего времени не стал предметом отдельного рассмотрения. Вместе с тем исследования хлебных изделий славянских и неславянских народов в этнологическом, этнолингвистическом, искусствоведческом направлениях активно ведутся и имеют результаты. Такого рода изыскания проводились в частности, у поляков – И. Кубяк и К. Кубяк (Kubiak 1981), болгар – С. Янева (Янева 1989), восточных славян – А. Страхов (Страхов 1991), молдаван – Д. Никогло (Никогло 2013), гагаузов – Е. Сорочяну (Сорочяну 2019), что убеждает в необходимости целенаправленного изучения украинского обрядового хлеба и в значительной степени мотивирует данное исследование. Автор данной статьи на протяжении более чем десяти лет подготовила и опубликовала ряд статей, посвященных отдельным видам обрядовой выпечки украинцев (см., в частности: Герус 2006; 2008; 2009; 2013; 2016).

Целью предлагаемой статьи является осмысление этнокультурной специфики объем-

но-пространственного решения основных типов украинского обрядового хлеба, которое выступает образным материальным выражением мировоззренческих смыслов, транслируемых из поколения в поколение посредством традиции их изготовления и устоявшихся норм использования.

Статья основана на анализе сведений об обрядовом применении хлеба, приведенных в названных трудах украинских ученых, а также на обобщении публикаций и полевых материалов автора.

Новизну данной работы определяет авторская концепция понимания принципа взаимосвязи и взаимообусловленности материальной и духовной составляющих обрядового хлеба украинцев, их влияния на формирование и проявление в его зрительном образе. В свою очередь осмысление основ формирования своеобразия объемно-пластического решения украинского обрядового хлеба представляет интерес с культурологической, этнологической, этноискусствоведческой точек зрения, а также исходя из задач изучения обрядового хлеба как феномена этнической культуры.

Несмотря на обесценивание этнической специфики культуры, связанное с переходом от традиционного аграрного типа природопользования к индустриальным технологиям, в Украине, как мало где в Европе, в начале XXI в. сохранились элементы аутентичности, устоявшийся веками образ жизни и созданные им обычаи и обряды. Среди существующих мощных пластов традиционной культуры: фольклора, ремесел, обрядов и праздников, занятий и умений, которые могут стать исторической основой различных направлений, видов и форм культуры современного мира, обрядовый хлеб занимает особое место.

Испеченный из теста хлеб по сравнению с другими разновидностями хлебных изделий наиболее ярко выявляет признаки эстетического осмысления и является объектом художественного творчества украинцев. В зависимости от частоты применения, своеобразия визуальных признаков, а также спектра функциональных нагрузок выделены доминантные типы украинского обрядового хлеба: калач, «коровай», «карачун», «паска», «жайворонки», «кресты».

Бытие обрядового хлеба, как и других вещей, в традиционной культуре представлено вообразимым, чувственным образом в конкретно-предметном выражении через сырье, форму, ее структуру, декор. В разных этнических тра-

дициях эти параметры бытия, формирующие визуальный образ обрядового хлеба, обрели свои особенные черты, раскрывающиеся в индивидуальных характеристиках вещи, месте и времени ее создания, особенностях использования, взаимодействия с другими предметами и т. п. и проявляемые в форме предмета, частоте его бытования, преобладании одних функций над другими и пр.

Сырье. В конце XIX – первой половине XX в. украинцы готовили обрядовый хлеб из муки разных злаковых культур – ржи, пшеницы, ячменя, кукурузы и овса. Культивируемая рожь в большом количестве на территории Украины появилась в конце I – начале II тыс. и была основным сырьем для приготовления хлеба (Горбаненко 2010: 199-200). До 1960-х гг. в Украине пшеничная мука в повседневном питании крестьян широко не применялась, а для выпекания обрядового хлеба хозяева запасались ею заранее. Выбор вида муки регламентировался главным образом географическим расположением и климатическими условиями, благоприятными для выращивания в определенной местности тех или иных злаков: в южных районах Украины преобладал пшеничный хлеб, в восточных, центральных и западных – ржаной. Кроме того, на западе был распространен хлеб из овсяной (Бойковщина и Лемковщина), кукурузной (Гуцульщина, Северная Буковина, низменная часть Закарпатья) муки (Артюх 1977: 46, 47; Гонтар 1979: 60, 101-102). Применение муки в хлебопечении было обусловлено также имущественным состоянием семьи: богатые употребляли пшеничную муку, бедные – ржаную, ячменную, кукурузную, овсяную или их смесь. Однако к концу XX в. пшеничная мука в хлебопечении начала преобладать.

В приготовлении обрядового хлеба использовали и целые зерна злаков, главным образом для усиления символического статуса. Зерна пшеницы или понемногу «всего, что земля родит» – овса, ржи, кукурузы и т. д. (иногда в количестве девяти) клали сверху в небольшую ямку посередине рождественского хлеба – «карачуна» (Закарпатья) (Герус 2009: 146-147). Рожью и хмелем, овсом посыпали основу («подошву») свадебного «коровая»; в некоторых местностях выкладывали на ней четыре крестика из колосьев со снопа, который стоял в красном углу дома (на покутье) на Рождество (Подолье) (Герус 2006: 38; Несен 2005: 133).

Таким образом, материальная составляющая

обрядового хлеба закладывала семантическую основу еще в ходе его приготовления. Каждый из упомянутых родов злаковых имел установленные утилитарно-потребительские свойства и наделялся символическим содержанием.

Особенности приготовления. Обрядовый хлеб украинцы готовят как из кислого, так и из пресного теста. Качество теста обусловлено функцией и типом обрядового хлеба, привязкой к событию или дате календарного года. В конце XIX – первой половине XX в. для такого хлеба преимущественно замешивали кислое тесто из ржаной муки, со второй половины XX в. – из пшеничной. Свадебный («коровай», калач) и пасхальный («паска») хлеб преимущественно выпекали из сдобного пшеничного теста, составляющими которого было значительное количество яиц, молока, сметаны, сливочного масла, подсолнечного масла, сахара. Важная роль в выборе муки отводилась требованиям, которые регламентировали обряд. Иногда из ржаной муки готовили только основу («пидошву») (Артюх 1977: 93; Здоровага 1974: 81). Отдельные типы обрядового хлеба выпекали из смеси муки различных злаков, например, рождественский хлеб, «коровай» (Курочкін 1978: 56).

Обрядовая выпечка, которую готовили к календарным праздникам в период постов и, соответственно, запрета употребления скоромной пищи, была из постного кислого или пресного теста из пшеничной или ржаной муки: «кресты» (Средокрестье) (Герус 2016: 23-26), «жайворонки» (Сорок Св. Мучеников – 22 марта, Благовещение – 7 апреля, Св. Алексея – 30 марта) (Герус 2013: 36-43).

К тесту для обрядового хлеба предъявлялись требования, обусловленные рациональными и иррациональными соображениями. Тесто для «коровая» не должно быть слишком густым («крутым») – «коровай» будет невкусным, а жизнь молодых сложится «круто». В то же время тесто не должно быть слишком жидким, так как при выпечке «коровай» может треснуть, что предвещает молодым разлуку (Несен 2005: 134; Борисенко 1988: 52). Тесто для «коровая» никогда не солили, что также имело превентивное значение. Иногда к замесу добавляли немного водки – «чтобы коровай веселый был» (Вовк 1995: 245).

В тесто для обрядовой выпечки украинцы подмешивали ингредиенты, улучшающие его вкусовые качества. В сдобное тесто «паски» добавляли чернослив, изюм, шафран, имбирь

и т. п. «Кресты» наполняли черникой, маком, фасолью или посыпали маком.

Приготовление обрядового хлеба у украинцев проходило торжественно, воспринималось как священное действо. Особенно это сказалось на выпекании «коровая» и «паски». Во многих регионах Украины день, когда готовили свадебную выпечку, называли «короваем». Свадебный хлеб выпекали, преимущественно в доме невесты и жениха, в четверг, пятницу, реже в субботу и в воскресенье утром. Женщин, которые готовили «коровай», называли «коровайницы». Число «коровайниц» могло быть парным – «чтобы молодые всю жизнь прожили в паре» – или нечетным, чаще всего семь, очевидно, в связи с сакрализацией этого числа в традиционных культурах. «Коровайницами» могли быть только женщины, которые находились в первом браке, жили в согласии со своими мужьями и имели детей. Весь ход приготовления «коровая» был насыщен песнями, которые комментировали действия «коровайниц». Обычно оно начиналось благословением в сопровождении песен, в которых просили участия Господа, Спасителя, Св. Николая (Здоровега 1974: 79; Борисенко 1988: 47; Вовк 1995: 246). Сформированный «коровай» сажала в печь старшая «коровайница» или «боярин», старший дружка, староста, сват. При этом осуществляли обрядовое выметание печи, чтобы место для «коровая» было «чистым от злых духов». Часто это делал свадебный персонаж «кучерявый» («вирменын») (Вовк 1995: 247). Перед посадкой «коровая» в печь крестили лопату и кочергу и трижды просили благословения. После посадки «коровая» стучали лопатой в четыре стены, проводили ритуальные действия с дежой, в частности, принимали ее, ходили с ней по дому, подбрасывая к потолку и трижды ударяли ею о балку – «чтобы коровай удался» (Здоровега 1974: 79).

Регламентированные обрядом действия выполняли при приготовлении «карачуна». При выпечке этого хлеба важно было, чтобы он не потрескался, иначе это означало бы болезнь или смерть хозяйки. Сажая «карачун» в печь, хозяйка надевала перчатки и «гуню» (прямая верхняя одежда из длинноворсового самодельного сукна) лохматой стороной вверх (Лемковщина) (Герус 2009: 147). Эти действия имеют аналогии в свадебном обряде: «гуню» надевали молодые в день свадьбы при любой погоде, что, очевидно, вызвано стремлением достичь благо-

состояния, поскольку, в отличие от обнаженного, облаченного тела, как и густой длинный ворс, осмысливались как знаки богатства.

«Паску» украинцы пекут на Страстной неделе (последняя неделя перед Пасхой) – в Чистый четверг, реже в Страстную субботу или Страстную пятницу. В представлениях восточных славян Чистый четверг воспринимается как кульминация духовного и физического очищения, которое длилось в течение Великого поста с целью подготовки к возвышенному восприятию Воскресения Господа.

На рубеже XIX–XX вв. приготовление «паски» было весьма насыщено обрядовыми действиями, в которых синтезировались дохристианские и христианские верования, касающиеся человека, здоровья и всего пространства его жизнедеятельности – пищи, посуды, одежды, жилья, хозяйства. До начала приготовления «паски» в доме уже должно быть всё помыто и убрано. К замешиванию теста хозяйка приступала одетой в чистую сорочку. В отдельных местностях перед тем, как замесить тесто, хозяйка жгла в корыте перья, «чтобы тесто было легким» (Бойковщина), при этом она стояла на «гуне», под которой лежал топор, «чтобы обеспечить благосостояние семьи» (Закарпатье) (Гонтар 1979: 102). При приготовлении «паски» охраным (обереговым) значением наделялся знак креста: «каждый раз, когда тесто подходило, его вымешивали и лепили из него крест, который клали сверху, иногда крест оттискивали на тесте рукой» (Покутье) (Паньків 1994: 6, 14); после замеса тесто резали накрест (Поднепровье) (Милорадович 1991: 203); на дно формы, в которой выпекали «паску», укладывали крест из освященных в Вербное воскресенье (последнее воскресенье перед Пасхой) веток вербы («шутки») (Покутье) (Паньків 1994: 14). Приготовленным для «паски» тестом метили кресты на стенах, дверях, иконах, окнах (Гуцульщина) (Шухевич 1904: 230).

По народным представлениям, хорошее качество обрядового хлеба, визуальное определяемое, в частности, его высотой и целостностью формы, было важной предпосылкой прогнозирования будущего семьи. Для того чтобы «паски» поднялись выше, украинцы совершали имитативные действия по принципу «подобное производит подобное»: на тесто клали освященную вербную ветку, чтобы «паска» росла, как верба (Лемковщина) (Гонтар 1999: 357); бро-

сали на воду скорлупу от использованных для теста яиц, чтобы «паска» так быстро росла, как скорлупа плавает по воде, и оставалась такой же легкой (Гуцульщина) (Паньків 1994: 37-38).

Превентивную направленность имели имитативные действия при посадке «паски» в печь: хозяин делал знак креста, далее трогал лопатой каждого члена семьи, шел в хлев и касался каждой скотины (Бойковщина) (Зубрицкий 1900: 44); хозяйка трижды крестила печь лопатой со словами «Господи, благослови! Дух Святой с нами» и, подняв лопату широким концом вверх, молвила: «Подходи хлеб в печи, как солнышко в небе» (Поднепровье) (Милорадович 1991: 204); она делала знак креста лопатой на челе печи и трижды произносила: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа, паска вверх, а печь вниз», потом передвигала лопатой предметы, а присутствовавшие члены семьи вставали с места – «чтобы паска росла» (Покутье) (Kolberg 1882: 152).

Таким образом, процесс приготовления украинского обрядового хлеба составляли этапы, акцентировавшие установленные смыслы, и, соответственно, он был длиннее по сравнению с выпечкой повседневного хлеба. В первой половине XX в. обозначилась тенденция к сокращению количества предписаний, регламентирующих выпекание обрядового хлеба, но некоторые из них в отдельных местностях сохраняются и в нынешнее время.

Форма. Важной онтологической характеристикой обрядового хлеба является форма и ее структура. Форма выступает основой визуально-пространственного образа обрядового хлеба, организует материал, украшения, цвет. Обрядовый хлеб украинцев преимущественно имеет круглую форму. Доминирование круглой формы, которая свойственна, в частности, калачу, «короваю», «карачуну», «паске», обусловлено практической целесообразностью, удобством и простотой изготовления, а также, вероятно, семантическим контекстом, поскольку она ассоциируется с кругом – образным знаком солнца.

Украинский обрядовый хлеб «коровай» и «паска» отличается большими размерами, например, «коровай» мог быть такой «величины, как колесо телеги». Особенностью «коровая» является трехслойная структура, состоящая из нижнего слоя – «подошвы» из пресного ржаного или пшеничного теста; среднего – одной-семи тонких лепешек («коржей»), вылепленных из сдобного пшеничного теста; верхнего – пласти-

ческих элементов из теста и украшений, которыми «наряжают» «коровай» после выпекания.

В структуре обрядовых хлебов – «карачуна» и «паски» – нижний слой отсутствует. Верхний слой «карачуна» в отдельных его вариантах составляют стебли с зернами злаков, преимущественно овса, а также плоды некоторых огородных культур (чеснок, фасоль, бобы и др.) и фруктовых деревьев (сушеные сливы, вишни). Верхушку «паски» образуют пластические элементы из теста.

Круглое очертание калача формируют три-восемь переплетенных между собой валиков теста. Свадебный калач, как и «коровай», сверху украшают фигурками из теста, живыми или искусственными цветами, листьями, плодами, веточками растений, а также лентами.

Формы обрядовой выпечки обычно передают упрощенные очертания предметов или существ. «Кресты» формируют в виде небольшого равностороннего креста, «жайворонки» – по подобию небольшой фигурки птицы.

Декор. Пластическое оформление обрядового хлеба усиливает семантику и одновременно способствует повышению его эстетического восприятия.

Форму обрядовых хлебов – «коровая», калача, «паски» – преимущественно довершают элементы из теста, которые по внешним пластическим очертаниям и ассоциативным признакам можно разделить на: 1) фитоморфные знаки – цветы («квитка», «рожа», «ружа» и т. п.), плоды («шишка», «ягидка», «калына», «выноград», «горешок», «колосок» и т. п.), листья; 2) орнитоморфные знаки – «голуб», «гуска», «качка» (утка), «пташка» («лэбэди», «лэлэки» (аисты) – на «коровае»); 3) астральные знаки – солнце, луна, звезды; 4) антропоморфные знаки – фигурки свадебных чинов (молодых, сватов, бояр, дружек – большей частью на «коровае»); 5) абстрактные знаки: крест; круг («обруч», «кильцэ» («колко»), «калачык» («бублык», «обаранчык»), «коса» («косыця»), S-образный знак («вужык» («крывулька»), спираль («бэскинэчнык»); полукруг («вужко»).

Украшения вылепливали вручную, иногда вырезали штампом из того же теста, что и хлеб, только немного круче, или же из специально приготовленного пресного теста и накладывали на хлеб перед выпеканием. Дрожжевое тесто при выпечке «растет», и пластические элементы из него меняют свои очертания, становясь менее

четкими. Фигурки из пресного теста сохраняют первоначальный вид и светлую окраску.

Круглая форма обрядового хлеба обуславливает центрические композиции орнамента, построенные главным образом по принципу зеркальной симметрии с рельефно выраженным композиционным центром, который выделен одним центральным или несколькими главными мотивами и дополнен второстепенными элементами.

Наряду с пластическим оформлением из теста, художественной выразительности обрядового хлеба, в частности «коровая», калача и «карачуна», способствуют украшения, которые накладывают на него после выпекания: 1) элементы растительного происхождения (веточки, листья, цветы, плоды растений); 2) элементы животного происхождения (перья); 3) предметы, используемые в быту (ленты, рушники (полотенца), ложки, свечи); 4) специально изготовленные элементы (цветы, «прапорци» (флажки), ленты из бумаги, фольги, ткани).

Компонентами, наиболее часто применяемыми в формировании визуального образа обрядового хлеба украинцев, в основном «коровая» и калача, являются калина и барвинок, одновременно принадлежащие к числу известных свадебных растительных символов славян. Искусственные элементы из ткани, бумаги, фольги в отделке «коровая» и калача появились в начале XX в.

Существенную роль в украшении обрядового хлеба украинцев играет цветовая символика. Красный цвет в символике славян – цвет жизни, солнца, плодородия, здоровья (Белова 1999: 647; Раденкович 1989: 131-132). Значение лексемы *красный* является вторичным, первоначальная же его семантика – «красивый, прекрасный» (Василевич 2007: 9). Красный цвет спелых ягод калины, цветов выступает символическим отражением девичьей красоты. Символика красного цвета в декоре украинского свадебного хлеба реализует также смысл «честность, девственность невесты». Зеленый цвет, ассоциирующийся с растительностью, – символ жизненной силы, возрождения, изменчивости, незрелости, молодости и в свадебной обрядности наделяется продуцирующими и защитными свойствами (Белова 1999: 305-306). Соответственно эти цвета и их оттенки являются преобладающими в декоре свадебного калача и «коровая»: «Коровую наш, раю, Я тэбэ убыраю, То

в шовк, то в барвинок, То в пахучый васылек, То в рожеви квити, Щоб любылыся диты (юго-западная часть Волыни (Архив 1999: 7); Коровую-раю, Я ж тэбэ убыраю В калынови ягідочки, В барвинкови лысточкы, У чэрвони квити, Щоб любылыся диты» (ровненская часть Полесья) (Архив 2010: 46).

Желтый цвет по народным представлениям имеет преимущественно негативную оценку (Усачева 1999: 202). В свадебном обряде недопустимость желтого цвета обусловлена ассоциативной связанностью с разлукой, что учитывается, например, при выборе цветов, а также ленты, которой опоясывают «коровой» (Герус 2008: 71). В то же время желтый цвет является цветом огня, солнца, верхнего мира, а также наряду с красным выступает заменителем золота. «То нам ся красны вдав! Пидошва ему жэлизна, Обручы ему срэбрныи, А на вэршочку жовты цвит: Славны наш коровай на весь свит!» (Лозинський 1992: 62).

Особенность использования цвета в отделке обрядового хлеба украинцев проявилась в создании цветовых акцентов, которые маркируют определенные значения, уточняющие его обрядовый статус, а также усиливают художественную выразительность. Цветовая символика обрядового хлеба имеет такое же значение, как и символика материала и его формы.

Подытоживая результаты исследования, можем констатировать, что обрядовый хлеб является значимым элементом культуры украинцев – в материальном, социальном, духовно-эстетическом аспектах. На протяжении всего периода развития обрядовый хлеб трансформируется и функционирует в соответствии с социально-экономическими и мировоззренческими преобразованиями в едином русле развития украинской культуры.

Большое значение в создании визуального образа украинского обрядового хлеба имеет материальная основа – сырье, которое в процессе обработки приобретает конкретно-предметное выражение, воплощенное в объемно-пространственную форму с присущими ей размерами, структурой и декором, что обосновано как обрядовым контекстом, так и зависимостью от локальных особенностей среды бытия. Наряду с целесообразностью, практической и символической, в течение времени, в ходе многократных повторов, совершенствования технологических приемов и более глубокого постижения ценно-

сти хлеба проявлялись его красота и декоративность.

Особенности пластического оформления украинского обрядового хлеба проявляются: в очертании его формы (круглая – калач, «коровай», «карачун», «паска»; фигурная, обобщенно передающая пластику и признаки изображаемых существ и предметов – «кресты», «жайворонки»); рельефности поверхности, которая образуется непосредственно при формировании обрядового хлеба и отдельно вылепленными и наложенными на его поверхность, в основном по принципу зеркальной симметрии, пластическими элементами из теста (фитоморфные, орнитоморфные, астральные, антропоморфные, абстрактные изображения); использовании, преимущественно на свадебном калаче, «коровае», «карачуне», элементов растительного (веточки, листья, цветы, плоды растений) и животного (перья) происхождения, элементов предметного мира, в частности тех, которые употреблялись в быту (ленты, рушники (полотенца), ложки, свечи), а также и специально изготавливались для украшения обрядового хлеба («прапорци» (флажки), цветы, ленты из бумаги, фольги или ткани). Наряду с символикой материала, формы, определенное условное значение имеет цвет украшений обрядового хлеба.

Принципы формообразования, элементы и композиции, колористика декора украинского обрядового хлеба наследуются, сохраняя основы народной этики и эстетики, и вместе с проявлением оригинальных творческих замыслов играют определяющую важную роль в продолжении и актуализации традиций обрядового хлеба в современности.

В начале XXI в. обрядовый хлеб остается выразительным этническим символом бытия украинцев, неотъемлемым, органическим атрибутом торжественных событий, воплощающим их мировоззренческие представления, практический опыт, нравственные нормы и эстетические предпочтения.

Архивные документы / Archival documents

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 338-3, л. 1-15: Полевые материалы Л. Герус. Обрядовый хлеб (Житомирская обл.). 1999 г. / Arkhiv Instituta narodovedeniia Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 338-3, l.

1-15: Polievyye materialy L. Herus. Obryadovyy hleb (Zhitomirskaya obl.) 1999 g.

Архив Института народоведения Национальной академии наук Украины. Ф. 1, оп. 2, д. 599, л. 1-53: Полевые материалы Л. Герус. Обрядовый хлеб (Костопольский, Березнировский, Сарненский р-ны Ровненской обл.). 2010 г. / Arkhiv Instituta narodovedeniia Natsyonal'noj akademiï nauk Ukrainy. F. 1, op. 2, d. 599, l. 1-53: Polievyye materialy L. Herus. Obryadovyy hleb (Kostopolskij, Bereznivskij, Sarnenskij r-ny Rovnenskoj obl.). 2010 g.

Литература / References

Артюх Л. Ф. 1977. Українська народна кулінарія. Київ: Наукова думка. / Artyuh L. F. 1977. Ukrayinska narodna kulinariya. Kyiv: Naukova dumka.

Белова О. В. 1999. Зеленый цвет. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, с. 305-306. / Belova O. V. 1999. Zelenyj cvet. V: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tt. T. 2: D–K (Kroshki). M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, s. 305-306.

Белова О. В. 1999. Красный цвет. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, с. 647-651. / Belova O. V. 1999. Krasnyj cvet. V: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskiy slovar v 5-ti tt. T. 2: D–K (Kroshki). M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, s. 647-651.

Борисенко В. К. 1988. Весільні звичаї та обряди на Україні. Київ: Наукова думка. / Borysenko V. K. 1988. Vesil'ni zvychai ta obriady na Ukraini. Kyiv: Naukova dumka.

Василевич А. П. 2007. Этимология цвето-наименований как зеркало национально-культурного сознания. В: Наименования цвета в индоевропейских языках: системный и исторический анализ. М.: КомКнига, с. 9-28. / Vasilevich A. P. 2007. Etimologiya cvetonaimenovanij kak zerkalo nacionalno-kulturnogo soznaniya. V: Naimenovaniya cveta v indoevropskijh yazykah: sistemnyj i istoricheskij analiz. M.: KomKniga, s. 9-28.

Вовк Хв. 1995. Студії з української етнографії та антропології. Київ: Мистецтво. / Vovk Khv. 1995. Studii z ukrains'koi etnohrafii ta antropolohii. Kyiv: Mystetstvo.

Герус Л. 2006. Український коровай: форма, типи та стилістичні особливості пластич-

них елементів. В: Мистецтвознавство '06: наук. зб. Львів: СКІМ; ІН НАН України, с. 37-46. / Herus L. 2006. Ukrain's'kyi korovai: forma, typu ta stylistychni osoblyvosti plastychnykh elementiv. V: Mystetstvoznnavstvo '06: nauk. zb. L'viv: SKIM; IN NAN Ukrainy, s. 37-46.

Герус Л. 2008. Оздобы українського короваю: типи, художні ознаки, символіка. В: Мистецтвознавство '08: наук. зб. Львів: СКІМ; ІН НАН України, с. 63-75. / Herus, L. 2008. Ozdoby ukrainskoho korovaiu: typu, khudozhni oznaky, symbolika. V: Mystetstvoznnavstvo '08: nauk. zb. Lviv: SKIM; IN NAN Ukrainy, s. 63-75.

Герус Л. 2009. Обрядовий хліб «карачун» (взаємозв'язок символіки та пластичного трактування форми). В: Łemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Т. II. Zielona Góra; Slupsk: Druk-ar, с. 145-150. / Herus L. 2009. Obriadovyi khlib «karachun» (vzaiemozviazok symboliky ta plastychnoho traktuvannia formy). V: Łemkowie, Wojkowie, Rusini – historia, współczesność, kultura materialna i duchowa. Т. II, Zielona Góra; Slupsk: Druk-ar, s. 145-150.

Герус Л. 2013. Орнитоморфное печенье украинцев (пластическое решение формы, функции, семантика в контексте славянской традиции). В: Традиції і сучасні стан культури і мастацтваў: матэрыялы Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Ч. 5. Мінск: Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі; «Права і эканоміка», с. 36-43. / Herus L. 2013. Ornitomorfnoe pechenie ukraintsev (plasticheskoe reshenie formy, funktsii, semantika v kontekste slavyanskoj traditsii). V: Tradyitsyii i suchasnyi stan kultury i mastatstvaw: materyialy Mizhnarodnay navukova-praktychnay. Ch. 5. Minsk: Tsentр dasledavannyaw belaruskay kultury, movy i litaratury NAN Belarusi; «Prava i ekanomika», s. 36-43.

Герус Л. 2016. Украинский обрядовый хлеб «кресты»: пластика, семантика, функции. В: Традиції і сучасні стан культури і мастацтваў: збірник докладаў і тезисаў VI Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі. Мінск: Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі; «Права і эканоміка», с. 23-26. / Herus L. 2016. Ukrainskiy obriadoviy khleb «kresty»: plastika, semantika, funktsii. V: Tradyitsyii i suchasnyi stan kultury i mastatstvaw: zbornik dakladaw i tezisaw VI Mizhnarodnay navukova-praktychnay kanferentsyii. Minsk:

Tsentр dasledavannyaw belaruskay kultury, movy i litaratury NAN Belarusi; «Prava i ekanomika», s. 23-26.

Гонтар Т. О. 1979. Народне харчування українців Карпат. Київ: Наукова думка. / Hontar T. O. 1979. Narodne kharchuvannia ukraintsiv Karpat. Kyiv: Naukova dumka.

Гонтар Т., Мушинка М. 1999. Харчування лемків. В: Лемківщина: Історико-етнографічне дослідження. У 2-х тт. Т. 1. Львів: ІН НАН України, с. 347-359. / Hontar T., Mushynka M. 1999. Kharchuvannia lemktiv. V: Lemkivshchyna: Istoryko-etnohrafichne doslidzhennia. U 2-kh tt. Т. 1. L'viv: IN NAN Ukrainy, s. 347-359.

Горбаненко С. А., Пашкевич Г. О. 2010. Землеробство давніх слов'ян (кінець I тис. до н. е. – I тис. н. е.). Київ: Академперіодика. / Horbanenko S. A., Pashkevych H. O. 2010. Zemlerobstvo davnikh slovia (kinets I tys. do n. e. – I tys. n. e.). Kyiv: Akadempriodyka.

Здорова Н. І. 1974. Нариси народної весільної обрядовості на Україні. Київ: Наукова думка. / Zdorovega N. I. 1974. Narisy narodnoyi vesilnoyi obryadovosti na Ukraini. Kyiv: Naukova dumka.

Зубрицький М. 1900. Народній календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів у тиждні і до рокових св'ят. В: Матеріяли до українсько-руської етнології. Т. III. с. 33-60. / Zubryts'kyi M. 1900. Narodnii kaliendar, narodni zvychai i povirky, pryviazani do dnyv u tyzhdny i do rokovykh sviat. V: Materyialy do ukrains'ko-rus'koi etnologii. Т. III, s. 33-60.

Курочкін О. В. 1978. Новорічні свята українців. Традиції і сучасність. Київ: Наукова думка. / Kurochkin O. V. 1978. Novorichni svyata ukraynciv. Tradiciyi i suchasnist. Kyiv: Naukova dumka.

Кутельмах К. 2006. Календарна обрядовість як етногенетичне джерело. В: Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. У 4-х тт. Т. II. Львів, с. 473-557 / Kutelmah K. 2006. Kalendarsna obryadovist yak etnogenetichne dzherele. V: Etnogenez ta etnichna istoriya naseleण्या Ukraynciv Karpat. U 4-h tt. Т. II. Lviv, s. 473-557.

Лозинський Й. І. 1992. Українське весілля. Київ: Наукова думка. / Lozinskij J. I. 1992. Ukrayinske vesillya. Kyiv: Naukova dumka.

Милорадович В. П. 1991. Життє-бытє лубенського крест'янина. В: Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь,

с. 170-341 / Myloradovych V. P. 1991. Zhite-byte lubenskogo krestyanina. V: Ukraintsi: narodni viruvannia, poviria, demonolohiia. Kyiv: Lybid', s. 170-341.

Несен І. І. 2005. Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX – XX ст.). Київ: Центр захисту культурної спадщини від надзвичайних ситуацій. / Nesen I. I. 2005. Vesil'nyi rytual Central'noho Polissia: tradytsiina struktura ta reliktovi formy (seredyna XIX – XX st.). Kyiv: Centr zakhystu kul'turnoi spadshchyny vid nadzvychainykh sytuatsii.

Никоголо Д. Е. 2013. Мучные и крупяные виды пищи у молдаван юга Республики Молдова. В: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV. Chișinău, с. 180-186. / Nikoglo D. E. 2013. Muchnye i krupyanye vidy pishchi u moldavan yuga Respubliki Moldova. V: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XIII–XIV. Chișinău, s. 180-186.

Паньків М. 1994. Прикарпатські паски. Галич: [б. в.] / Pan'kiv M. 1994. Prykarpats'ki pasky. Halych: [b. v.].

Раденкович Л. 1989. Символика цвета в славянских заговорах. В: Славянский и балканский фольклор: реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М.: Наука, с. 122-148. / Radenkovich L. 1989. Simvolika cveta v slavyanskikh zagovorah. V: Slavyanskij i balkanskij folklor: rekonstrukciya drevnej slavyanskoj duhovnoj kultury: istochniki i metody. M.: Nauka, s. 122-148.

Сорочану Е. 2019. Влияние молдавской традиции на эволюцию гагаузских ритуальных хлебных изделий. В: Simpozionul național de studii culturale: Ediția 1. Chișinău. / Sorochyanu E. 2019. Vliyanie moldavskoj tradicii na evolyuciyu gagauzskih ritual'nyh khlebnyh izdelij. V: Simpozionul național de studii culturale: Ediția 1. Chisinau. https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/221-228_2.pdf (дата обращения 22.03.2021).

Страхов А. Б. 1991. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования. Мюнхен: Verlag Otto Sagner. / Strahov A. B. 1991. Kul't khleba u vostochnyih slavyan. Opyit etnolingvisticheskogo issledovaniya. Myunhen: Verlag Otto Sagner.

Сумцов Н. Ф. 1885. Хлеб в обрядах и песнях. Харьков: Типография М. Зильберберга. / Sumcov N. F. 1885. Khleb v obryadah i pesnyah. Har'kov: Tipografiya M. Zil'berberga.

Усачева В. В. 1999. Желтый цвет. В: Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти тт. Т. 2: Д–К (Крошки). М.: Международные отношения, с. 202. / Usacheva V. V. 1999. Zheltyj cvet. V: Slavyanskije drevnosti: Etnolingvisticheskij slovar v 5-ti tt. T. 2: D–K (Kroshki). M.: Mezhdunarodnye otnosheniya, s. 202.

Шухевич В. 1904. Гуцульщина. Ч. 4. В: Материяли до українсько-руської етнології. Т. VII, с. 1-272. / Shukhevych V. 1904. Hutsul'shchyna. Ch. 4. V: Materyialy do ukrains'ko-rus'koi etnologii. T. VII, s. 1-272.

Янева С. 1989. Български обредни хлябове. София: Изд-во на Бълг. акад. на науките. / Yaneva S. 1989. Blgarski obredni khlyabove. Sofiya: Izd-vo na Blg. akad. na naukite.

Kolberg O. 1882. Pokucie. Obraz etnograficzny: w 4 cz. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Kubiak I., Kubiak K. 1981. Chleb w tradycji ludowej. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

Ludmila Gherus (Lviv, Ucraina). Doctor habilitat în istoria artei, Institutul de Etnologie, Academia Națională de Științe din Ucraina.

Людмила Герус (Львов, Украина). Доктор исторических наук, Институт народоведения, Национальная Академия наук Украины.

Lyudmyla Gerus (Lviv, Ukraine). Doctor of History, Ethnology Institute National Academy of Sciences of Ukraine.

E-mail: ludmilagerus@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5931-3816>

ALIMENTAȚIA TRADIȚIONALĂ CA MECANISM DE ADAPTARE LA MEDIUL NATURAL ȘI SOCIOCULTURAL

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.13>

Rezumat

Alimentația tradițională ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural

În articol va fi analizat fenomenul alimentației tradiționale românești din spațiul Prut-Nistean ca un mecanism important de adaptare etno-ecologică, cu funcție de reglare a schimbului energetic între corpul uman și mediu. Va fi reflectată, de asemenea, relația de interdependență între nutriție și produsele alimentare, obținute în economia casnică, acestea fiind determinate de condițiile naturale de locuire. Menționăm că și principalele îndeletniciri ale populației: agricultura, creșterea vitelor, pescuitul, albinăritul etc., – evoluează în funcție de condițiile naturale. Concomitent, vor fi elucidate unele elemente reprezentative pentru sistemul de valori, proprii istoriei și culturii etnice a poporului nostru: specificul regimului alimentar tradițional, al hranei zilnice, sezoniere, bucatele rituale, procedeele tehnice de preparare și consumare, eticheta. Evaluând în ansamblu rația alimentară zilnică, trebuie de remarcat că aceasta, cu unele excepții, cauzate de factori climatici (secetă etc.), economici și sociali, asigură, de obicei, aportul complet de vitamine și minerale, necesare organismului, iar sistemul nutrițional tradițional reprezintă rezultatul unei fuziuni biologice, istorice și culturale. Va fi analizat, de asemenea, impactul ecosistemului asupra resurselor alimentare și asupra formării metabolismului oamenilor locului. Va fi relevat specificul nutrițional al românilor din regiunea vizată, care este analizat sub aspectul utilizării și procesării raționale a resurselor alimentare, precum și al menținerii echilibrului cu mediul.

Cuvinte-cheie: alimentație tradițională, bucate rituale, resurse alimentare, sistem nutrițional.

Резюме

Традиционная система питания как механизм адаптации к природной и социокультурной среде

В статье осуществлен анализ традиционной системы питания румын Прутно-Днестровского междуречья как важного механизма этноэкологической адаптации, выполняющего функцию регуляции энергетического обмена между телом человека и окружающей средой. Также освещены взаимозависимые отношения между питанием и продуктами, полученными в домашних хозяйствах, которые определяются природными условиями. Следует отметить, что основные занятия населения – сельское хозяйство, животноводство, рыболовство, пчеловодство и т. д., получают свое развитие в рамках природных условий. Поэтому выявлены некоторые характерные черты системы ценностей, этнической истории и культуры нашего народа: особенности традиционного режима питания, ежедневного и сезонного рациона, ритуальных блюд, технические процессы приготовления и потребления пищи, этикет. Общая оценка

ежедневного рациона подтверждает, за некоторыми исключениями, вызванными климатическими (засуха и т. д.), экономическими и социальными факторами, что он обеспечивает полный комплекс необходимых организму витаминов и минералов, а традиционная система питания представляет собой результат слияния биологических, исторических и культурных процессов. Кроме того проанализировано воздействие экосистемы на продовольственные ресурсы и на формирование метаболизма у местных жителей. Определены особенности системы питания румын из рассматриваемого региона в рамках рационального использования и переработки продовольственных ресурсов, а также поддержания баланса с окружающей средой.

Ключевые слова: традиционное питание, ритуальные блюда, продовольственные ресурсы, система питания.

Summary

Traditional nutrition as a mechanism for adaptation to the natural and socio-economic environment

The paper deals with the phenomenon of traditional nutrition of Romanians from the Prut-Dniester region as an important mechanism of ethno-ecological adaptation serving as regulation of energy exchange between the human body and the environment. It will also reflect the interdependent relations between nutrition and food products obtained in the households and determined by the natural conditions of living. It should be mentioned that the principal occupations of the population: agriculture, cattle breeding, fishery, beekeeping etc., develop in line with the natural conditions. Therefore, we will elucidate some representative elements for the system of values, ethnic history and culture of our people: specific characteristics of the traditional dietary regime, daily and seasonal food, ritual dishes, technical processes of preparation and consumption, etiquette. The overall evaluation of daily nutritional ration, with the exceptions caused by climatic (drought etc.), economic and social factors, proves that it provides a complete range of essential vitamins and minerals, and the traditional nutritional system is the result of biological, historical and cultural processes fusion. The impact of the ecosystem on food resources and on the formation of metabolism in the local population is also analysed. It identifies some specific features of nutrition of Romanians from the studied area related to the aspect of rational use and processing of food resources, as well as maintaining the balance with the environment.

Key words: traditional nutrition, ritual dishes, food resources, nutritional system.

Astăzi întreg mapamondul trăiește un amplu proces de tranziție spre o nouă civilizație globală. Actul alimentar, ca și multe alte aspecte ale vieții social-economice, reflectă procesul globalizării. Modul de alimentație este supus din ce în ce mai mult ritmului de la locul de muncă. Apariția unui șir întreg de restaurante de tip fast-food pun accentul pe trăsătura specifică a acestui secol – graba, distrugând astfel convivialitatea; omul modern nu mai are timp suficient pentru a mânca și prepara mâncarea în intimitatea familiei. Tradițiile culinare și a servirii mesei au fost transferate în public și la locul de muncă. S-a pierdut, totodată, din sensurile ritualice ale servirii meselor, în funcție de ritmul sărbătorilor religioase: Crăciunul, Paștele, zilele de „post” și cele de „dulce”. Fenomenul implică și o pierdere de „semnificație” și densitate culturală pentru mai multe alimente ritualice, deschizând drumul împrumuturilor și experimentărilor gastronomice (Dunca 2004: 7-9).

Pe de altă parte, abundența produselor din supermarketuri umbrește originea acestor alimente, proceselor de muncă prin care s-au produs și relațiile sociale implicate în producerea lor. Este pierdută astfel localizarea culturală a alimentului, fapt ce conduce la pierderea legăturii între alimentație, bucătărie și sentimentul apartenenței culturale.

În același timp, antreprenorii, în scopul conservării cât mai îndelungate a produselor alimentare și sporirii capacității lor de vânzare, le prelucrează cu diferite substanțe toxice, sporind astfel nocivitatea lor și perturbând întreg sistemul metabolic al consumatorului.

Această ignoranță creează teama în rândul consumatorilor; starea de neliniște fiind amplificată și de informațiile propulsate în presă cu referire la utilizarea tot mai extinsă a pesticidelor în industria agricolă, a iradierii alimentelor și modificării lor genetice.

Lucrurile s-au schimbat și în plan cultural: chemarea spre consumarism se înlocuiește cu invitația de a ingera o hrană preponderent vegetală. Această alegere nu pornește de la valori moral-religioase, ci are ca scop motivații preponderent estetice sau utilitariste, fapt ce poate avea, din nou, urmări grave asupra sănătății umane, or unul și același produs poate fi medicament pentru unii oameni și element toxic pentru alții.

Toate aceste fapte ne-au motivat să inițiem această investigație, care își dorește să reflecte tradițiile de alimentație specifice spațiului Prut-Nistrea ca mecanism important de adaptare etno-ecologică,

cu funcție de reglare a schimbului energetic între corpul uman și mediu. Concomitent, vor fi elucidate unele elemente reprezentative pentru sistemul de valori, proprii istoriei și culturii etnice a poporului nostru: specificul regimului alimentar tradițional, al hranei zilnice, sezoniere, bucatele rituale, procedeele tehnice de preparare și consumare, eticheta la masa.

Date referitoare la încercările de adaptare ale omului de-a lungul timpului la condițiile de mediu le avem reflectate în lucrările unui șir întreg de cercetători. Emmanuel Le Roy Ladurie a remarcat că omul în preocupările sale de creștere a produselor alimentare a ținut cont de anumiți factori de mediu, fiind nevoit să se adapteze la ei și să caute soluții de coabitare (Le Roy Ladurie 1970: 1459). Emmanuel Le Roy Ladurie susținea că întreaga istorie alimentară nu poate fi tratată fără a ține seama de impactul geografic asupra terenului cultivat, de unde omul își ia hrana, de ciclicitatea timpului și de ritmul de muncă; de fertilitatea pământului, de cultura aleasă etc. Autorul relatează și despre faptul cum oamenii își alegeau cultura ne ținând cont de semnele pe care i le oferea natura. Ei știau că o cultură ce necesită mai multă umiditate nu se va cultiva atunci când anul va fi secetos (Le Roy Ladurie 1970: 1460). Iar, cum va fi anul, omul știa din indiciile ce i le ofereau copacii. Prin studiul inelelor din trunchiul unui copac, se putea stabili condițiile climaterice din anul agricol. Un inel mai gros indică condiții de climat favorabil pe când un inel subțire, abia vizibil, indică condiții neprielnice de dezvoltare (Horvath 2017: 14).

Impactul schimbărilor climatice asupra practicării agriculturii nord europene a fost studiat de istoricul Gustav Utterstroöm (Horvath 2017: 14), iar urmările acestui fenomen, precum și mișcările populațiilor spre sudul Europei în scopul căutării unor posibilități de hrană de către Fernard Braduel (Braduel 1985: 71).

Subiectul alimentației tradiționale în istoriografia românească a fost prezentat de-a lungul timpului de mai multe direcții de cercetare. Din perspectivă istorică, alimentația a fost tratată de cele mai multe ori ca o temă aleatorie.

Din perspectivă medicală, alimentația tradițională a fost cercetată începând cu secolul al XIX-lea și mai profund la începutul secolului XX. Mai mulți medici publică lucrări ce analizează calitatea alimentației țărănești. Concluzia acestor cercetări medicale au arătat curențe majore de proteine din pricina unei alimentații nesatisfăcătoare cu produse

de origine animală, datorată lipsei posibilităților remarcate la nivelul gospodăriilor țărănești, circumstanță agravată de perioadele lungi de post din timpul anului (Horvath 2017: 19).

O cercetare meritorie asupra alimentației a fost realizată de către medicul Ioan Claudian. El publică în 1939 un studiu interdisciplinar, numit *Alimentația poporului român*, pe care îl raportează la „științele de sinteză”, precum antropogeografia, „în cadrul ei își pot găsi locul mai toate disciplinele care studiază omul în relațiunile sale cu mediul natural” (Claudian 1939: 9). Utile pentru studiul de față sunt informațiile prezentate de Claudian cu referire la rolul așezării geografice în determinarea și dobândirea hranei, a influențelor spațiilor învecinate, precum și explicațiile oferite privind cauzele insuficienței în spațiul românesc a grăsimilor vegetale și metodele prin care poporul a reușit să rezolve aceste probleme (Claudian 1939: 21).

Informații despre sistemul alimentar tradițional sunt elucidate, în special, din perspectiva etnologică. Începem prin a menționa contribuția lui Tudor Pamfile cu lucrarea *Industria casnică la români*, apărută la București, în 1910. Acest veritabil studiu pune în circulație un complex de informații despre obținerea și prelucrarea unor bunuri folosite omului și despre hrana țărănească, alături de instrumentarul folosit la prepararea și păstrarea alimentelor. Tudor Pamfile remarcă faptul că țăranul român nu e mare consumator de carne și aceasta se datorește „numai sărăciei”; carnea de pasăre, spune el, era consumată arareori, la zile mari, iar cea de vită și mai rar, atunci când țăranul era nevoit de pe urma vreunei boli ori din pricina unor accidente, să își sacrifice animalul (Pamfile 1910: 22).

De aceeași părere era și medicul Ioan Claudian, care afirma că „până în secolul al XVIII-lea, fiertura de mei și de ovăz (mai puțin de porumb), era împreună cu laptele, hrana de toate zilele a oamenilor de rând. Pâinea nu se cocea decât la Paște și Crăciun (Claudian 1939: 39). Se mai întrebunțau în alimentație și turtele nedospite din diferite tipuri de cereale: orz, grâu, secară, mei, porumb.

În lucrarea *Agricultura la români*, Tudor Pamfile face referire la mai multe rituri ce țin de lucrul pământului, respectate de comunitatea țărănească. Lucrarea e importantă prin informațiile ce prezintă credințele de cosmogonie și empirism popular. Autorul relatează despre timpul optim de însămânțare a unor culturi („bobul nu se pune Miercuri sau Vineri în pământ, căci face pureci... El trebuie de pus de timpuriu, înainte de a cânta răcăneii” (Pam-

file 1913: 187). Importanța lucrării pentru studiu de față e dată de prezența datelor referitoare la modul de cultură a plantelor alimentare, la modul de lucru a pământului, metodele prin care țăranii se străduiau să-i îmbunătățească fertilitatea și să sporească randamentul.

Studierea alimentației în spațiul românesc a fost făcută cel mai temeinic în cea de-a doua parte a secolului XX. Cultivarea cerealelor – a grâului și a meiului, a porumbului și prepararea pâinii și terciurilor, a mămăligii au fost subiecte tratate etnografic precum cele semnate de Valer Butură – „Etnografia poporului român ori Străvechi mărturii de civilizație românească”. Reputatul etnograf clasifică hrana tradițională în: alimente de bază, alimente principale, alimente sezoniere și alimente ocazionale (Butură 1989: 274).

Ulterior Ofelia Văduvă a adus în peisajul etnologiei autohtone lucrări ce au tratat transformarea alimentului, prin mijlocirea imaginarului, în sensul estompării valențelor nutritive generatoare de forță fizică, în favoarea valențelor generatoare de forță spirituală (Văduvă 1996: 31). Autoarea analizează simbolistica alimentară ce vizează hrana ceremonială și festivă, precum și refuzul hranei sub consemnul postului.

Alimentația festivă în accepția dată de Ofelia Văduvă are două dimensiuni, cea ceremonială și cea rituală. Fiind considerat „o secvență ce reflectă credințele de mare vechime, ritul are la bază ideea simulării unor acte magice”, prin intermediul cărora se creează un sistem de comunicare cu divinitatea (Văduvă 1996: 21). Ofelia Văduvă mai analizează alimentul transpus ca dar, cu rol de mediator între oameni sau între om și divinitate.

Alimentația tradițională din spațiul Prut-Nistrea a fost abordată, pe de o parte, în lucrări de etnologie, monografice, și pe de altă parte, în articole publicate în reviste de specialitate, ce tratează alimentația ca subiect unic, punându-se accent pe modul de preparare și consum al alimentelor, precum și alimentația de ceremonial și ritual. Remarcă, totodată, faptul că studiul alimentației ca o continuare a cercetării principalelor ocupații așa cum s-a realizat în țările vecine, la noi, deocamdată, nu a fost înfăptuit.

Dimensiunea rituală a alimentației din Republica Moldova a fost abordată de către cercetători ce au perseverat în analiza pâinii ca hrană esențială, dar și tipologia și simbolismul pâinii de ritual. Cea mai reprezentativă lucrare la subiectul dat este semnată de Varvara Buzilă în volumul „Pâinea, aliment

și simbol. Experiența sacrului” reprezintă un studiu etnologic aprofundat despre pâine și aluaturi rituale prezente în obiceiul de consum al românilor.

Autoarea mai publică și diverse studii ce analizează rolul alimentelor și a lichidelor în viața omului, eticheta tradițională, simbolismul pâinii de ritual (Pâinea de ritual în tradiția creștinismului popular; Obiceiul cinstirii vinului la moldoveni; Mecanisme de menținere a circuitului vieții în sistemul de valori propriu culturii tradiționale etc.).

Olga Luchianet și Valentina Iarvoii, în studiul lor comun despre alimentația tradițională, relatează momente interesante despre hrana ocazională, de zi cu zi și cea din timpul postului (Luchianet, Iarvoii 2001: 52-54).

Date relevante cu referire la hrana și alimentele de ritual ale etniilor conlocuitoare din Republica Moldova se regăsesc în lucrările cercetătorilor: Diana Nicoglo, Eudochia Soroceanu, Ecaterina și Victor Cojuhari. O abordare recentă asupra rației alimentare ce li se oferea copiilor din RSSM a publicat cercetătorul Adrian Dolghi (Dolghi 2022: 27).

Faptul că în lucrările menționate în rândurile de mai sus problema alimentației ca mecanism de adaptare la mediul natural și sociocultural a fost dezbătută parțial, ne justifică de a oferi acestui subiect o abordare mai desfășurată, luând drept surse atât literatura de specialitate, la care s-a făcut referire, cât și informații din arhiva etnografică digitalizată.

Pornind de la postulatul mai puțin enunțat în studiile prezentate mai sus, potrivit căruia orice ființă vie este conectată cu mediul său natural prin fluxuri de materie, energie și informație, vom insista pentru început asupra dezvoltării mai aprofundate a acestui subiect.

Hrana tradițională, obiceiurile de sărbătoare inerente oamenilor – constituie rezultatul unei fuziuni uimitoare a biologicului, istoriei și culturii. Dacă alimentele pe care le ingerăm constituie principala sursă prin intermediu căreia energia și substanțele necesare procesului continuu de reînnoire celulară intră în corpul uman, bucătăria tradițională este și un sistem unic de reflectare a ecosistemului în care s-a format poporul nostru. Aceasta se datorează faptului că, de-a lungul timpului, actul alimentar a fost influențat, cu pondere diferită, de factori de mediu natural și de climă, de structura socioeconomică, dar mai ales, de stadiul dezvoltării culturale. Gradul de influență pe care îl are ecosistemul asupra alimentației este covârșitor, el se reflectă atât

în alegerea resurselor disponibile pentru hrană, cât și în intensitatea procesului metabolic la locuitorii unei anumite regiuni. Astfel, specificul bio-topic influențează apariția tradițiilor alimentare.

În cele ce urmează, ne propunem, așadar, să analizăm specificul actului alimentar din perspectivă utilizării tradiționale a resurselor naturale și gradului de menținere a echilibrului cu mediul. Preocupările de dobândire și preparare a hranei, împreună cu cele pe care le-au precedat – economice și agricole, țin neapărat de anumiți factori (geografici, climatici), pe care omul de-a lungul istoriei nu i-a putut influența în favoarea sa, ci a fost nevoit să se adapteze și să caute soluții de conviețuire. Astfel, mediul natural a avut o importanță deosebită pentru oameni, care până nu de mult, depindeau exclusiv de precipitații și temperaturi favorabile pentru a obține, în urma prelucrării terenurilor, hrana necesară.

Uneori, chiar și preocupările pentru o agricultură dirijată nu aduceau rezultatele scontate. Omul continuă să ia în considerare condițiile de mediu și ară pământul ca și înainte, toamna, înainte de sezonul ploios, ca să poată semăna grâul, sau primăvara, imediat ce trece pericolul de îngheț, ca să poată să-și semene cele necesare. Un sezon secetos era un dezastru pentru multe culturi și ducea la recolte insuficiente pentru un an, la fel cum unul mult prea ploios putea să distrugă semințele sau să pericliteze recoltarea culturilor.

Conjunctura meteorologică nefavorabilă a fost numită de către unii istorici drept cauză a slabei productivități a cerealelor în Europa timp de mai multe secole. Randamentele scăzute în agricultură au fost influențate de regimul precipitațiilor și al secetei în regiune, dar și pe întreg continentul European în decursul mai multor perioade istorice. În anii cu ploi abundente, grâul nu ajungea la coacere, neputând fi cultivat. Acești factori, dar și seceta persistentă în mai mulți ani, au adus la crize alimentare și chiar la perioade de foamete (Le Roy Ladurie 1970: 463).

În urma cercetării tradițiilor și a cunoștințelor păstrate prin sate, a analizei lor comparative, și a surselor bibliografice, s-a stabilit că semenii acestor locuri sunt purtătorii unei culturi milenare și modele vii de organizare a unei economii „verzi”, integrându-se perfect în mediul înconjurător și formând împreună un tot armonios. Gestionarea suprafețelor așezărilor omenești, sistemele agricole, dar și obiceiurile practicate în timpul pregătirilor terenurilor agricole pentru însămânțat și a celor ce însoțesc perioada de maturizare și strângere a recoltei sunt

mostre ce indică capacitatea omului de adaptare perfectă la condițiile naturale, de cunoaștere a specificului lor și de valorificare a resurselor naturale, conservarea lor și reciclarea deșeurilor menajere.

Primul criteriul, din care reiese că țărâniea gândea și acționa rațional este faptul că se cultivau speciile vechi autohtone de cereale, plante textile și legume, mai puțin pretențioase la condițiile climatice și de sol.

Odată cu răspândirea sistemului trienal de culturi, meiul a succedat grâul de toamnă, alături de celelalte cereale mai puțin pretențioase la condiții de sol, alternând în țarini cu secara, orzul, alacul, ovăzul. În a doua etapă a dezvoltării agriculturii tradiționale, în țarini a predominat grâul și porumbul (Pamfile 1913: 2-29).

Pentru fertilizarea terenurilor arabile de timpuriu se utiliza îngrășământul natural. De la observația elementară că acolo unde stau animalele sau unde se aruncă băligarul vegetația crește mai viguroasă s-a ajuns în cele din urmă la utilizarea acestuia pentru fertilizarea ogoarelor. Pentru că băligarul nu se putea căra la distanțe mari, adică tocmai acolo unde era necesar, s-au construit adăposturi temporare, în care se țineau animalele nu numai pentru pășunat, dar și la iernat, și pentru a fertiliza în felul acesta terenurile din jur. O importanță deosebită a avut-o în rezolvarea acestei probleme așa zisul „staul mutător”, în care se închideau oile nu numai noaptea ci și ziua, de la prânz până la amiază, când ele „zăceau”.

În multe sate din Moldova, băligarul se strângea și se usca pe lângă gospodăria, iar primăvara se căra, în saci, pe cai, în spate, pe terenurile arabile cultivate cu porumb sau cartofi.

Experiența acumulată în cultivarea pământului a fost concretizată în sisteme de cultură: pluriennial, bienal, trienal și anual.

Țarina nouă era obținută prin deștelenirea unui câmp, fie prin despădurire. Ea întregea și apoi înlocuia țarina veche, secătuită. Atunci când și țarina nouă ajungea să fie secătuită, era creată alta, pentru ca apoi să se revină la țarinele secătuite înțelenite și refăcute, stabilindu-se un ciclu de culturi pe mai multe țarini; dar, cu timpul, țarinile au fost reîmpărțite pe baza sistemelor de cultură, bienal și trienal.

În timpurile mai apropiate de noi, terenurile arabile din zonele cu soluri mai fertile au început să fie cultivate în fiecare an, aplicându-se și folosindu-se mijloace și procedee agrotehnice și fitotehnice mai avansate. Tudor Pamfile scria la 1913 „astăzi, numai marii proprietari își mai lasă părți

din moșie pârloage, micii agricultori însă îl ară fără nici o curmare”.

Datele prezentate în istoriografie explică pe deplin cauzele directe sau indirecte ale fricii omului în fața dezastrelor naturale, dar și mai multe fenomene social-culturale din istoria și tradiția locuitorilor din spațiul nostru cultural. Ca urmare a acestor nevoi, omul și-a adaptat preocupările la posibilitățile permise de mediul geografic; zonele mai joase, de câmpii fiind folosite pentru culturi cerealiere pe spații întinse, iar terenurile restrânse din jurul gospodăriilor dedicate cultivării legumelor pentru consumul instant.

Pretutindeni rotațiunea se rezumă la schimbarea semănăturilor. Pe pământul în care într-un an s-a cultivat porumb, în anul viitor se seamănă orz, ovăz, grâu, iar peste 2 ani iarăși păpușoi.

Lucrarea pământului s-a efectuat cu mijloace tradiționale, mai avansate sau mai puțin avansate, dar întotdeauna la timp, după datini din bătrâni, în care au fost concretizate observații atente, îndelungate asupra mersului vremii, dezvoltării vegetației.

Cercetarea alimentației, include pe lângă aspectele ei materiale, de adaptare la mediu, și pe cele spirituale, fiind utilă nu numai cunoașterii culturii populare, dar mai ales, înțelegerii concepțiilor pe care s-a clădit în timp, un mod de viață caracteristic, explicării comportamentului uman în numeroase circumstanțe și percepției resorturilor mentale ce stau la baza acțiunilor oamenilor într-un moment sau altul al existenței lor (Văduvă 1996: 14).

Începutul principalei munci agricole din câmp, ieșitul la plug, s-a manifestat printr-un caracter sărbătoresc. Colectivitatea sătească stabilea când începe aratul. Se ținea cont de timpul ieșirii, de caracterul primului om ieșit la arat și chiar de felul în care erau îmbrăcați plugarii.

Ca să nu se amâne semănatul diferitelor plante utile, îndeosebi a legumelor principale, s-au stabilit termene ultimative, după care se spunea că acestea nu mai rodesc, sau se credea că cel care nu le-a pus la timp o să aibă careva neplăceri.

În Moldova, usturoiul se punea în pământ la Sâmedru (Sf. Dumitru), iar în Bucovina se spunea că dacă nu îl pui până în acea zi, nu trebuie să îl mai pui, că e semn de pagubă. Totuși, probabil în sensul păstrării culturii, se recomanda „să semeni câteva fire, ca altfel poate fi rău”.

Toate aceste credințe sunt foarte concis explicate în lucrarea Morfologia religiilor, scrisă de Mircea Eliade. Făcând o incursiune în universul simbolurilor agrare, marele filosof al religiilor susține că

„Agricultura revelează mai profund drama regenerării vegetației...” (Eliade 1993: 143). Gesturile și munca plugarului devin purtătoare de incalculabile consecințe, pentru că se împlinesc înăuntrul unui ciclu cosmic; „anul”, anotimpurile, vara și iarna, vremea semănatului și a culesului își accentuează profilul lor autonom; timpul dobândește altă calitate. Solidaritatea aceasta a societăților agricole cu ansamblurile temporale, remarcă Eliade, „explică o serie de ceremonii în legătură cu alungarea relor și regenerarea puterilor” – ceremonii care se întâlnesc pretutindeni în simbioză cu riturile agrare. Pentru că structura soteriologică a misticii agrare se leagă de Cultul Marii Zeițe, a „Mamei-Pământ”, generatoare a vegetației și a fertilității, ecouri ale sacralității pământului s-au păstrat până astăzi în actul generator al celor două planuri – uman și agrar – intră în acțiune rituri și ceremonialuri de protecție și de influențare a amplelor cadre spațio-temporale. Plugușorul, Paparuda, Caloianul sunt rituri de analogie magică, rituri ce determină prosperitatea agrară, purifică și aduc fertilitate pământului.

Astfel, detașându-ne de la funcția principală a actului alimentar – dimensiunea sa fiziologică, ca sursă bioenergetică, necesară hrănirii și revitalizării organismului, conchidem în final că el a evoluat paralel cu evoluția culturii umane, căpătând în timp, conotațiile unui act cultural cu semnificații în cunoașterea și înțelegerea vieții omului în cele mai intime aspect ale sale.

Cea de-a doua ocupație principală a populației din spațiu vizat a fost din cele mai vechi timpuri creșterea animalelor. Acestea, dar și alte ocupații secundare au determinat în mare parte stabilirea unui sistem alimentar specific acestei regiuni, în care produsele de origine vegetală sau îmbinat armonios cu cele de origine animală, contribuind în mod semnificativ la menținerea sănătății populației.

Utilizarea moderată și optimizarea resurselor mediului i-a permis populației locale să se adapteze de-a lungul timpului anatomic și fiziologic la hrana pe care o consuma, fapt ce a determinat formarea tipului cultural-economic de organizare socială. În scopul diversificării hrănilor, s-au uzitat diferite tehnologii de prelucrare a alimentelor, constituindu-se, astfel, norme de comportament ecologic, care au rezultat într-o stabilă și echilibrată interacțiune dintre grupul uman și mediul lui.

Astfel, specificul actului alimentar tradițional constă în moderație și combinarea reușită a produselor alimentare, în așa fel, încât să nu dăuneze omului. Majoritatea autorilor care au cercetat

regimul alimentar tradițional au fost de părere că vegetarianismul a fost specific țăranilor locului, iar consumarea zilnică a cărnii ca și a alcoolului este o invenție a „civilizației urbane”. De aceeași părere este și cercetătoarea Maria Ciocanu, care într-un articol dedicat analizei tradițiilor alimentare din satul Boldurești (Nisporeni) (Ciocanu 2005: 117) remarcă că, „fiecare familie se străduia să crească măcar un porc, pentru a fi tăiat la Crăciun”.

Carnea se consuma fiartă, prăjită, afumată și uscată. Din carnea de porc se pregătesc mai multe feluri de bucate: friptură, tocană, borș, zeamă, cârnați (chiște umplute), stomac umplut cu carne și șorici hăcuit, cighir din maiură (ficat) și plămâni, învelit în prăpurică (pelicioara cu străturele de untură dinăuntru). În bucătăria tradițională un loc important îl ocupau jumerile (jumările) din carne hăcuită cu cuțitul și topită. Pregătită astfel și pusă la păstrare în gavanoase (oale) de lut, carnea putea fi consumată de membrii familiei un timp mai îndelungat.

Carnea de vită și oaie se folosește mai rar. Bucatele din carne de miel (zeama, miel umplut, prăjit, fiert, scăzut cu usturoi și ceapă) sunt binevenite în sezonul de primăvară.

Iepurele pregătit în mai multe feluri este consumat anul împrejur ca hrană ușoară. Din carnea de vită, gospodarii, în unele localități, pregăteau pas-tramă. În acest scop ea era sărată și pusă la zvântat în podurile casei. Se consuma, de obicei la sărbători, sau în zilele de dulce.

Un fel de mâncare cu destinație festivă, numită cighiri, se prepară din capul, măruntaiele și sângele de porc. Capul și măruntaiele se fierb, se tăie mărunt și se amestecă cu sângele animalului. Din această compoziție se formează biluțe, care se învelesc în „prapură” – membrana care învelește diferite organe interne ale corpului animalului (porcului), în special stomacul și intestinele, cu străturele de untură dinăuntru și se coc în cuptoare. Picioarele de porc erau utilizate pentru a prepara răciturile (piftia).

Peștele se consuma mai des în satele aflate pe malul râurilor sau în care erau prezente bazine acvatice. Se consuma mai ales carasul, prăjit cu făină de păpușoi, copt pe cărbune și dres cu mujdei. În trecut, peștele, ca și carnea de vită, era sărat și pus la uscare. Din capurile de pește se prepară supă cu cruce. În secolul XX, consumul de pește a devenit mai accesibil, iar bucatele pregătite din el mai variate: răcitură, pârjoale, pește umplut, pește conservat.

Ouăle au jucat un rol important în actul ali-

mentar tradițional. Ele se consumau atât în zilele de dulce, cât și în cadrul ceremonialului Pascal, sau în cadrul unor ritualuri de trecere (copilul care se doare a fi înțârcat, i se dădea să mănânce un ou după ușă). Ouăle se fierbeau, se prăjeau și erau consumate cu mămligă sau erau luate la drumeții, servite la armează în timpul lucrărilor pe câmp. Ouăle se consumau și în stare crudă. De obicei, se recomanda să se consume în stare crudă copiilor mici sau celor bolnavi, pentru a le ridica vitalitatea, totodată fiind cel mai indicat aliment-medicament în cazurile de intoxicații alimentare.

Corectitudinea utilizării multor alimente este confirmată astăzi de cercetările moderne. Un asemenea exemplu, poate servi tradiția noastră alimentară de a consuma preponderent produse de origine vegetală, care conform opiniei specialiștilor, trebuie să predomine în alimentația zilnică.

Cerealele, legumele, fructele, nucile, leguminoasele sunt bogate în vitamine și săruri minerale necesare organismului uman. În ele se conțin vitamine și proteine, diverși acizi organici, uleiuri esențiale, care acționează favorabil asupra proceselor de digestie.

Păpușoiul fraged încă (în lapte) este consumat fie copt pe cărbune, fie fiert. Pe timpul șezătorilor, boabele, dezghiocate de pe știuleți manual, în condiții casnice, erau fierte și îndulcite cu zahăr. Păsatul și făina se extrăgeau prin măcinarea grăunțelor la moară sau la rășnița.

Din făina de păpușoi se prepară mămliga, mălaiul, covașa, geandra. Mămliga substituia de cele mai multe ori pâinea în alimentația de zi cu zi, grație rapidității preparării ei, dar și faptului că porumbul era o cultură mai rezistentă ca grâul. Ea constituia alimentul de bază, ce se consuma împreună cu borș, zeamă, sosuri de urzici sau carne, cu brânză și ceapă.

Până la uzitarea în alimentație a porumbului, strămoșii noștri aveau ca aliment de bază mălaiul din mei, dispărut din uz la mijlocul secolului XX. Meiul era mai întâi uscat în cuptor, apoi pisat în piua, iar din făina obținută, amestecată cu apă și puțină făină de grâu, preparau aluatul pentru mălai.

Grâul și secara au fost folosite pentru a prepara pâinea. De asemenea, grâul fiert a fost și continuă să fie folosit mai ales pentru prepararea colivei. Din făină de grâu se mai face aluatul pentru plăcinte, colțunași, turte, tocmăgei etc. Din cel dospit se coace pâinea, plăcintele, învârtita. Tărățele se folosesc la umplut borșul de casă. În perioadele grele, de foame, din ele se coceau turtițe, care se uscau pe vatră.

Având la bază materialul etnografic, deducem ideea că poporul nostru a atins un nivel înalt de preocupare în prelucrarea laptelui, producerea brânzei și a untului.

Laptele se consumă crud, fiert și prins și este folosit la prepararea cozonacilor de Paște. Laptele prins este de mai multe feluri: lapte dulce (prins cu smântână) și chișleag. Prin fierbere se prepara și laptele acru. Brânza de vaci se consumă cu mămligă, se folosește ca umplutură la prepararea plăcintelor, învârtitelor și colțunașilor. Zerul de la brânză se utilizează la prepararea ghițmanei și ca hrană pentru porci. Smântâna este consumată ca atare cu pâine, mămligă sau amestecată cu brânză. Se adăugă la făina pentru sosurile cu carne. Untul se alege și se consumă în stare naturală și în scrob.

Laptele de oaie se consuma doar fiert. Cel crud se încheagă cu cheag de miel, preparat din stomacul unui miel, se toarnă sare cât încapă în cheag și se frământă bine. Derivatul laptelui încheagat este cașul dulce, din care se prepara, prin sărare abundentă, brânza de oi. Ea se păstra în saramură, în putini, la loc răcoros. Brânza de toamnă se consideră mai grasă decât cea de primăvară. Din zărul de oaie se mai prepara urda. Brânza, atât de oi, cât și de vaci, se utiliza ca ingredient pentru plăcinte, învârtită și colțunași.

În scopuri profilactice se consumau așa numitele „plante culese” (buruieni alimentare), precum și legumele care constituiau principala sursă de nutriție în hrana de primăvară și vară sau în zilele de post. Pe lângă efectul profilactic, acestea mai posedă și importante calități terapeutice, numite fiind alimente-medicament.

Evaluând în ansamblu rația alimentară zilnică și festivă, remarcăm că aceasta, cu unele excepții, cauzate de factori climatici (secetă etc.), economici și sociali, asigura, de obicei, aportul complet de vitamine și minerale, necesare organismului, iar sistemul nutrițional tradițional reprezintă rezultatul unei fuziuni biologice, istorice și culturale aproape perfectă.

Studierea compoziției produselor folosite în alimentație, metodelor de preparare a acestora, particularităților specifice de combinare și consumare a lor în viața de zi cu zi și în cadrul festivităților, credințelor și ritualurilor ce însoțesc actul alimentar, ustensilelor uzitate, regulilor de etichetă festivă sau de ceremonial contribuie la dezvoltarea caracterului identitar al fiecărui popor.

Notă

¹ 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.

Referințe bibliografice / References

Braduel F. 1995. Mediterana în epoca lui Filip al II-lea. Vol. II. București: Editura Meridiane.

Butură V. 1989. Străvechi mărturii de civilizație românească. București: Editura Științifică și Enciclopedică.

Buzilă V. 1999. Pâinea, aliment și simbol. Experiența sacralului. Chișinău: I.E.P. Știința.

Buzilă V. 2008. Pâinea de ritual în tradiția creștinismului popular. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. 3, p. 37-49.

Buzilă V. 2006. Obiceiul cinstirii vinului la moldoveni. În: Tyragetia: Anuar 15. Vol. 15, p. 488-498.

Buzilă V. 2013. Mecanisme de menținere a circuitului vieții în sistemul de valori propriu culturii tradiționale. În: Buletin științific. Revista de Etnografie, Științe ale naturii și Muzeologie. Vol. 19 (32), p. 6-15.

Claudian I. 1939. Alimentația poporului român. București: Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”.

Ciocanu M. 2005. Alimentația din satul Boldurești, Nisporeni. Contribuții etnografice la monografia satului. În: Buletinul științific al Muzeului National de Etnografie și Istorie Naturală a Moldovei. Vol. 3 (16), p. 117-142.

Dolghi A. 2022. Alimentația copiilor în orfelinatele din RSS Moldovenească (1944–1947). În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. XXX, p. 21-28.

Dunca P. 2004. Repere în antropologia culturală a alimentației. Iași: Editura Fundației AXIS.

Horvath S. 2017. Alimentația tradițională din Bihor între secolul al XVIII-lea și începutul secolului al XX-lea. Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor.

Le Roy Ladurie E. 1970. Poure une histoire de l'environnement: la part du climat. În: A.E.S.C. Vol. 25, nr. 5, p. 1459.

Pamfile T. 1913. Agricultura la români. București: Socec.

Pamfile T. 1910. Industria casnică la români. București: Socec.

Văduvă O. 1996. Pași spre sacru. Din etnolo-

gia alimentației românești. București: Editura Enciclopedică.

Кожухарь Е., Кожухарь В. 2017. Украинцы Республики Молдова. În: Valorificarea patrimoniului etnocultural al Republicii Moldova în educația tinerei generații. Compendiu. Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei. Chișinău: Notograf Prim, p. 11-71. / Кожухарь Е., Кожухарь В. 2017. Ukraintsyi Respubliki Moldova. În: Valorificarea patrimoniului etnocultural al Republicii Moldova în educația tinerei generații. Compendiu. Institutul Patrimoniului Cultural al Academiei de Științe a Moldovei. Chisinau: Notograf Prim, p. 11-71.

Никогло Д. 2004. Система питания гагаузов в XIX – начале XX века. Кишинев: Штиинца. / Nikoglo D. 2004. Sistema pitaniya gagauzov v XIX – nachale XX veka. Kishinev: Shtiintsa.

Никогло Д. 2006. Эволюция традиций в системе питания гагаузов XIX – начала XX вв. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. I, p. 126-138. / Nikoglo D. 2006. Evolyutsiya traditsiy v sisteme pitaniya gagauzov XIX – nachala XX vv. În: Revista de Etnologie și Culturologie. Vol. I, p. 126-138.

Сорочану Е. 2020. Хлеб в народной культуре гагаузов. Кишинэу: Lexon-Prim. / Sorochanu E. 2020. Hleb v narodnoy kul'ture gagauzov. Kishineu: Lexon-Prim.

Natalia Grădinaru (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în istorie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Наталья Грэдинару (Кишинев, Республика Молдова). Доктор истории, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Natalia Gradinaru (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in History, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: gradinarunatalia23@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8144-5997>

Aleksy A. ROMANCHUK

**ROMANIAN *HARNIC* ‘INDUSTRIOUS, HARDWORKING’
AS A KEY TO THE ETYMOLOGY OF THE UKRAINIAN *ГАРНИЙ* ‘BEAUTIFUL, GOOD’¹**

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.14>

Rezumat

Cuvântul românesc *harnic*, ‘muncitor, sârguincios’ – cheia etimologiei cuvântului ucrainean *гарний* ‘frumos, bun’

Se propune o nouă etimologie a cuvântului ucrainean гарний „frumos, bun” și a celui românesc *harnic*. Potrivit ipotezei, sursa cuvintelor sus menționate este verbul proto-slav cu sensul „a munci din greu”. Existența acestui verb este evidențiată prin existența cuvântului ucrainean [гарувати] cu același sens, precum și de analogiile sale directe atât în limbile slave de est, cât și în unele limbi slave de vest și slave de sud. Originea acestui verb proto-slav poate fi clarificată prin referirea la două dialectisme ucrainene, asemănătoare în semantică, dar diferite fonetic și, după cum se crede, prin origine. Cuvintele acestea [гара] și [гара] au sensul de „car cu o ladă pentru transportarea pământului sau nisipului; sanie pentru transportarea încărcăturilor mari”. Întrucât în acest caz există o identitate semantică incontestabilă a ambelor forme (practic identice și fonetic), nu putem, contrar versiunilor exprimate mai devreme, să despărțim una de cealaltă în problema originilor. Diferența fonetică trebuie explicată, aparent, prin diferența de timp de împrumut. Prin urmare, trebuie să presupunem că sursa verbului proto-slav, care a dat atât cuvintele ucrainene [гарувати], гарний (precum și [гарник] „muncitor la căruță”), cât și cuvântul românesc *harnic*, a fost un cuvânt împrumutat la nivel proto-slav cu sensul „căruță”. Totuși, pare preferabil să vedem ca sursă de împrumut nu cea germană (Karre „căruță, roabă”), ci română (car „căruță”).

Cuvinte-cheie: români, ucraineni, interetnice, lingvistice, interacțiuni.

Резюме

Румынское *harnic* ‘работящий, трудолюбивый’ как ключ к этимологии украинского *гарний* ‘красивый, хороший’

Предложена новая этимология украинского гарний ‘красивый, хороший’ и румынского *harnic* ‘работящий, трудолюбивый’. Согласно гипотезе автора, источником и украинского гарний, и румынского *harnic* является праславянский глагол со значением ‘тяжело, усердно работать’. О его существовании свидетельствуют украинское диалектное [гарувати] с тем же значением, а также его прямые аналогии как в восточнославянских и некоторых западнославянских, так и южнославянских языках. Происхождение этого позднеславянского глагола выясняется при обращении к двум украинским диалектизмам, сходным в семантике, но различающимся фонетически, и, как считается, по происхождению, а именно – [гара] и [гара], имеющим значение ‘воз с ящиком для перевозки земли или песка; сани для перевозки больших грузов’. Поскольку в

данном случае наблюдается бесспорное семантическое тождество обеих форм (практически тождественных и фонетически), мы не можем, вопреки высказанным ранее версиям, отрывать друг от друга и вопросы их происхождения. Фонетическая разница должна объясняться, по всей видимости, разницей во времени заимствования. Поэтому, надо полагать, источником позднеславянского глагола, давшего и украинские [гарувати], гарний (а также [гарник] ‘работник при подводе’), и румынское *harnic*, стало заимствованное на праславянском уровне слово, обозначавшее повозку. Однако, кажется более предпочтительным видеть в качестве источника заимствования не немецкий язык (Karre ‘возок, тачка’), а румынский (car ‘повозка’).

Ключевые слова: румыны, украинцы, межэтнические, языковые, взаимодействия.

Summary

The Romanian *harnic* ‘industrious, hardworking’ as a key to the etymology of the Ukrainian *гарний* ‘beautiful, good’

The author suggests a new etymology of the Ukrainian гарний ‘beautiful, good’ and the Romanian *harnic* ‘industrious, hardworking’. He thinks that a Slavic (of the Proto-Slavic time) verb with the meaning ‘to work hard’ was the source of both mentioned lexeme. The existence of this verb is supported by the Ukrainian dialectal [гарувати] with the same meaning, which has direct analogies both in East Slavic, some West Slavic and South Slavic (Serbian, Slovenian) languages. The origin of this Slavic verb can be explained through the analysis of two other Ukrainian dialectal words that are semantically close to each other, but differing in phonetics and, as some researchers believe, according to origin. The mentioned words are [гара] и [гара], with the meaning ‘a cart with a box for transporting earth or sand; a sledge for transporting large loads’. Since in this case there is an indisputable semantic identity of both forms (practically identical phonetically as well), we cannot, contrary to the versions expressed earlier, separate from each other the question of their origin. The phonetic difference has to be explained by the difference in the time of the borrowing. Thus, the author thinks that the for-Slavic verb, which became the source for the Ukrainian [гарувати], гарний (as well as [гарник] ‘cart worker’), and the Romanian *harnic*, came from a word borrowed during the Proto-Slavic time with the meaning ‘cart’. However, contrary to the previous opinion, the author thinks that this borrowed word comes not from the German Karre ‘kart, wheelbarrow’, but from the Romanian car ‘cart’.

Key words: Romanians, Ukrainians, interethnic, linguistic, interactions.

The Ukrainian гарний ‘beautiful, good’ has not an acceptable (and recognized) etymology at present. The “Scandinavian” version of A. S. Melnichuk (ЕСУМ 1: 476), also accepted by the authors of ЕСУМ, does not withstand, in my opinion, critical analysis. Actually, the authors of ЭССЯ dictionary consider it “extremely doubtful”; they think that the “origin of the Ukrainian гарний” is “unclear” (ЭССЯ 6: 103). Likewise, A. E. Anikin (in the “Russian Etymological Dictionary”, РЭС) says that the “Scandinavian etymology” of this word is “unacceptable” (АНИКИН 2016: 106). The same is A. F. Juravlev’s opinion: “This version is extremely doubtful” (Журавлев 2005: 76).

The authors of ЕСУМ think that “from the Ukrainian гарний comes the Romanian *harnic*” (ЕСУМ 1: 476). They mention here the Bulgarian харен and the Macedonian арен with the identical to гарний meaning. However, the ЭССЯ and РЭС dictionaries believe that these South Slavic analogies (as well as the Greek χαρίς ‘beauty’, i.e., they think the source of the mentioned South Slavic words) are „phonetically unlikely” (ЭССЯ 6: 103), or, at least, „require complex reservations” (АНИКИН 2016: 106; see also: Журавлев 2005: 76).

These dictionaries both mention here some thoughts of Iu. V. Shevelov, which do not exclude the South-Slavic origin of the Ukrainian гарний; he wrote the following: „if this word is not borrowed from Bulgarian” (Шевельов 2002: 447). Besides, he supposes it is doubtful that the Bulgarian харен comes from the Greek χαρίς ‘beauty’.

At the same time, the authors of СДЕЛМ dictionary (addressing the same South Slavic analogies to explain the origin of the Romanian *harnic*) did not mention the Ukrainian гарний at all (СДЕЛМ 1979: 469). They believe that a Proto-Slavic word *харьнь ‘graceful, benevolent’ (reconstructed by them) was the source for the Romanian *harnic*, as well as for the mentioned above South Slavic words.

I suppose that everything explained above is a nice demonstration of the complexity of the issue and the inconsistency of the proposed etymologies; no one of these can be accepted. And, consequently, this demonstrates that we need to find some new answers to the question of the origin of both the Ukrainian гарний and the Romanian *harnic*.

Trying to suggest such an answer, let me start from the thesis that the appellation to the Proto-Slavic word (the idea, proposed by the authors of СДЕЛМ) better correlates (regardless of the fidelity

of the etymology of СДЕЛМ itself) with the fact of wide range of analogies (including South Slavic ones) than the version of ЕСУМ, or the “Polish” version of A. F. Juravlev.

Referring to the last mentioned version, we can repeat with more reason the words of A. E. Anikin concerning the analogies of the Ukrainian гарний in the Russian area: “wide geography and the whole range of semantics <...> the Ukrainian etymology cannot explain” (АНИКИН 2016: 106). Besides, A. F. Juravlev, as I can see, does not pay enough attention to the phonetic-aspects of the etymology he suggested, or the chronology of phonetic transformations (see the reasoning of Yu. V. Shevelov in connection with the borrowing into the Ukrainian language of the Romanian *cîrlig* (Шевельов 2002: 445-446), as well as of the authors of ЕСУМ in connection with the borrowing of Polish *gara* in the Ukrainian dialects (ЕСУМ 1: 469)).

And, as it is obvious (and as it will be additionally shown below), in his hypothesis A. F. Zhuravlev took into account (as well as other etymologies of the Ukrainian гарний proposed in the literature today) by no means the entire range of available analogies. That, by definition, is already a fundamental flaw in any etymology.

Here it is necessary to immediately stipulate that I do not propose in this case to involve in the analysis all, without exception, Slavic words that are phonetically consonant with the Ukrainian гарний. Among them, as I can see, there are words that are neither semantically nor by origin connected with гарний.

However, even excluding such (I believe wrong) “analogies”, we have to take into account a quite large amount of words, that are somehow related to the problem of origin of the Ukrainian гарний, and are represented in all three groups of Slavic languages.

And the fact of the presence of these numerous, and represented, I repeat, in all three groups of Slavic languages, as well as in Romanian, analogies in connection with the Ukrainian гарний puts forward the idea of the authors of СДЕЛМ that we need to look for a Proto-Slavic source of the Romanian *harnic* (and, consequently, of the Ukrainian гарний) the most promising, in my opinion.

However, I cannot agree with the authors of СДЕЛМ in their ignoring of the Ukrainian гарний in the context of the issue of the origin of the Romanian *harnic*. Although, we actually cannot derive the Romanian *harnic* from гарний, and not so

much for phonetic reasons, but (as I will try to explain below) for semantic ones.

Let me mention here that in some Ukrainian dialects we see *гарний* nameley in the same meaning as the Romanian *harnic*. For example, in the dialect of Bulaestian Ukrainians exists /гарниѣй/ ‘industrious, hardworking’. The same meaning exists in some dialects of Bukovina (СБГ 2004: 69).

Earlier I supposed (Романчук 2022) that in this case we should think about the reversed Romanian influence. However, in the light of some facts (see below) we, probably, should look for another explanation. I mean we should suppose that these Ukrainian dialects reflect the more archaic meaning of *гарний*. The Romanian influence was only an additional factor of conservation of this archaism.

In any case, it is worth noting that there is no other meaning for Bulaestian /гарниѣй/. If this is a reversed Romanian influence, then as a result of this influence the actual Ukrainian meaning of this word was completely replaced. Then this, as it seems, is interesting in itself.

Nevertheless, in this case it is especially worth paying attention to the fact that Yu. V. Shevelov, discussing (in the context of the question of the origin of the fricative /r/ in the Ukrainian language) the cases of r/x substitution in the Ukrainian area (where he mentions the Ukrainian *гарний*, considering this word (if, I should remind, “it was borrowed from Bulgarian” (Шевельов 2002: 447)) just as a result of the substitution of /x/ for /r/), points out that this substitution occurs in the borderlands along with some other languages (Hungarian and Romanian). He pays attention that this substitution, for example, often exists in the medieval Moldavian land ownership documents (Шевельов 2002: 447), where we can see (in the documents of the early XV century, i.e., early documents) some cases of substitution of /r/ for /x/: мохилу – from могилу; Хавриловци – from Гавриловци; оухорских – from оугорских. And, that is more important here, the reverse substitution cases: Тихомирово – from Тихомирово.

Actually, if we approach it purely formally, this fact, attested by Moldovan land deeds, removes the objection about the phonetic impossibility of deriving the Ukrainian *гарний* from the Bulgarian *харен* (and, consequently, from the Greek *χαρίς* ‘beauty’). Researchers suppose that namely „the existence of r” in the Ukrainian *гарний* is the reason of this impossibility (Журавлев 2005: 76). However, namely in Slavic dialects of the contact zone of Romani-

an-Slavic borderland the transformation of initial /x/ to fricative /r/ was possible. Then, the form with fricative /r/ spread through the entire Ukrainian area.

However, the „Bulgarian version“ presumes too late the appearance of the Ukrainian *гарний*. Fricative /r/ in the Ukrainian (future Ukrainian, of course) area appeared, according to Iu. V. Shevelov, not earlier than in the XI century (Шевельов 2002: 446), while the possibility of r/x substitution appeared even later. And this, apparently, does not correlate well with the fact of the presence of broad analogies in the Slavic and Romanian languages noted above.

However, a more important consideration exists here. If we believe the etymology of the Romanian *harnic* assumed by the authors of the СДЕЛМ, as well as the version that would try to proceed in its explanation to the Greek *χαρίς* ‘beauty’, we have to explain an extraordinary and actually inexplicable, unmotivated semantic shift from the meaning of the original Proto-Slavic (or Greek) word to the meaning that is basic in Romanian, i. e. ‘industrious, hardworking’.

Considering all of the above, I think that the key to the etymology of both the Ukrainian *гарний*, and the Romanian *harnic* could be found if we presume the existence of a Proto-Slavic verb with the meaning ‘to work hard, to work diligently and without interruption’. Its existence is proved by the Ukrainian dialectal [гарувати] with the same meaning (ЕСУМ 1: 477-478). This verb exists in some Bukovinian dialects (СБГ 2004: 69), and namely in the dialects of Zastavna and Kitsmani districts (these dialects, as I tried to prove earlier, are the closest to the Bulaestian one), and, also, in the dialects of Vijnitsa and Novoselitsa districts.

Besides, the Ukrainian dialectal [гарувати] has some direct analogies in Eastern (Russian, Belorussian), Western (Polish, Czech, Slovak), and South Slavic languages (Serbo-Croatian, Slovenian).

Thus, we should mention here the Russian dialectal [ухариться] ‘to get tired’, the Belorussian dialectal [гараваць] ‘to work hard’, the Polish *harować* ‘to work hard; to torture someone with hard work’, the Slovak dialectal [harovať] ‘to work as a horse’ (ЕСУМ 1: 477-478). More interestingly, the Slovenian *garati* ‘to work hard’ (ЕСУМ 1: 478; Bezljaj 1977: 138-139), and the Serbo-Croatian *harati se* ‘to suffer, to grow old, to work (to work hard)’ and *харан* ‘worn out, shabby’ (ЕСУМ 1: 478).

The authors of ЕСУМ, mentioning these analogies (ЕСУМ 1: 478), exclude them *de facto* from the analysis, and point out that these words „need additional investigation“. However, I cannot agree with such an approach, as well as with their supposition that the analogies (mentioned above) in Western Slavic languages come from the Ukrainian dialectal [гарувати].

Taking into account the entire set of analogies, including both the cited South Slavic lexemes and the Romanian *harnic*, we, I believe, inevitably come to the need to see precisely the Proto-Slavic verb with the meaning ‘to work hard’ at their origins.

Thus, according to my hypothesis, the initial meaning of the Ukrainian *гарний* (as well as its source, the Proto-Slavic adverb) was namely the meaning ‘industrious, hardworking, diligent’. The Romanian *harnic* concurred this initial meaning.

This hypothesis explains well the following semantic evolution of the initial meaning to the meaning ‘beautiful, good’, which occurred later in the Ukrainian and some South Slavic (Bulgarian, Macedonian, Serbo-Croatian) languages.

Besides, it seems that this evolution was also influenced (in Bulgarian *харен*, Macedonian *арен*, as well as in some meanings of Serbo-Croatian *har*; *haran* („1° milost, <...> gratia” (Skok 1971: 655), i. e. „gracefulness”), and (later and indirectly) in Ukrainian *гарний*) by Greek *χαρίς* ‘beauty’. However, I think that it was an additional factor, which led to the strengthening and further development of the semantics that was already present in the spectrum of meanings of the Proto-Slavic lexeme.

Also, in some Slavic languages (independently of each other) occurred the semantic interference of lexemes originated from the Proto-Slavic **gьrdь* (and **gьrdьнь(jь)* ‘proud’ and lexemes like Ukrainian *гарний*). This interference led to the appearance of variants noted by A. F. Zhuravlev.

However, there is one more important question: what was the origin of this supposed Proto-Slavic verb with the meaning “to work hard”?

I think that we can receive the key through the appellation to another two Ukrainian dialectal words. They are similar in semantics, but differ in phonetics, that is why the authors of ЕСУМ believe that these lexemes are different by origin also.

I mean here [гара] ‘a cart with a box; large sled on wheels for transporting large loads’ and [рапа] with the same meaning. Phonetically they differ in the first sound (in the first case it is fricative /r/,

and in the second it is a sonant sound); the authors of ЕСУМ think that the second word is borrowed from Polish (in the Polish language it is also a borrowing from German).

With regard to the former, they point to such analogies as Old-Russian *гары* ‘ships’ and Czech *harovec* ‘two-wheeled cart’, and believe that this word is related to the same Old-Russian **гарь*, from which they made an attempt to derive the Ukrainian *гарний*.

I agree that only the first Ukrainian dialectal word (with fricative /r/) is related to the origin of *гарний*. However, the fact is that both words are semantically identical, and almost identical in their phonetics. That is why we cannot, despite the opinion of the authors of ЕСУМ, to tear apart from each other the question of their origin. The phonetic difference should be explained by the difference in the time of the borrowing (and, respectively, by the difference of the source of borrowing).

Therefore, I think that the early (in the Proto-Slavic times) borrowed word with the meaning ‘cart’ became the source of the Proto-Slavic verb, which gave rise to the Ukrainian [гарувати], and then *гарний*. However, despite the authors of ЕСУМ’s opinion, I think that it is the Romanian *car* ‘cart’ (see about this Romanian word: СДЕЛМ 1978: 174) was the source for borrowing the Ukrainian [гара], and not the German *Karre* ‘wagon, wheelbarrow’ (ЕСУМ 1: 469). Such an explanation seems, in my opinion, preferable both from a phonetic point of view and in the light of the territorial distribution of the derivatives of this borrowing in the Slavic languages.

The very important and interesting fact in the context of the hypothesis I suggest is that the authors of ЕСУМ mention also a Ukrainian dialectal word [гарник] ‘a worker with cart’ (ЕСУМ 1: 469). This word, as we can see, is almost identical in its phonetics to the Romanian *harnic*.

Thus, based on all of the above, we can say that the initial link in this etymological chain was a word borrowed in Proto-Slavic from Romanian, which began to denote a cart for transporting large loads.

Note

¹ The research was supported by the National Program of the Republic of Moldova (2020–2023), project No. 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.*

References

- Аникин А. Е. 2016. Русский этимологический словарь. Вып. 10 (*гáлочка I – glycha*). Москва: ИРЯ РАН; ИСО РАН. / Anikin A. E. 2016. Russkii etimologicheskii slovar'. Vyp. 10 (*gálochka I – glycha*). Moskva: IRIA RAN; ISO RAN.
- ЕСУМ 1: Етимологічний словник української мови. 1982. Т. 1. Під ред. О. С. Мельничука. Київ: Наукова думка. / ESUM 1: Etimologichnii slovník ukraïns'koï movi. 1982. T. 1. Pid red. O. S. Mel'nichuka. Kiïv: Naukova dumka.
- Журавлев А. Ф. 2005. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А. Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». Москва: Индрик. / Zhuravlev A. F. 2005. Iazyk i mif. Lingvisticheskii kommentarii k trudu A. N. Afanas'eva «Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu». Moskva: Indrik.
- СДЕЛМ 1978: Скурт дикционар етимоложик ал лимбий молдовенешть. 1978. Ред. Н. Раевский, М. Габинский. Кишинев: Редакция принципалэ а енчиклопедией советиче Молдовенешть. / SDELM 1978: Skurt diktsionar etimolozhik al limbii moldovenesht'. 1978. Red. N. Raevskii, M. Gabinskii. Kishinev: Redaktsiia princhipale a enchiklopediei sovetiche Moldovenesht'.
- Романчук А. А. 2022. Украинское *гарний* 'красивый, хороший' и румынское *harnic* 'работающий, трудолюбивый' как ключ к этимологии. In: Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și Procese Etnice. Programul și rezumatele simpozionului, 31 martie 2022. Ediția a III-a. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2022, p. 75. / Romanchuk A. A. 2022. Ukrainское *garnii* 'krasivyi, khoroshii' i rumynskoe *harnic* 'rabotiashchii, trudoliubivyi' kak kliuch k etimologii. In: Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și Procese Etnice. Programul și rezumatele simpozionului, 31 martie 2022. Ediția a III-a. Chișinău: Institutul Patrimoniului Cultural, 2022, p. 75.
- СБГ 2005: Словник буковинських говірок. 2005. Ред. Н. В. Гуйванюк, К. М. Лук'янюк. Чернівці: Рута. / SBG 2005: Slovník bukovins'kikh rovipok. 2005. Red. N. V. Guivaniuk, K. M. Luk'ianiuk. Chernivtsi: Ruta.
- Шевельов Ю. 2002. Исторична фонологія української мови. Харків: Акта. / Shevel'ov Yu. 2002. Istorichna fonologiia ukraïns'koï movi. Kharkiv: Akta.
- ЭССЯ 6: Этимологический словарь славянских языков. Трубачев О. Н. (отв. ред.). Вып. 6. 1979. Москва: Наука. / ESSIA 6: Etimologicheskii slovar' slavianskikh iazykov. Trubachev O. N. (otv. red.). Vyp. 6. 1979. Moskva: Nauka.
- Bezljaj F. 1977. Etimoloski slovar slovenskega jezika. Prva knjiga (A-J). Ljubljana: Slovenska Akademija Znanosti in Umetnosti.
- Skok P. 1971. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga prva (A-J). Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.

Alexei Romanciuc (Chișinău, Republica Moldova). Doctor în culturologie, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural.

Алексей Романчук (Кишинев, Республика Молдова). Доктор культурологии, Центр этнологии, Институт культурного наследия.

Aleksey Romanchuk (Chisinau, Republic of Moldova). PhD in Culturology, Center of Ethnology, Institute of Cultural Heritage.

E-mail: dierevo@mail.ru, dierevo5@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2021-7958>

COMUNICĂRI

Tatiana BÎZGU

BONDIȚA – COMPONENTĂ A PORTULUI TRADIȚIONAL ȘI SURSĂ DE INSPIRAȚIE

<https://doi.org/10.52603/rec.2022.31.15>

Rezumat

Bondița – componentă a portului tradițional și sursă de inspirație

Bondița este o parte integrantă a portului popular din Republica Moldova, în toată regiunea Carpaților și nu numai. Această piesă are o tipologie în funcție de localitate, zonă, anotimp, statut social al purtătorului, materiale, decor, tehnologii și tehnici de realizare. Este prezentată informația despre arta cojocăritului meșterilor din Moldova și alte țări europene. Variaza schema croiului și broderiei bondiței, materialele folosite, etapele și tehnologiile de confecționare. Putem admira forma, materialele și arta broderiei pe bondițele-pieptarele din colecțiile muzeelor din Republica Moldova și din alte țări europene. Motive specifice artei tradiționale sunt folosite în broderiile și alte elemente decorative, care sunt realizate în diferite tehnici. Elementele de decor sunt prezentate prin ornamentică fitomorfă, stilizată și geometrică. Este folosită prelucrarea pieilor prin tehnici străvechi cu ajutorul instrumentelor specifice tradiționale în combinație cu tehnologii moderne. În ultimele decenii bondițele tradiționale au atras atenția celebriilor creatori de modă de nivel mondial, dar și designerii autohtoni au găsit sursa de inspirație în portul popular. Unele piese din colecțiile creatorilor de modă sunt inspirate din bondiță, ceea ce arată creșterea nivelului de interes către arta tradițională, prezentată prin portul popular.

Cuvinte cheie: bondiță, pieptar, vestă, moda, port popular.

Резюме

Бондица – составная часть традиционного костюма и источник вдохновения

Бондица является неотъемлемой частью традиционного костюма Республики Молдова, во всем Карпатском регионе и за его пределами. Прослеживается типология этого предмета одежды в зависимости от местности, района, времени года, социального статуса владельца, материалов, отделки, технологий и приемов. Представлена информация об искусстве кожевенных мастеров Молдовы и других стран Европы, о том, как меняется схема кроя и вышивки бисером, используемые материалы, этапы и технологии изготовления. Мы можем наблюдать формы, материалы и искусство вышивки на жилетах из кожи и ткани из коллекций музеев Республики Молдова и других европейских стран. Узоры, характерные для традиционного искусства, используются в вышивке и других декоративных элементах, выполненных в разных техниках. Элементы декора представлены стилизованным растительным и геометрическим орнаментом. Обработка кожи осуществляется по старинным методикам с использованием специфических традиционных инструментов в сочетании

с современными технологиями. В последние десятилетия традиционные жилеты привлекли внимание известных модельеров мирового уровня, местные дизайнеры также нашли источник вдохновения в народном костюме. Некоторые изделия из коллекций модельеров вдохновлены *бондицей*, что свидетельствует о повышении уровня интереса к традиционному искусству, представленному через народный костюм.

Ключевые слова: *бондица, пиентар*, жилет, мода, традиционная одежда.

Summary

Bondița – a component part of the traditional dress and a source of inspiration

Bondița is an integral part of the popular port of the Republic of Moldova, throughout the Carpathian region and beyond. This item of clothing has a rich terminology and typology, depending on the area, region, season, social status of the owner, materials, finishes, technologies and techniques. Information on the art of leather craftsmen from Moldova and other European countries is presented. The scheme of cutting and embroidery of the bead varies, the materials used, the stages and the technologies of making. We can observe the forms, materials and art of embroidery on leather and fabric vests from the collections of museums in the Republic of Moldova and other European countries. Patterns specific to traditional art are used in embroidery and other decorative elements, which are made in different techniques. Stylized floral and geometric ornaments are represented decor elements. The leather processing is done according to ancient methods by using specific traditional tools combined with modern technologies. In recent decades, traditional vests have attracted the attention fashion designers of world class, but local designers have also found inspiration in the folk costume. Some pieces are inspired from the fashion designers' collections by the *bonditsa*, indicating a rising level of interest in traditional art presented through folk costume.

Key words: *bonditsa, pieptar*, traditional vests, fashion, traditional dress.

Introducere

Valorile vechilor civilizații din arealul carpațo-danubiano-pontic au evoluționat primind elementele multor culturi, ca rezultat, strămoșii noștri au pus temeliea pentru una din cele mai frumoase sinteze culturale din Europa. Din care costumul, alături de limbă, obiceiuri și tradiții, constituie o emblemă de recunoaștere, un simbol, un reper, o constantă identitară fundamentală, o marcă de apar-

tenență a purtătorului la un anumit spațiu cultural pe care îl identifică și-l definește spiritual (Bâtcă 2016: 5).

Portul popular din Republica Moldova are elemente comune cu portul românesc din Muntenia și Transilvania. Portul din Basarabia are trăsături specifice. Condițiile pentru constituire variantele locale s-au format în faza timpurie a apariției populației în zona interfluviului Prut și Nistru. În particular portul vechi din raioanele centrale și de nord ale Basarabiei are multe similitudini cu vestimentația tradițională din Moldova de peste Prut, din zonele Maramureș și Țara Oașului, în timp ce în sudul Basarabiei se resimte influența portului și a decorului din Dobrogea și zona Muscel. În decursul sec. XVIII–XIX, s-a produs constituirea formelor naționale ale costumului (Zelenciuc, Kalașnicova 1993: 58).

Bondița – componentă a portului tradițional

Bondița din piele de oaie este parte componentă a portului tradițional în toată regiunea Carpaților și nu numai. În zonele etnografice a Republicii Moldova se rostește „bondiță”. Această piesă se poartă de către români, polonezi, cehi, slovaci, croați, bulgari și ucraineni, unguri. În multe cazuri această piesă vestimentară are ornament complex.

Pieptarul/bundă/bondița reprezintă un tip de cojoc fără mâneci și descheiat la piept, cu lungimea mai jos de talie și răscoirea adâncă la umeri. Ilicul se purta în sudul Moldovei în timpul verii. Această piesă se împodobea cu găitane și se încheia la piept (Tcacenco, Bogdan 2006: 38).



Imagine 1 (a, b) Bondițele din colecția Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău. Sursa: foto din arhiva MNEIN, numere de inventar: 27169, 24479

Pe timp de iarnă femeile purtau bondițe lungi din lână garnisite cu blană numite „mintenașe”, „scurteici” sau „sucmănele” (Zelenchuk, Livshits, Khyntu 1968: 24). În timp de vară se purtau „jiletce”, iar iarna bondițe din blană de oi. Jiletcele se numeau „jiletcă”, „giubea”, „mintenaș”, „vestă”,

„ilic” și se confecționau din pânză groasă de culoare întunecată sau se împleteau din lână. Bondițele din blană se numeau „bondă”, „bondiță”, „pieptar” și se divizau în trei tipuri: 1) bondiță fără nasturi; 2) bondiță cu poalele scurte fără nasturi; 3) bondiță cu încheietură într-o parte. Primul tip a primit răspândire mai largă (Zelenciuc, Kalașnicova 1993: 68).



Imagine 2 (a, b) Bondițele din colecția Muzeului Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău.

Sursa: foto din arhiva autoarei

Pieptarul din piele de oaie este și în portul tradițional huțul. Croiala este simplă, liniile verticale ale croiului fiind drepte sau ușor dilatându-se spre jos. Lâna se poartă întotdeauna pe interior, spre deosebire de unele tradiții din Europa de Vest, unde se poartă blana la exterior.



Imagine 3. Dior – Bucovina. Sursa: <https://www.facebook.com/LaBlouseRoumaine10/posts/1308862575898740>
<https://www.iutta.ro/blog/2018/07/10/bihor-nu-dior/>

O parte integrală a portului popular din Moldova, Bucovina și Basarabia este pieptarul, numit „polca”, „muntean”, „mahalean”, „huțuleac”, „țurcanca”, „bondiță”, „rumunceaș” etc. Peptare sunt cojoace scurte fără mâneci. În lucrarea *Port popular din colecțiile de etnografie ale muzeelor din Suceava, Cernăuți și Bălți* este prezentat decorul acestor piese: aplicații din găitan, nasturi confecționați din fire; broderii cu fire colorate de lână, bumbac

și mătase, cu mărgelile colorate, fluturași metalici; se decorau prin perforație și ștanțarea cu potricală (Romstorfer 2015: 6).

Meșterul cojocar sucevean Pavel Bosca povestește în interviul pentru revista „Lumea satului”: „În arta cojocăritului totul începe cu respectul și dragostea; respectul pentru animalul sacrificat din blana căruia se confecționează bondița sau cojocul și dragostea pentru frumos, dragostea pentru oameni pentru a face o lucrare trainică de calitate bună. Fiecare pas al unui om pe pământ poartă cu el o mare importanță. În industrie există pierderi, risipă de material, în schimb în creația manuală autentică totul se refolosește, se reinventează, capătă o nouă viață. O bondiță poate fi confecționată în aproximativ o lună de zile, dar depinde de complexitatea modelului, fiindcă totul este cusut manual, apoi asamblat piesă cu piesă și etapă cu etapă, până când bondița începe să prindă contur“. Meșterul cojocar sucevean Pavel Bosca precizează că dacă lucrul este bine făcut atunci vreme de purtat bondiță este tot anul (Modiga 2019).

Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală din Chișinău deține o colecție bogată a pieselor din piele și blană a portului popular din Moldova. Prelucrarea artistică a acestor materiale este dezvoltată de meșteri cojocari din toate zonele țării. Meșterii cojocari confecționează după tradiții străvechi din pile și blană: căciuli, chimire, încălțăminte, pieptare, bondițe, cojoace și alte piese vestimentare. Bondițele se poartă de ambele sexe, nu au mâneci și se poartă peste cămașă pe tot parcursul anului cu diferite ocazii.



Imagine 4 (a, b). Philippe Guilet, Colecția 100%.RO. Couture, 2011. Sursa: <https://modoslav.files.wordpress.com/2015/04/47.jpg>

Aceste piese sunt ornamentate prin broderii și aplicații din piele (Imag. 1 a, b; imag. 2 a, b). Pentru decor sunt folosite motive geometrice vegetale stilizate. Broderiile se realizează cu fire colorate din

lână, bumbac, mătase cu mărgelile și paiete numite „fluturi”. În zona centrală și la nordul Republicii Moldova decorul bondițelor include aplicații din piele, mărgelile colorate, broderiile sunt realizate cu ață de culoare roșie și neagră.

La sudul Republicii Moldova bondițele au decor deosebit. Pentru zona de sud dintotdeauna au fost specifice activitățile legate de creșterea oilor. Au mai rămas până azi meșteșugari în zonă care prelucrează pieile făcând cojoace, căciuli și bondițe. Unul din acești meșteșugari este Constantin Cojan din satul Colibași. Provine dintr-o familie de meșteșugari-cojocari. A moștenit această meserie de la tatăl său Stelean, care, la rândul său, a învățat meseria la Galați la o școală de ucenici în anii 30 ai secolului XX. A învățat la Facultatea „Tehnologia de prelucrare a pieilor” a Colegiului Tehnologic de Prelucrare a Pieilor din Chișinău pe parcursul anilor 1969–1973. A lucrat la diferite uzine de prelucrare a pieilor din: Ivano-Frankivsk, Lvov, Harkov, ca să-și desăvârșească măiestria. Nevasta lui Constantin Cojan, Elena, este de asemenea meșter popular care lucrează împreună cu soțul ei.

În cojocărie este utilizat un ac special cu trei muchii, care mai ușor intră în piele.

Constantin Cojan obține pieile de la ciobanii pe care îi cunoaște. Folosește piei de la țigaică din partea de sud, precum și piei de caracul, o rasă de oi care este crescută la nordul Moldovei.

Meșterul povestește că tatăl său nu prelucra pieile cu produse chimice cum se practică astăzi ci cu borș preparat cu tărâțe de grâu, precum și cu diferite rădăcini, de exemplu rădăcina de salcie, cel mai frecvent, totuși folosea tărâța de grâu. Ieșeau niște piei foarte moi și elastice, doar că acestea nu suportau umezeala și când timpul era mai posomorât, pielea „trăgea apă”, spune domnul Cojan.

Printre elementele de decor ale bondițelor sunt: cârligul ciobanului, coarnele berbecului, pomul vieții, coloana cerului. Aceste elemente erau folosite și de tatăl meșterului.

Confecționarea bondițelor include unele etape, care diferă la diferiți meșteri-cojocari. Meșterul popular Constantin Cojan menționează că sunt patru etape principale în procesul confecționării bondițelor. Prima etapă – prelucrarea pieilor și selectarea lor după culoare, dimensiune, calitate. Sunt importante calitățile de flexibilitate și rezistență. A doua etapă include croiul detaliilor principale și a celor secundare (buzunarele, aplicile și canturile decorative, bieurile de culoare închisă pentru prelucrarea marginilor). A treia etapă include operațiuni de

pregătire a elementelor mici prin dantelare/perforare/potricălire. A patra etapă include asamblarea detaliilor și aplicarea decorului. Cusăturile se realizează manual și, ultimul timp, la mașină de cusut.

Dumitru Zaporojan este unul dintre meșterii populari din raionul Cahul care practică un meșteșug vechi românesc – prelucrarea pieilor de oi și producerea articolelor tradiționale de vestimentație: bondițe și cojoace. Meșterul produce bunde și cojoace, cu elemente tradiționale aplicate. Elemente din piele sunt tăiate printr-o tehnologie modernă cu laser performant.

Meșterul Dumitru Pascari este unul dintre cei mai cunoscuți opincari din nordul țării. El confecționează încălțări țărănești noi în stil vechi, așa cum obișnuiau să poarte strămoșii noștri, de pe timpul dacilor. Pentru a-și ușura munca, meșterul a inventat mai multe instrumente. Meșterul confecționează nu doar opinci, ci și căciuli, bondițe și sumane, care sunt căutate de ansamblurile etnofolclorice de la noi, precum și conașionalii de peste hotare. Toate sunt lucrate după o tehnică specială, la care se adaugă pasiunea pentru valorile strămoșești ale neamului românesc. Mărturisește că munca sa o face pentru că dorește să nu ne pierdem tradițiile.

În lucrarea V. Buzilă *Costumul popular din Republica Moldova*, în colecția de fotografii este reprezentată vestimentația din diferite localități. Sunt prezentate bondițele din satul Voloca în timpul nunții. Modelul cojocului din Nisporeni și locul de muncă a unui meșter-cojocar.

În lucrarea *Port popular din colecțiile de etnografie ale muzeelor din Suceava, Cernăuți și Bălți* este prezentată broderia discretă pe pieptarul lung cu denumirea „țurcanca” realizat în anul 1922, Cernăuți (Romstorfer 2015: 46).

În lucrarea *Декоративно-прикладне мистецтво радянської Буковини* este ilustrată arta cojocăritului din Bucovina.

Bondița – sursă de inspirație pentru designeri

Bondițele tradiționale din Bucovina și Bihor au atras atenția designerilor casei de modă Dior, care au preluat arta cojocăritului tradițional (Imag. 3). Uneori în industria modei sunt atestate încălcări ale dreptului de proprietate culturală intelectuală, care întâlnim adesea în industria modei: sunt cazuri de plagiat, fără a indica sursa, care au provocat scandaluri la nivel mondial, în situații, când piesele din colecție erau preluate din portul popular fără a indica sursa.

Designerii vestimentari de nivel înalt produc

minimum patru colecții sezoniere pe an, în acest ritm alert este dificil să fii original. Sursa de inspirație pentru mulți creatori de modă este costumul tradițional. În acest mod s-au inspirat renumiți designeri: Philippe Guilet, Yves Saint Laurent, Joseph Altuzarra, Dior, Valentino, Jean Paul Gaultier, Isabel Marant ș. a. (Bîzgu 2021: 60-65).

Designerul Philippe Guilet, care a colaborat cu Karl Lagerfeld, Thierry Mugler și Jean-Paul Gaultier, împreună cu o echipă formată exclusiv din profesioniști români, au lansat proiectul cultural 100% RO. În 2011 designerul francez Philippe Guilet a prezentat Colecția 100% RO Couture, care promovează patrimoniul românesc, reinterpretat într-un limbaj cultural nou, pentru a-i pune în lumină valoarea. Colecția cuprinde ținute inspirate din tradițiile românești, din experiențele de viață ale designerului în România, precum și din specificul românesc. Colecția include și bondițe brodate, realizate în tehnici Haute Couture (Imag. 4 a, b).

Din designerii autohtoni care au găsit surse de inspirație în portul tradițional al țării noastre sunt Valentina Vidrașcu, Alina Bradu ș. a. Unele piesele din colecțiile creatoarelor de modă sunt inspirate din bondița tradițională.

Concluzii

Constatăm că interesul către portul tradițional crește în rândul creatorilor de artă, fapt care va ajuta la salvarea și introducerea mai frecventă în viața contemporană a elementelor de port, cum ar fi cămașa, bundița, căciula și alte piese. Dobrescu menționează: „Redescoperirea costumului, punerea lui în valoare și folosirea ca element de identitate presupune o responsabilitate mare de care trebuie să fim cu toții conștienți” (Dobrescu 2015:10).

Datorită semnelor, simbolurilor, culorilor, tehnicilor de realizare care vin din adâncurile rădăcinilor noastre putem afla despre dibăcia și nivelul spiritual al strămoșilor noștri. Transmiterea către tinerii designeri a valorilor lăsate de strămoșii noștri este o misiune importantă. În ultimul timp se observă o revigorare a interesului pentru bondițe și alte piese ale portului tradițional, și în general, pentru tradiții și obiceiuri. Renumiți designeri vestimentari se inspiră din portul popular, deoarece au descoperit că este un adevărat tezaur. În zilele noastre este o necesitate sufletească să ai în garderobă piesele din portul popular, realizate manual: cămașă, bondiță, catrință, opinci, căciulă de miel. Este necesar să conștientizăm că apreciind portul popular putem duce mai departe tradiția pentru generațiile viitoare. Studiarea particularităților artei bon-

diței tradiționale este necesară pentru a transmite această comoară generațiilor viitoare fără a pierde din valoarea ei.

Referințe bibliografice / References

Bâtcă M. 2016. Costumul popular românesc. București: Editura Centrului Național pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale.

Bîzgu T. 2021. Realitățile timpului: plagiatul portului popular în designul vestimentar. În: *Intellectus* – revistă de proprietate intelectuală, știință și educație, nr. 3/4, p. 60-65.

Buzilă V. 2011. Costumul popular din Republica Moldova. Ghid practic. Chișinău: „Reclama” SA.

Dobrescu A. 2015. De la fir la costum: realitățile și perspectivele costumului popular în zona de graniță româno-ucraineană. Satu Mare: Editura Muzeului Sătmărean.

Enăchescu C. 1971. Portul popular Românesc. București: Meridiane.

Modiga B. A. 2019. Bundețele din Bucovina, un meșteșug care nu trebuie dat uitării. În: *Revista Lumea satului*. București: Alt Press Tour. <https://www.lumeasatului.ro/articolerevista/traditii/mestesuguri/tag/cojocarit.html> (vizitat 10.01.2022).

Paveliuc-Olariu A. 1980. Arta populară din zona Botoșanilor. Portul popular. Botoșani: Muzeul Județean.

Romstorfer K. 2015. Port popular din colecțiile de etnografie ale muzeelor din Suceava, Cernăuți și Bălți. Suceava: Muzeul Bucovinei.

Tcacenco N., Bogdan A. 2006. Gala costumului popular. Chișinău: Balacron.

Zelenciuc V., Kalașnicova N. 1993. Vestimentația populației orașenești din Moldova (sec. XV–XIX). Chișinău: Știința.

Бушина Т. 1986. Декоративно-прикладне мистецтво радянської Буковини. Київ: Мистецтво. / Bushina T. Dekorativno-prikladne mistetstvo radjanskoj Bukoviny. Kiyev: Mistetstvo.

Шарануца С. 1972. Молдавский национальный мужской костюм. Кишинев: Тимпул. / Sharanutsa S. 1972. Moldavskiy natsional'nyu muzhskoy kostyum. Kishinev: Timpul.

Зеленчук В. 1985. Молдавский национальный костюм. Кишинев: Тимпул. / Zelenchuk V. 1985. Moldavskiy natsional'nyu kostyum. Kishinev: Timpul.

Зеленчук В., Лившиц М., Хынку И. 1968. Народное декоративное искусство Молдавии. Кишинев: Картя молдовеняскэ. / Zelenchuk V., Livshits M., Khynku I. 1968. Narodnoye dekorativnoye iskusstvo Moldavii. Kishinev: Kartya moldovenyaske.

Tatiana Bîzgu (Chișinău, Republica Moldova). Doctorand, lector universitar, Departamentul Design, Facultatea Informatică, Inginerie și Design, Universitatea Liberă Internațională din Moldova.

Татьяна Бызгу (Кишинев, Республика Молдова). Аспирант, преподаватель, кафедра дизайна, факультет информатики, инженерии и дизайна, Международный независимый университет Молдовы.

Tatiana Bizgu (Chishinau, Republic of Moldova). PhD student, lecturer, Design Department, Faculty of Informatics, Engineering and Design, Free International University of Moldova.

E-mail: tbizdu73@mail.ru

ODCID: <https://orcid.org/0000-0002-6503-6480>

VIATA ȘTIINȚIFICĂ
Conferința Științifică Internațională:
„PORTUL POPULAR – EXPRESIE A ISTORIEI ȘI CULTURII NEAMULUI”
Ediția a II-a

La 23–24 iunie 2022 a avut loc Conferința Științifică Internațională cu tema: „Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului” (ediția a II-a), organizată de Institutul Patrimoniului Cultural.

Evenimentul a fost realizat în parteneriat cu Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală (Chișinău), Universitatea Tehnică a Moldovei, Facultatea Textile și Poligrafie (Chișinău), Institutul de Cercetări privind Calitatea Societății și Științele Educației, Universitatea „Constantin Brâncuși” (Târgu Jiu, România), Institutul de Studiul Artelor, Folclor și Etnologie „M. F. Rylsky” al Academiei Naționale de Științe a Ucrainei (Kiev, Ucraina).

Lucrările conferinței au avut loc în incinta Institutului Patrimoniului Cultural.

Organizarea conferinței științifice și editarea culegerii de articole, elaborate pe baza comunicărilor prezentate, este posibilă grație susținerii financiare, acordate de către Ministerul Educației și Cercetării al Republicii Moldova și Agenția Națională pentru Cercetare și Dezvoltare în cadrul proiectului din Programul de Stat (2020–2023): 20.80009.1606.02 „Evoluția tradițiilor și procesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale”.

Conferința s-a desfășurat în format mixt: cu participare on site și on-line.

La ediția a II-a a Conferinței Științifice Internaționale: „Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului” au participat 52 de cercetători din Republica Moldova, România, Kazahstan și Ucraina.

Discuțiile științifice s-au derulat în cadrul a 4 secțiuni cu următoarele arii tematice:

- portul tradițional: carte de vizită și sursă de modelare etnoculturală;
- costumul tradițional ca purtător de însemne etnoculturale: trecut și actualitate;
- costumul tradițional ca reflexie a istoriei etnice și factor de impact identitar;
- cultura tradițională: arhaism și actualitate.

Data pentru care a fost planificată organizarea Conferinței a fost racordată la perioada consacrată Zilei Universale a Iei și Zilei Naționale a Portului Popular, evenimente amplasate, la rândul lor, în

preajma sărbătorii Sânzienelor / Drăgaicei – Ziua Marii zeițe Mame, axată pe solstițiul de vară. În cadrul conferinței a fost luată în dezbatere o mare diversitate de subiecte referitoare la portul tradițional, care au relevat aspecte istorice, structurale, decorative, aplicative, mentalitate, rituale etc. Discuțiile au fost deosebit de interesante, datorită participării la conferință a cercetătorilor din mai multe zone etnografice românești și, de asemenea, a cercetătorilor care s-au referit la vestimentația tradițională, specifică altor arii etnice (slavă, turcică, evreiască, romă, greacă etc). Circumstanțele respective au oferit posibilitatea unor prodigioase discuții în aspect comparativ, în cadrul cărora au fost remarcate similitudini și diferențe, ce țin de imaginea, simbolurile, arhetipurile, concepțiile, cadrul ritualic și cotidian de utilizare a ansamblurilor de îmbrăcăminte tradiționale sau doar a unor piese vestimentare sau de podoabă.

Lucrările conferinței au scos în evidență anumite probleme de interes comun în domeniul revalorificării corecte a vestimentației tradiționale autentice, precum și a instruirii cadrelor, în sarcina cărora se află realizarea acestui proces. Este important ca cei care se implică în promovarea portului tradițional să-și conștientizeze responsabilitatea, să se instruiască în domeniu și, dacă îmbracă ei înșiși sau discipolii lor un strai tradițional, acesta trebuie să corespundă arhetipurilor, tipologiilor, normelor tradiționale, altfel ei devin modele eronate pentru cei care se consideră mai puțin versați. Una dintre cele mai frecvente greșeli, constatate în prezent în sfera promovării portului tradițional, ține de combinarea în unul și același set a unor piese vestimentare din zone etnografice diferite. De exemplu, putem remarca „asortarea” unei cămăși, specifice portului feminin din Zona de Nord sau de Centru a Republicii Moldova, cu un șorț / pestelcă cu ornamente țesute pe un câmp, de obicei, albastru-închis, ce reprezintă o componentă a ansamblului vestimentar din Zona Dunărea de Jos, atestat și în Valea Prutului de Jos. Mai mult decât atât: fără a îmbrăca mai întâi peste cămașă fusta albă, fapt care în zonele menționate ar însemna purtarea șorțului direct peste cămașa neacoperită cu poale. Altă problemă rezidă în copierea croiului sau ornamentelor de pe cămăși mai vechi, fără a discerne elementele autentice de cele

degradate. O situație și mai gravă persistă în ultimii vreo 15–20 de ani în cea ce privește acoperământul de cap tradițional femeiesc, unde maramele și alte piese autentice au fost în mod covârșitor înlocuite (de către artiste de pe scena autohtonă și discipolele lor) cu basmale roșii, verzi, albastre cu flori roze, produse la fabricile din Rusia etc. Nota bene: obiectele produse la fabrică, în serie, nu pot fi considerate tradiționale, iar imaginea basmalelor, la

care ne-am referit, nu are nimic comun cu tradiția noastră.

Au fost propuse soluții, fiind reiterată importanța promovării portului tradițional autentic, în vederea recuperării identității etnice, a sentimentului de mândrie de neam și de respect pentru valorile tradiționale ale altora.

Raisa OSADCI



SIMPOZIONUL INTERNAȚIONAL DE ETNOLOGIE: TRADIȚII ȘI PROCESE ETNICE LA EDIȚIA A III-A

La data de 31 martie 2022, în cadrul Institutului Patrimoniului Cultural, s-a desfășurat Simpozionul Internațional de Etnologie: Tradiții și procese etnice, ediția a III-a. Reuniunea a avut ca obiectiv principal valorificarea, promovarea patrimoniului cultural național/ internațional și a tradițiilor etnilor conlocuitoare. Simpozionul a reunit oameni de știință, cercetători cu reputație din mai multe instituții de cercetare și învățământ superior atât din țară, cât și de peste hotare.

Manifestarea științifică a constituit un bun prilej de comunicare între cercetători, schimb de idei și experiență acumulate, a rezultatelor cercetărilor realizate în acest an în cadrul proiectului susmenționat, dar și rezultatele unor cercetători de peste hotarele țării.

Sesiunea plenară a Simpozionului a fost deschisă de către directorul Institutului Patrimoniului Cultural (în continuare IPC), dr. hab. Victor GHI-LAȘ. Domnia sa a salutat partenerii și participanții la reuniune și le-a mulțumit pentru că au dat curs invitației de a participa cu comunicări în cadrul Simpozionului.

Mesaje de salut din partea partenerilor Simpozionului au fost transmise de către: dr. hab. Gherghina BODA de la Muzeul Civilizației Dacice și

Romane, Deva, România și dr. Delia SUIOGAN de la Universitatea Tehnică din Cluj Napoca, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Facultatea de Litere.

Atenția participanților la plenară a fost captată de diversitatea și actualitatea rapoartelor științifice prezentate de cercetători cu renume din țară și de peste hotare (dr. Adrian DOLGHI, Institutul Patrimoniului Cultural, dr. Natalia LAZAR, Facultatea de Litere, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Universitatea Tehnică din Cluj Napoca (România), dr. hab. Dumitru-Cătălin ROGOJANU, Muzeul Civilizației Dacice și Romane, Deva, România, dr. Delia SUIOGAN, Facultatea de Litere, Centrul Universitar Nord din Baia Mare, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca, România și dr. Valentin ARAPU, Institutul Patrimoniului Cultural), reprezentanți ai instituțiilor cu care IPC are acorduri de colaborare.

După ședința plenară, cercetătorii s-au întrunit în cinci grupuri de lucru, pentru a-și prezenta comunicările în cadrul secțiunilor: Patrimoniul etnocultural reflectat și promovat în expresie scrisă, artistică și în colecții muzeale, Cultura tradițională: resurse și soluții de valoricare, Cultura tradițională – sursă de cunoaștere istorică și identitară, Procese



etnice, etnosociale și etnodemografice: istorie, prezent, perspectivă și Cultura tradițională: analize și sinteze etnologice și interdisciplinare.

În cele cinci secțiuni, care au întrunit domeniile de cercetare ale Centrului de Etnologie al IPC, au fost prezentate 67 de rapoarte, în baza cărora au fost inițiate discuții substanțiale și formulate propuneri pentru activitatea de cercetare și inovare, precum și managementul cercetării.

Simpozionul s-a regăsit în lista evenimentelor științifice programate de către Institutul Patrimoniului Cultural și a constituit unul din obiectivele Proiectului de cercetare „Evoluția tradițiilor și pro-

cesele etnice în Republica Moldova: suport teoretic și aplicativ în promovarea valorilor etnoculturale și coeziunii sociale” (2020–2023), desfășurat în cadrul Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural.

Cu siguranță, reuniunea a însemnat o etapă nouă în cercetare și diseminarea rezultatelor științifice, care a determinat deschiderea necesară spre cunoașterea și aprofundarea problemelor fundamentale ale culturii populare, proceselor etnice și patrimoniului cultural național.

Dr. Natalia GRĂDINARU



JUBILEE

CERCETĂTORUL ISTORIEI ȘI CULTURII ROMILOR DIN REPUBLICA MOLDOVA – ION DUMINICA LA 50 DE ANI



Ion Duminica s-a născut la 29 decembrie 1971 în orașul Taganrog, regiunea Rostov-pe-Don, Federația Rusă.

După absolvirea școlii, în 1994 Ion Duminica este admis la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității de Stat din Moldova. Absolvă această instituție de învățământ cu succes în anul 1999, susținând teza de licență *Sistemul politic din Republica Moldova*. Tânărul decide să continue studiile și în anii 1999–2001 face masteratul la Centrul de Formare Europeană a Universității Libere Internaționale din Moldova. Aici susține teza de magistrul în limba franceză *l'Élargissement de l'Union Européenne: Préceptes pour la République de Moldavie (Extinderea Uniunii Europene: Precepte pentru Republica Moldova)*. În perioada 2000–2003 este admis la doctoratură în cadrul Institutului de Filosofie, Sociologie și Drept al Academiei de Științe a Moldovei. În 2006 susține cu succes teza de doctor în științe politice cu tema *Instaurarea regimului politic democratic în Republica Moldova: realizări, probleme, perspective*. Conducătorul științific a tezei a fost academicianul Alexandru Roșca. Astfel, Ion Duminica devine primul și deocamdată unicul rrom din țara noastră cu titlul de doctor în științe.

Obținând studii superioare, Ion Duminica înțelegea, că în acel moment el era unul dintre puținii rromi, care au ajuns la acest nivel de pregătire. Din propria experiență înțelegea, că confrății lui o să-i urmeze exemplul numai prin dezvoltarea în rândul tinerilor rromi a interesului pentru studiile superioare. Din acest motiv el se

include cu ardoare în activitatea socială. În cadrul Uniunii Tinerilor Rromi din Republica Moldova „Tărnă Rom” devine coordonator al programului „Dezvoltare comunitară” (2002–2005).

Ion Duminica acordă atenție și politici de incluziuni sociale, cultură tradițională a rromilor din țară. Deseori este invitat în cadrul emisiunilor TV și oferă comentarii în presa scrisă referitor la problemele actuale cu care se confruntă comunitatea rromă. La diferite workshop-uri, organizate în mare parte de organizațiile non-guvernamentale ale tinerilor rromi abordează problemele modalităților integrării etno-sociale a confrăților săi în societatea contemporană. Abordează problemele legate de migrația țiganilor din țara noastră. În același timp pledează pentru păstrarea și conservarea tradițiilor rrome și devine adeptul intensificării studierii limbii romani de către tineretul rrom. Permanent scrie avize pentru Guvernul și Parlamentul Republicii Moldova la proiecte ce sunt direcționate spre dezvoltarea rromilor din Republica Moldova.

Însă nu s-a oprit aici. Întâlnindu-se cu rromi de diferite vârste dar și comunicând cu oamenii în afara acestei comunități el înțelege, că nici unii nici alții nu cunosc bine istoria și cultura acestui popor. Mai rău, cu trecerea timpului mulți vârstnici se stingeau din viața și duceau cu ei în eternitate istoria trecutului lor. Aceste observații au convins tânărul savant să se dedice în continuare cercetării istoriei și culturii rromilor din Republica Moldova. A început activitatea de cercetător științific la Institutul de Cercetări Interetnice al Academiei de Științe a Moldovei. Văzând spiritul de cercetător și mai ales de organizator a lui Ion Duminica conducerea institutului îl numește șef al Secției „Istoria și cultura țiganilor”. Aceasta funcția o deține cu succes în anii 2004–2006. După reorganizarea institutului în Institutul Patrimoniului Cultural, în 2006 savantului din nou îi este încredințată șefia Grupului nou creat „Etnologia rromilor”. Din 2011 până în 2020 Ion Duminica ocupă funcția de șef al Secției „Minorități etnice” a Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural al AȘM. În anul 2020 este numit șef al Secției „Minorități etnice/naționale”. Deținând aceasta funcție, el depune eforturi pentru atragerea tinerilor specialiști, care ar trebui să continue tradițiile deja stabilite în aceasta instituție științifică. Recunosc, că datorită insistenței lui, în februarie 2013 și eu am devenit colaborator științific al IPC.

Pe parcursul activității sale științifice Ion Duminica s-a format ca specialist în domeniu romologiei. Îl caracterizează și tendința permanentă de a se perfecționa. Dovadă a acestui fapt sunt numeroase stagieri internaționale prin care a trecut. Aici doar vom menționa stagiul științific în cadrul Departamentului „Etnologie balcanică” la Institutul și Muzeul Etnografic, Academia de Științe din Bulgaria [organizată de Societatea de Studiere a Minorităților „Studii Romani”] (Sofia, 2007); s-a perfecționat în cadrul Parlamentului European, Grupul parlamentar al Partidului Popular European [organizată de Fundația „Robert Schuman”] (Bruxelles-Strasbourg, 2010) și în cadrul Școlii de Studii Politice din Moscova [organizată de Institutul European de Studii Politice din Moldova] (or. Golițino, regiunea Moscova, 2011).

Interesele științifice a dlui Ion Duminica sunt direcționate spre studierea istoriei și culturii romilor din Republica Moldova. În prima sa monografie *Maria Drăgan – cântăreață de muzică populară* (1947–1986) (Chișinău, 2007), Ion Duminica a arătat că soarta acestei personalități marcante era la fel dominată de elementul specific comunităților de romi – marginalizare.

Cercetătorul are peste 50 de articole științifice și de popularizare a științei, în care sunt abordate așa teme ca originea romilor, statutul social-juridic al romilor din Țara Moldovei în perioada medievală (sec. XV–XVIII) dar și în Basarabia țaristă în perioada anilor (1812–1918). În articolele sale autorul vorbește și despre starea lor în perioada interbelică, atrage atenția specială la o problema puțin cercetată „Deportarea și exterminarea țiganilor din România în Transnistria în anii 1942–1944”. La acesta tema a dat un interviu realizatorilor unui film documentar. De asemenea el a început să studieze și a propus colaboratorilor grupului pe care îl conduce subiectul legat de personalități marcante de etnie romă cu aport în cultura țării. Datorită lui publicul cititor a aflat date inedite despre Domnica Negru (țigancă originară din satul bulgăresc Tvardița, Taraclia), care a dansat în ansambul „Joc”. Sunt importante și o serie de studii etnografice, efectuate pe baza cercetărilor de teren, despre diferite grupuri de romi (din satul Ciocâlteni, Orhei, lingurari din satul Parcani, comuna Răciula, Călărași, ursari din satul Ursari, Călărași, ciurari din satul Chetrosu, Drochia, ciocănari din Râșcani, cătunari din Hâncești, romii popeșteni din Soroca, lăieși-ciori din Bălți și din Comrat, lăieșii brăzdeni din satul Cania, Cantemir și lăutarii din Durlești. Sunt prezentate particularitățile fiecărui din aceste grupuri.

Dl Ion Duminica ca un adevărat istoric se preocupă de păstrarea și valorificarea patrimoniului cultural al romilor din țară. În acest scop el a contribuit la elaborarea proiectului internațional *Safeguarding of the intangible Romani heritage in the Republic of Moldova threatened by the volatilisation of the individual unexplored collections* [Salvgardarea patrimoniului imaterial al romilor din Republica Moldova, amenințat de volatilizarea colecțiilor individuale inexplorate] (2015–2016). Scopul lui era de a aduna fotografii și documente vechi păstrate în familiile romi pentru a le digitaliza și pentru următoarele generații de romi și cercetători-romologi.

Fiind un bun etnolog, cercetătorul a reușit să adune povești și legende rare de la vârstnicii de origine romă. Acest material a intrat în culegerea alcătuită de el *Цыганские народные сказки [Povești populare țigănești]*, carte valoroasă, care a văzut lumina tiparului în 2012.

Pentru a atrage atenția asupra istoriei și etnologiei romilor și intensificării cercetărilor în aceste domenii dl Ion Duminica a organizat o serie de conferințe științifice naționale și internaționale. Așa în perioada 2–4 aprilie 2013 la Chișinău, cu suportul dlui și-a desfășurat lucrările Seminarul Științific Romologic Internațional „*Romii în țările ex-sovietice: istorie, etnografie, politică*”. Iar la 8 aprilie 2014 de către dr. Ion Duminica a fost organizată conferința științifică romologică, dedicată celebrării a 600 de ani (1414–2014) de la prima atestare documentară a comunității romilor din Republica Moldova. Aceasta manifestare a reunit istorici, etnologi, lingviști. Este apreciabil faptul, că materialele conferinței au devenit accesibile publicului larg, datorită editării în același an a culegerii de studii „*Romii/Țiganii din Republica Moldova: comunitate etno-socială, multiculturală, istorico-tradițională (1414–2014)*” [recenzia la lucrarea dată a se vedea în: *Flux*. Chișinău, 2015, 3 aprilie].

Sperăm, că dl dr. Ion Duminica va continua activitatea sa rodnică pe tărâmul social și cel științific și în continuare va fi un bun fiu al poporului său.

Dr. hab. Ivan DUMINICA

„OMUL–EPOCĂ, OMUL–LEGENDĂ”
(la 100 de ani de la nașterea Lucheriei Repida)



La 22 mai 2022, Lucheria Repida a sărbătorit 100 de ani. Nu toate jurnalele științifice publică materiale dedicate aniversării a 100 de ani de la nașterea unui jubiliar în viață. Nu există însă suficiente pagini în nicio revistă pentru a descrie pe deplin și a face o analiză profundă a activităților ei în domeniile statului, cercetării, social, organizatoric, contribuția ei la dezvoltarea țării.

Despre această persoană, care nu doar a studiat istoria, dar a și creat-o, s-ar putea scrie o monografie (să sperăm că acest lucru se va face), în care reperatele din viața ei plină de evenimente semnificative, ar fi tratate în detaliu – participarea la războiul din 1941–1945, activitatea ca ministru al controlului de stat, activitatea științifică la Institutul de Istorie al Academiei de Științe etc.

Astfel, în memoriile colegilor cărora li s-a întâmplat să lucreze cu Lucheria Repida, accentul se pune, pe profilul și apartenența acestei reviste, în primul rând pe una dintre activitățile sale, și anume, de cercetător al problemelor legate de istoria minorităților naționale, la Institutul Minorităților Naționale al AȘM (mai târziu – Institutul de Studii Interetnice; Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural), unde a activat din 1990.

Rezultatele acestor studii au fost reflectate într-un număr de articole și monografii, atât individuale, cât și în calitate de coautor. Printre acestea, un loc aparte îl ocupă monografia „Население Молдовы в интеграционных процессах (40–50 гг. XX в.)”, apărută în anul 2000. Această

lucrare este unul dintre primele studii majore realizate de la obținerea suveranității Republicii Moldova, asupra istoriei etniilor și grupurilor etnice, ai căror reprezentanți au contribuit la dezvoltarea și prosperitatea la vremea indicată în titlul cărții. În această perioadă, a ocupat poziții înalte în sistemul administrației publice și viața țării: trecut în realitatea la care s-a referit în studiul său. O mulțime de materiale noi, tabele unice întocmite de ea, care sunt prezentate în carte și introduse în circulația științifică pentru prima dată, permit cititorilor să primească informații argumentate, obiective, documentate (din care o parte nu a fost prezentată în surse oficiale) pe teme pe care le studiază. În această carte, Lucheria Repida urmărește diverse aspecte ale dezvoltării socioeconomice și situația demografică în această perioadă. Cercetătorul, în special, prezintă caracteristicile unui număr de așezări, reflectând specificul etno-demografic și etno-cultural, evidențiază activitățile unor personalități istorice individuale – reprezentanți ai diferitelor grupuri etnice care au jucat un rol important în dezvoltarea Republicii Moldova; se referă la analiza muncii colectivelor multinaționale etc.

Rămânând pe pozițiile obiectivității, Lucheria Repida nu ocolește fenomenele negative, acordând un loc larg în opera sa unei analize critice a încălcărilor, greșelilor, dificultăților, inclusiv a consecințelor acestora. Cu toate acestea, drept rezultat, de sub condeiul ei au ieșit recomandări valoroase cu privire la cum să depășească astfel de situații în viitor. Și acest lucru a fost facilitat în mare măsură de atitudinea ei optimistă față de viață, de capacitatea ei de a lua decizii, de bunăvoință, de încrederea în sine și în cei ce o înconjoară, precum și de sprijinul imens al familiei.

Colegii de la institut vorbesc despre această calitate ale lui Lucheria Repida, împărtășindu-și amintirile, inclusiv despre comunicarea personală cu ea:

Oleg Galușenco, cercetător științific superior la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural: O cunosc pe Lucheria Repida încă din perioada mea la Institutul de Istorie al Academiei de Științe a Moldovei, unde ea a condus mulți ani sectorul în care am lucrat. De-a lungul anilor, acest sector a fost format din 20 până la 25 de angajați, fără a număra stagiarii – profesori ai facultăților de istorie ale universită-

șilor din Chișinău și doctoranzi. Experiența imensă în munca managerială i-a permis să construiască relații corecte între angajați. Era atentă la oameni, vorbea regulat cu fiecare dintre noi și era la curent cu totul. Ea a dedicat mult timp tinerilor angajați, a ajutat la începutul activităților noastre.

Olga Garusova, cercetător la Centrul de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural: Oameni precum Lucheria Repida se spune că sunt om-epocă. Această definiție este potrivită nu numai pentru că soarta i-a oferit un drum lung în viață. Ea a participat direct și foarte activ la cele mai importante evenimente ale vieții istorice, sociopolitice, științifice a Moldovei din a doua jumătate a secolului XX – începutul secolului XXI. Rolul ei creativ semnificativ ca om de stat și om de știință este recunoscut și apreciat pe scară largă. Pe fundalul unei biografii atât de impresionante, munca în cadrul Departamentului pentru studiul istoriei, limbii și culturii populației ruse din Republica Moldova de atunci ar putea să nu pară tocmai în concordanță cu meritul... Dar timpul s-a schimbat și odată cu el Lucheria Repida a deschis o nouă pagină în activitatea ei de cercetare, care a avut ca rezultat publicarea unui număr de studii monografice. Însăși prezența ei în institut, care și-a schimbat numele de mai multe ori, a fost semnificativă și autoritară.

Pentru mine, o etapă dificilă, dar dinamică și creativă, interesantă din viața sectorului nostru este asociată cu Lucheria Evstafievna, în care s-au adunat în acel moment oameni din generații diferite. „Eparhia” Repidei a fost perioada sovietică a Republicii Moldova, pe care o cunoștea în detaliu și putea judeca cu competență domenii care păreau a fi departe de subiectul ei. La discuțiile despre lucrările planificate, ea a citat în mod repetat mărturiile personale, confirmând astfel valoarea surselor „subiective”.

Lucheria Evstafievna s-a distins întotdeauna printr-o atitudine uniformă, binevoitoare și un interes puternic pentru colegi, răbdare și tact, absența aroganței de mentor. Aceste calități, cu tot respectul față de ea, au „înlăturat distanța” în comunicarea profesională. Se evidențiază vechea școală academică. Poziția științifică fermă pe care Repida a ocupat-o în anii grei pentru istoricii sovietici moldoveni a fost deosebit de respectată. Ea a rămas fidelă epocii sale”.

Tatiana Mlecico, doctor habilitat în filologie, în anii 1991–2001, șef Secției de Istorie, Limbă și Cultură a rușilor, Institutul Minorităților Naționale al Academiei de Științe: Oamenii care nu doar s-au dedicat cercetării științifice, dar au și experiență practică în alte domenii de specialitate sunt

de o valoare deosebită pentru știința academică. Istoricul Lucheria Evstafievna Repida este exact unul dintre acești oameni de știință – cu o experiență personală neprețuită și cunoștințe extinse a epocii pe care urma să o exploreze în calitate de angajată a Secției de Istorie, Limbă și Cultură a rușilor din cadrul Institutului Minorităților Naționale (denumit ulterior Institutul de Studii Interetnice) al Academiei de Științe a Moldovei.

La momentul când ne-am cunoscut, în fața mea, șeful secției în vârstă de 33 de ani, era o persoană legendară: o femeie – colonel cu merite și premii militare, prima femeie – doctor habilitat în republică, prima femeie ministru care a condus structura controlului de stat în RSSM. Era greu să ne imaginăm relația noastră de subordonat în viitor. Cu toate acestea, la vremea aceea existau destul de multe persoane eminente și de autoritate în institutul și departamentul nostru și toți colaborau colegial și corect cu tinerii cercetători. Lucheria Repida s-a încadrat organic în echipă și a condus disciplinat și responsabil, în cadrul unui studiu general cuprinzător. Pentru mine (și nu numai) a fost un exemplu clar a modului în care ar trebui să trăim, un exemplu de persoană care nu scoate în evidență meritele trecute în funcții înalte, ci se implică activ și cu interes într-un alt domeniu de activitate – științific, luptă pentru noi realizări.

La începutul anilor '90, Institutul Minorităților Naționale tocmai își construia activitățile, deosebit de relevante în profilul său pentru perioada în care procesele de suveranizare a republicii și mișcarea de renaștere națională și de mobilizare etnică care le însoțeau, erau într-o fază activă. Problemele identitare, civile și individuale, precum și contribuția istorică a grupurilor etnice la dezvoltarea de ansamblu a spațiului spiritual și material al țării au necesitat o înțelegere factuală și științifică de încredere. L. E. Repida nu a acceptat inițial pe deplin ideea de a studia fiecare grup etnic separat, realizând că totul pe teritoriul nostru a fost întotdeauna interconectat.

Mulți politicieni și personalități publice din anii 1990 au stârnit masele, aruncând în spațiul public informații nesigure scoase din context, informații statistice despre diferite etnii din Moldova.

În acest sens, prima temă de cercetare a Lucheriei Repida a fost o temă multinațională oarecum compromisă: rușii în fluxuri migratorii din perioada postbelică până la prăbușirea Uniunii Sovietice. În special, ea a investigat reprezentanții căror naționalități, de unde și cu ce scop au ajuns în țară. Este pentru prima dată când se realizează un astfel

de studiu. Practic nu au existat studii despre procesele migrației în acea perioadă. Lucheria Repida a introdus noi materiale de arhivă și date statistice documentate în circulația științifică. Ea a tratat această lucrare cu un entuziasm și minuțiozitate extraordinare, la analizele și comentariile pe care le-a prezentat în calitate de istoric. Avantajul deosebit al acestei lucrări este că a fost realizată de un savant academic experimentat după toate canoanele căutării adevărului și că Lucheria Repida a scris despre timpul în care ea însăși a trăit și a lucrat activ, resimțind din interior contextul și mecanismele interne.

Rezultatele studiului privind aspectul etnic al proceselor de migrație, ce naționalități și de unde au sosit și au plecat din Moldova în diferite perioade ale istoriei, care este ponderea rușilor în aceste fluxuri, au fost publicate în prima colecție comună de documente științifice, articole și a avut o anumită rezonanță, moderând fluxul de informații părtinitoare din punct de vedere politic, sau așa-numitele falsuri.

Este momentul să îi mulțumesc Lucheriei Repida pentru lecțiile importante pentru mine în lucrul cu surse documentare pe tema mea de cercetare. Mai păstrez încă mai multe volume de documente publicate despre cultură și educație, donate de ea.

În timp ce lucra la institut Lucheria Repida, pe lângă o serie de articole științifice, a scris și publicat mai multe cărți, dintre care două aș vrea să le menționez, deoarece spun multe despre autoare. Prima carte este monografia „Суверенная Молдова: история и современность (Moldova suverană: istorie și modernitate)” (2008), care dezvăluie etapele și dificultățile formării suveranității Republicii Moldova.

A doua carte este despre vremea și oamenii cu care L. E. Repida a trecut de repere importante în viața ei. „Время выбрало нас (Timpul ne-a ales)” este un titlu foarte precis și succint în ceea ce privește corespondența cu modul în care Lucheria Evstafievna și-a înțeles destinul: timpul ne-a ales și noi trebuie să corespundem acestei alegeri și rolului pe care a trebuit să-l jucăm în această etapă a istoriei.

S-a întâmplat să mă uit în ambele manuscrisuri nu numai ca șef de Secție, ci ca filolog, de ajutorul editorial al căruia avea nevoie Lucheria Evstafievna. A trebuit să discutăm multă vreme mai multe pasaje pentru ca ideea să coincidă optim cu corectura. A fost pentru mine un fel de curs de istorie educațională dat de autoarea cărților.

Suntem în mare măsură modelați și dezvoltați de acei oameni care ne sunt apropiați, a căror soartă și gânduri le respectăm. Am fost norocos să comunic foarte mult cu Lucheria Evstafievna,

nu numai ca parte a muncii mele. Ea s-a dovedit a fi o povestitoare uimitoare, amintindu-și datele exacte și detaliile diferitelor evenimente, numele și personajele oamenilor, întorsăturile complexe și fundalul deciziilor fatidice, reflectate ulterior adesea doar în câteva rânduri mici de documente guvernamentale. În același timp, o savoare aparte i s-a dat totul prin felul în care a reușit să transmită spiritul timpului despre care vorbea, înțelegând toate relațiile cauză-efect a ceea ce se întâmpla.

Este de menționat, de asemenea, că Lucheria Repida a fost foarte exigentă și a apreciat bunele relații cu generația de istorici, colegi și adepți solicitați în perioada post-sovietică tocmai datorită experienței acumulate anterior în structurile de administrație. Ea credea neclintit că educația istorică oferă o politică de înțelegere a proceselor istorice și asigură împotriva posibilelor greșeli în luarea deciziilor.

În acest context, se poate concluziona că lucrările științifice ale istoricului scrise în perioada aflării la Institutul Minorităților, contribuie la înțelegerea aspectelor etnice ale proceselor și ajută consolidării interetnice a societății în prezent. Nu întâmplător a fost întotdeauna atrasă de studiul proceselor de integrare, ceea ce a rezultat într-o altă monografie – „Население Молдовы в интеграционных процессах (40–50-е гг. XX в.)” (2000).

În spate se află un întreg secol de viață bogată și complexă, trăită cu demnitate de L. E. Repida. În zilele de cinstire a colegei noastre în legătură cu o aniversare atât de solidă, cu toții ne bucurăm să ne amintim despre realizările ei.

Svetlana Procop, șef Secției Minorități Naționale/Etnice a Centrului de Etnologie al Institutului Patrimoniului Cultural: Mi s-a întâmplat să lucrez cu Lucheria Evstafievna în aceeași echipă, la Institutul Minorităților Naționale (în 1999 redenumit Institutul de Studii Interetnice) al Academiei de Științe a Moldovei. Mereu am fost surprinsă și am admirat eficiența ei, de curiozitatea vie și de memoria fenomenală. La toate întâlnirile noastre formale și informale, Lucheria Evstafievna arăta ca la recepțiile diplomatice: era corectă, prietenoasă, radia o energie deosebită și atrăgea atenția celorlalți. În 2002, Institutul a organizat o conferință științifică dedicată aniversării a 80 de ani a lui Lucheria Evstafievna Repida, au fost mulți vorbitori, printre care cei care au vorbit cu deosebită căldură despre ea ca lider științific, despre o persoană care le-a servit drept exemplu în viață și în știință.

Anul acesta, când Lucheria Evstafievna a împlinit 100 de ani, nu pot decât să recunosc că pentru

mine ea este personificarea acelei epoci în care interesul pentru știință în rândul tinerilor era foarte mare, când generația mai tânără de cercetători era înconjurată de grijă și sprijin din partea oamenilor de știință mai în vârstă, printre care s-a numărat și doctorul habilitat în istorie Lucheria Evstafievna Repida.

După ce mi-am exprimat respectul și admirația pentru calitățile ei umane, am întrebat-o pe Lucheria Evstafievna care este secretul tinereții și al optimismului ei inepuizabil. Răspunsul a fost scurt și simplu – disciplină și ordine. Ea a recunoscut că și-a urmat întotdeauna convingerile și principiile, a iubit ordinea și buna organizare în toate, a apreciat oamenii și a încercat să-i ajute.

Atunci mi-am dat seama că tânăra care a participat la război a putut supraviețui, în parte, datorită acestor calități ale ei, care au stat de-a lungul anilor la baza caracterului ei.

Ulterior, a făcut studii la institut, muncă într-o funcție de conducere în minister, care i-au consolidat abilitățile organizatorice, motivând-o pentru noi realizări. Munca de cercetător și realizările în domeniul istoriei i-au reușit, mobilizându-și toată puterea și energia, cunoștințele și experiența și a realizat multe în viață, rămânând Om.

Veaceslav Stepanov, directorul Centrului de Etnologie al IPC în 2006–2010: Am cunoscut-o pe Lucheria Evstafievna Repida în 1992. În acel an, visul mi s-a împlinit. Pe când eram încă student în anul IV al Universității Pedagogice Ion Creangă, am fost angajat la Institutul Minorităților Naționale, care era apoi condus de Constantin Feodorovici Popovici.

La acea vreme, acest institut concentra un potențial științific serios de filologi, etnologi și istorici de artă. Dar unul dintre pilonii principali ai acestei unități academice a fost direcția istorică. De-a lungul anilor, la institut au lucrat istorici cunoscuți precum I. E. Levit, Ya. M. Copanschi, I. A. Anțupov, N. N. Cervenkov, I. F. Grek și alții. Din această pleiadă de talenți cercetători ai patrimoniului istoric s-a remarcat L. E. Repida.

Îmi amintesc prima dată când am văzut-o pe Lucheria Evstafievna pe coridorul institutului. O doamnă în miniatură, de obicei foarte serioasă, a zâmbit, s-a apropiat și mi-a urat succes pe drumul ales.

Apoi ne-am intersectat de multe ori la serviciu. Am avut norocul să învăț cum se discută rezultatele cercetării științifice cu maeștri precum Ivan Antonovici Anțupov și Lucheria Evstafievna Repida. Erau oameni din aceeași epocă, dar în același timp foarte diferiți. Ivan Antonovici (eram prietenii, în ciuda diferenței de vârstă), așa zice o fire

romantică. A trăit în propria sa lume specială. Și Lucheria Evstafievna era o persoană practică. Mai târziu, am aflat despre munca ei serioasă ca ministru al controlului popular în Moldova postbelică.

Moștenirea grea a războiului, în urma căreia au apărut probleme de sănătate, au făcut-o să părăsească serviciul public și să se dedice științei. Interesele ei în cercetare erau foarte largi, în special, Lucheria Evstafievna a studiat aspecte legate de locul și rolul clasei muncitoare în viața socioeconomică a țării. Ea s-a ocupat de această problemă și a îndrumat cercetători – angajați ai Institutului de Istorie (unde conducea o secție), orientându-i spre studierea problemelor istoriei economiei, țăranimii și complexului agroindustrial, educației și culturii. În cadrul legăturilor istorice între popoare și a relațiilor interetnice, Lucheria Evstafievna a participat activ la dezvoltarea acestora, coordonând rezultatele cercetărilor oamenilor de știință din Moldova, Ucraina și Belarus.

După înființarea în 1992 a Institutului Minorităților Naționale Lucheria Repida și-a continuat activitatea în cadrul acestuia. Multe dintre lucrările ei științifice au fost publicate aici. Îmi amintesc cu cât interes și entuziasm am participat la discuția despre manuscrisul monografiei L. Repida „Население Молдовы в интеграционных процессах (40–50-е гг. XX в.)”, care a apărut în 2004. De altfel, un cercetător exemplar al cărții, autoarea mi l-a înmănat pe pragul Facultății de Istorie a Universității de Stat din Moldova, care timp de mulți ani a fost condusă de soțul ei, Afanasii Vasilevici Repida, căruia i-a dedicat această publicație.

Calitățile personale ale Lucheria Repida se asociază, în primul rând, cu decența umană și principialitatea. În special, ea le-a demonstrat, în cea mai mare măsură, scriind cartea „Суверенная Молдова. История и современность” (Chișinău, 2008). De fapt, aceasta este viziunea autorului asupra problemei construcției statului. Cartea s-a dovedit a fi complexă, atinge reperele statalității moldovenesti, dezvoltarea identității etnice a poporului moldovenesc. Deosebit de reușite, în opinia mea, au fost secțiunile dedicate depășirii consecințelor a celor două războaie mondiale ale secolului XX.

Trebuie să menționăm că Lucheria Evstafievna a fost printre primii absolvenți ai Universității din Tiraspol, cea mai veche universitate din Moldova. Nu a rupt niciodată legăturile cu alma mater. Ultima dată când a venit la Tiraspol a fost în 2014. Atunci eram la conducerea acestei universități. Îmi amintesc cât de atent ascultau studenții și profesorii povestea despre viața și restaurarea Moldovei postbelice.

Lucheria Repida este acum o legendă! Ne putem aminti multe despre ea și despre viața ei bogată și vibrantă. Cândva, în timp ce încă lucram cu ea la același institut, am înregistrat un interviu de patru ore cu ea, cu multe detalii interesante din viață. Dar acesta este un subiect pentru o altă publicație.

Profitând de această ocazie, aș dori să felicit pe cel mai în vârstă istoric al nostru de ziua sa, să îi urez lui Lucheria Evstafievna multă sănătate, iar tinerei generații de cercetători – acea natură

principială și obiectivă în știință, care o distinge pe doctorul habilitat, profesorul Lucheria Repida.

Felicitări pentru minunata aniversare, dragă Lucheria Evstafievna! Vă doresc sănătate, viață lungă, bucurie în cercul unei familii iubitoare și iubite.

Alcătuit de dr. Tatiana ZAICHOVSCHI

IN MEMORIAM

ELENA POSTOLACHI
(1942–2012)

Елена Постолаки являлась признанным специалистом в области этнологии молдаван. Всю свою жизнь она посвятила изучению материальной культуры своего народа. В научном арсенале Е. Постолаки насчитывается более 200 научных работ. Наиболее ценными трудами являются: Молдавское народное ткачество (XIX – нач. XX в.); Covorul moldovenesc; De la fibră la covor; Arta covorului; Țesutul și alesul covorului; Modificări în arta covorului moldovenesc (sec. XX). Во всех своих работах автор стремился раскрыть эволюцию, преемственность народных промыслов, особенности изменений, происходивших в ковроткачестве в XX в. в технических приемах, в композиции, в орнаментальных мотивах, в цветовой гамме. Е. Постолаки выступала за сохранение народного костюма и подчеркивала в своих публикациях важную идею о том, что традиционная одежда является одним из признаков этнической принадлежности. Елена Постолаки, будучи неумолимым исследователем народной культуры, была удостоена звания От етерит Республики Молдова, стала обладателем медали «Дмитрий Кантемир», а также была отмечена многочисленными почетными наградами как республиканского, так и международного значения.

Коллеги Елены Постолаки высоко оценивают ее труд и с большой теплотой вспоминают о ней.

Varvara Buzilă, doctor în filologie, conferențiar universitar, șef Secție Etnografie, Muzeul Național de Etnografie și Istorie Naturală: Omul de știință Elena Postolachi s-a impus în conștiința contemporanilor ca un remarcabil formator de opinie în domeniul perpetuării valorilor culturale. Intrată în cercetare la puțin timp după absolvirea Facultății de Istorie a Universității de Stat din Chișinău, într-o perioadă când în societate se coagulau tendințele de descoperire și afirmare a reperelor identitare exprimate prin forme culturale, și-a croit un destin științific profund legat de cel cultural și social. Asemeni cercetătorilor domeniului etnic de la noi, dar și a celor din alte state proxime, a fost cercetătoarea care a cercetat cultura tradițională a propriului popor și și-a construit viziunea științifică din această sincronizare totală. Facilitatea oferită de cunoașterea din interior a culturii, a mecanismelor ei de funcționare, a interacțiunilor dintre părțile care formează sistemul ei este destul de atractivă și prodigioasă într-o mare măsură. Cercetătorul a asimilat și cunoaște cultura treptat odată cu formarea sa ca membru al familiei, neamului, colectivității, va respecta și releva această experiență în ipostaza sa de cercetător.

Elena Postolachi s-a format ca cercetător în anii '80 ai sec. XX, atunci când în Academia de Științe se discuta despre elaborarea atlaselor etnografice, dar și despre noile sărbători și ritualuri, cum erau numite cele socialiste. A asimilat metodele de cercetare și teoriile aflate în vogă, a elaborat treptat lucrări la teme de importanță majoră, precum cea a punerii în valoare a țesăturilor mițoase, cele în multe ițe, vopsitul cu pigmenți naturali. Cercetarea de teren în investigațiile pe care le întreprindea erau esențiala sursă de completare a fenomenologiei reprezentative. Lipsa materialelor de arhivă dobândite sistemic, sau sporadicitatea celor existente impuneau fiecărui cercetător să-și creeze baza de date necesară dezvoltării problematicei asumate.

În anii '70–'80 ai sec. XX, timp de două decenii a condus împreună cu profesorul Valentin Zelenciuc cercetările de teren, organizate vara de către Secția de Etnografie a Academiei de Științe într-o amploare cum nu s-a mai repetat. A fost o perioadă

prodigioasă a cercetărilor de teren, foarte importantă prin faptul că fenomenele culturii populare erau încă viabile sau sub formă de reminiscențe, transformări, echipele de investigatori erau mari, fiind alcătuite din cercetătorii Academiei de Științe și din studenți ai facultăților de profil. A contribuit mult la documentarea fenomenelor culturii populare și la conservarea rezultatelor muncii de teren prin elaborarea rapoartelor acestor expediții, păstrate în Arhiva Științifică a Academiei de Științe a Moldovei. La acea vreme cercetătoarea reușise să cunoască destul de bine realitățile culturale din teritoriu și să evalueze cât de mult pierde societatea noastră neapreciind corect valorile culturii tradiționale. A militat pentru justa apreciere a acestor realități culturale, considerând că renunțarea benevolă la meșteșugurile populare artistice în Republica Moldova putea fi o greșeală istorică. A pledat pentru educația tinerii generații în spiritul identității culturale.

Natalia Kalașnicova, doctor habilitat în culturologie, profesor, Lucrător de Onoare în domeniul științei, Membru al Uniunii Artiștilor, șef Departamentului Muzeului Etnografic din Federația Rusă, St. Petersburg: Мне посчастливилось дружить в течение более чем сорока лет с замечательной женщиной, настоящим патриотом своей страны, крупнейшим исследователем в области молдавского ткачества – Еленой Аксентьевной Постолаки. Всю свою сознательную жизнь она посвятила изучению истории и культуры молдаван. Став уникальным специалистом в области текстиля, она не только исследовала знаменитые на весь мир бессарабские ковры, но и самоотверженно боролась за сохранение традиций, всячески способствовала развитию народных промыслов Молдовы.

Елена Постолаки более 15 лет успешно руководила Отделом исследования художественного народного творчества при АН Молдовы, она основала первую в Молдове Творческую лабораторию по изготовлению тканых и вышитых предметов: традиционных полотенец, скатертей, тканей для изготовления рубах, поясной одежды, сумок, ковровых изделий и др.), активно сотрудничала с высшими учебными заведениями Кишинева.

Удивительная доброта этой красивой женщины, ее отзывчивость и способность к сопереживанию – черты, которые отличали Елену Аксентьевну Постолаки и обусловили сохранение светлой памяти об этом человеке.

Veaceslav Stepanov, doctor habilitat în

istorie, profesor, Institutul de Slavistică al Academiei de Științe a Rusiei. Будучи студентом 4-го курса педуниверситета им. И. Крянгэ, я стал лаборантом Отдела истории, языка и культуры украинского населения Молдовы Института национальных меньшинств, возглавляемого К. Ф. Поповичем. Кабинет нашего отдела соседствовал с кабинетом этнографов. Собственно, таким образом я и познакомился с Еленой Аксентьевной Постолаки и другими коллегами. В моих воспоминаниях Елена Постолаки осталась очень цельным человеком и серьезным исследователем. Она представляла яркий пример специалиста, сочетающего академизм и умение внедрять этнографические знания на практике. Ее перу принадлежат учебники для подготовки специалистов народных промыслов. Что важно, осуществлялась эта работа, прежде всего, среди детей с ограниченными возможностями. Буквально в последний год ее жизни она пригласила меня к себе в академический центр на улице Гренобля. Я убедился, с какой любовью и самоотверженностью работал этот человек, оставивший доброе имя не только в науке, но и в сердцах сотен молодых людей, обретших благодаря ей не только знания о народной культуре, но и специальность, а самое главное – понимание важности сохранения и приумножения народной культуры.

Diana Nicoglo, doctor în istorie, Centrul de Etnologie: Всю свою энергию и весь свой интерес Е. Постолаки отдала благородному делу – исследованию народных ремесел, в частности ткачества. Она была этнографом с глубокими и системными знаниями, подкрепленными практикой. Об этом свидетельствуют ее обстоятельные научные работы. Елена Постолаки с особым трепетом относилась к культурному наследию своего народа и всю свою жизнь пыталась сохранить и донести до других мысль о том, что наши традиции являются самым ценным из того, что досталось нам от предков. А еще она была очень гостеприимной, любила и умела принимать гостей. Ее невероятно вкусные плачинты нравились всем. При этом Елена Аксентьевна была сверхпедантичной и всегда старалась подготовиться к приему гостей на самом высоком уровне. Такой она была и в науке. Для меня Елена Постолаки всегда была Еленой Аксентьевной. В моих воспоминаниях она осталась очень красивой и статной женщиной. Ее светлый образ в моем представлении немис-

лим без национального молдавского костюма – одного из самых эстетичных маркеров этнической идентичности. Этот костюм был очень ей к лицу. Мне казалось, что в нем Елена Аксентьевна просто светила от счастья.

Natalia Gradinaru, doctor în istorie, secretar științific al Institutului Patrimoniului Cultural: „Floarea statorniciei și fidelității în știința etnologică”, „o emblemă nu-mă-uita”, „fibră de Țaul”, „savant de forță în domeniul etnografiei”, „genera-

tor de idei” – sunt doar unele dintre aprecierile la adresa celei care a fost Elena Postolachi, cercetător, doctor în istorie, cu contribuție deosebită în dezvoltarea științei etnografice. Elena Postolachi a fost, cu citudine, o personalitate neordinară, cu autoritate în domeniul științific și cu însușiri morale și intelectuale de calitate, pe care le-a dezvăluit cu iscusință în activitatea sa de cercetător, cadru didactic și meșter popular.

Alcătuit de dr. Diana NICOGLO

ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ АНИКИН (1939–2021)



Владимир Ильич Аникин (22.06.1939 – 08.07.2021) родился в пгт. Голованевск Кировоградской области (Украинская ССР). Его отец был военнослужащим – офицером, а мать – учительницей. Окончив среднюю школу в Кишиневе, В. Аникин принял решение поступить на факультет журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, который окончил в 1969 г.

Будучи студентом третьего курса, на добровольных началах начинает работать заведующим отделом партийной жизни в Криулянской районной газете „Viruitorul” («Победитель»).

В 1970 г. В. И. Аникин работает в газете «Молодежь Молдавии», в отделе пропаганды. Сотрудничество продолжилось больше года.

Вскоре его приглашают на должность инструктора отдела пропаганды и агитации столичного райкома партии. Через небольшой промежуток времени он стал возглавлять один из отделов райкома.

Однако вскоре он возвращается к своей журналистской деятельности и в качестве сотрудника журнала «Коммунист Молдавии» работает в должности литературного редактора, а затем – заведующим одним из отделов.

В 1983 г. В. И. Аникин успешно защищает кандидатскую диссертацию по теме «Социальные проблемы развития технического творчества трудящихся в условиях интенсификации общественного производства (на материалах Молдавской ССР)», после чего ему была присвоена научная степень кандидата философских наук.

К этому времени он опубликовал две монографии: «Индивидуальное и коллективное техническое творчество: опыт, проблемы» (Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1979), «Магистральи технического творчества» (Кишинев: Картя Молдовеняскэ, 1983), а также различные статьи в республиканских изданиях.

В 1983–1991 г. работает в Молдавском государственном институте искусств, занимая должности старшего преподавателя, декана одного из факультетов, помощника ректора по воспитательной работе. В сентябре 1989 г. В. И. Аникину присваивается ученое звание доцента.

С 1991 г. В. И. Аникин – старший научный сотрудник Института философии, социологии и права Академии наук Молдовы (далее – АНМ), ведущий научный сотрудник Института европейской интеграции и политических наук АНМ (позднее – Институт правовых и политических исследований).

Став старшим научным сотрудником Отдела теоретических проблем и социального развития (позднее – политологии) Института философии, социологии и права АНМ, он активно включается в разработку плановой тематики отдела по следующим исследовательским направлениям:

«Национальное возрождение – основа упрочения независимой Молдовы» / „Renașterea națională – bază a afirmării independenței Moldovei” (1991–1993);

«Актуальные проблемы социального развития» / „Probleme actuale ale evoluției sociale” (1994–1995);

«Социальная стратификация в Республике Молдова» / „Stratificarea socială în Republica Moldova” (1996–1997);

«Актуальные проблемы социальной справедливости и социальной сплоченности в Республике Молдова» / „Probleme actuale ale echității și integrării sociale în Republica Moldova” (1998–1999);

«Перспективы устойчивого развития Республики Молдова: социально-политические, экосоциальные и духовные аспекты» / „Perspectivele dezvoltării durabile a Republicii Moldova: aspecte socialpolitice, ecosociale și spirituale” (1999–2001);

«Массовое сознание в переходный период / „Conștiința socială în perioada de tranziție” (2002–

2005);

«Совершенствование политической системы и обеспечение социальной сплоченности в Республике Молдова в перспективе европейской интеграции» / „Eficiențizarea sistemului politic și asigurarea coeziunii sociale în Republica Moldova din perspectiva integrării europene” (2006–2008).

Главным направлением научной работы В. И. Аникина стало формирование и развитие гражданского общества в Республике Молдова в постсоветский период.

В эти годы областью его научных интересов становятся политические науки и социальная философия, проблемы «человеческого фактора» и становление гражданского общества в Республике Молдова.

В 2004 г. В. И. Аникину, после успешной защиты диссертации по теме «Процесс становления гражданского общества в Республике Молдова в постсоветский период (общее и особенное)», была присвоена ученая степень доктора habilitat политологии. В рамках данного исследования им была опубликована монография «Гражданское общество в Республике Молдова: состояние, проблемы, перспективы» (Кишинэу, 2001).

В период научной деятельности исследователем были выдвинуты идеи относительно формирования государственной идеологии в Республике Молдова, необходимости создания гражданского общества (через призму структурирования и организации деятельности неправительственных организаций). Им же была обоснована идея ввода в научно-правовой оборот таких понятий, как «духовная безопасность», «согражданская ответственность», «гражданская практика».

Значимое место в исследованиях В. И. Аникина занимали история и демография евреев Молдовы. В период 2002–2005 гг. он поступает на работу в качестве совместителя в Отдел истории и культуры евреев Молдовы Института межэтнических исследований АНМ. Заведующий данным отделом Я. М. Копанский (1994–2004) предлагает ему тему исследования «Участие еврейского населения в экономической жизни Бессарабии в XIX – начале XX в.». Работая над плановым исследованием, он публикует ряд статей по данной проблематике; эту тему продолжает разрабатывать и при новой заведующей отделом Р. Я. Клейман (2004–2008). Однако подготовленная им монография по ис-

следуемой теме так и осталась, к сожалению, неизданной.

В это же время совместно с другими сотрудниками отдела он включается в подготовку и работу международной конференции, посвященной 100-летию Кишиневского погрома 1903 г. (Кишинев, 6–7 апреля 2003 г.). На ней он выступает с докладом «Экономические последствия кишиневского погрома».

После проведения конференции был опубликован сборник статей «Кишиневский погром 1903 г.: взгляд через столетие» (Кишинев, 2003), главным редактором которого был В. И. Аникин.

С начала 90-х гг. XX в. до середины 2000-х гг. исследователь совмещал работу в Академии наук Молдовы с преподавательской деятельностью в вузах республики (Молдавский государственный университет, Международный независимый университет и др.), где преподавал риторику, конфликтологию и т. д.

Следует отметить, что на протяжении многих лет В. И. Аникин являлся членом специализированных ученых советов ряда вузов по присуждению ученой степени, возглавлял государственные комиссии по приему выпускных экзаменов студентов-политологов и по защите дипломных работ (лиценциат и магистрат), выступал официальным оппонентом при защите докторских диссертаций, а также являлся научным руководителем и консультантом у ряда докторантов.

В 2009 г., к 70-летию юбилею В. И. Аникина, в Академии наук Молдовы была опубликована книга «Владимир Аникин. Биобиблиография».

Необходимо подчеркнуть, что в российском энциклопедическом издании «Философы России начала XXI столетия. Биографии, идеи, труды» (сост. П. В. Алексеев) В. И. Аникину посвящена одна из научных статей.

Где бы ни работал Владимир Ильич Аникин, он не забывал и о своей журналистской деятельности. Являлся членом Союза журналистов СССР, МССР и Республики Молдова, публиковал материалы в ряде молдавских газет: «Вечерний Кишинев», «Независимая Молдова», «Деловая газета», «Кишиневские новости», «Маклер-Телеграф», «Новое время» и др.

На протяжении длительного времени он активно сотрудничал с газетами: «Наш голос» (Еврейская община Республики Молдова), «Еврейское местечко» (благотворительный ев-

рейский фонд *Дор ле Дор*), где являлся ведущим авторских рубрик: «Бессарабские Палестины», «Что было, то было», «Сметая архивную пыль». Публикуемые материалы были посвящены истории и демографии бессарабских евреев.

С 2011 по 2013 г. по его инициативе при Еврейском культурном центре – библиотеке имени И. Мангера, был создан клуб «Еврейские общины в мире» («Диаспора»), где В. И. Аникин был ведущим, являясь также членом общественного совета данного центра.

В 2013 г. он репатрируется в Израиль и уже там продолжает свою журналистскую и научную деятельность. В. И. Аникин достойно заявил о себе и в печатных, и в электронных СМИ Израиля. В 2014 г. им была подготовлена исследовательская статья, посвященная видному политическому деятелю Израиля, уроженцу Кишинева, лидеру партии «Наш дом Израиль» – Авигдору Либерману). В 2015 г. в израильском журнале «Заметки по еврейской истории» были опубликованы его статьи: «„Философский пароксизм“ инакомыслящих евреев», «Голованевск – жестковыйное местечко: новые материалы» и др.

Проживая в Израиле, В. И. Аникин становится действительным членом Дома ученых Тель-Авива, а также членом Форума русскоязычных ученых-репатриантов.

Он продолжает публиковать свои исследования и в молдавских научных журналах. За несколько месяцев до своего ухода из жизни Владимир Ильич Аникин принимает участие (в режиме онлайн) в одном из последних значимых научных мероприятий в своей исследовательской карьере. Он был приглашен для участия в круглом столе «Cultura iudaică în cercetarea academică din Republica Moldova (La 30 de ani de

la înființarea Grupului „Etnologia evreilor”, Centrul de Etnologie, Institutul Patrimoniului Cultural)» (Кишинев, 22 апреля 2021). Это научное мероприятие было посвящено 30-летию юбилею основания Отдела истории и культуры евреев Молдовы в рамках Академии наук Молдовы, преемницей которого сейчас является группа «Этнология евреев» Центра этнологии Института культурного наследия Министерства образования и исследований.

Тема выступления В. И. Аникина на данном научном мероприятии – «Участие сотрудников Отдела истории и культуры евреев Молдовы в организации и проведении Международной научной конференции „Кишиневский погром 1903 года: взгляд через столетие” (2003 г.)». Он был единственным научным сотрудником, который на то время принимал непосредственное участие в организации этого очень значимого в истории группы «Этнология евреев» научного мероприятия, имевшего широкий республиканский и международный резонанс.

В. И. Аникин является автором более десяти монографий и брошюр, свыше ста пятидесяти научных статей и нескольких сотен газетных публикаций.

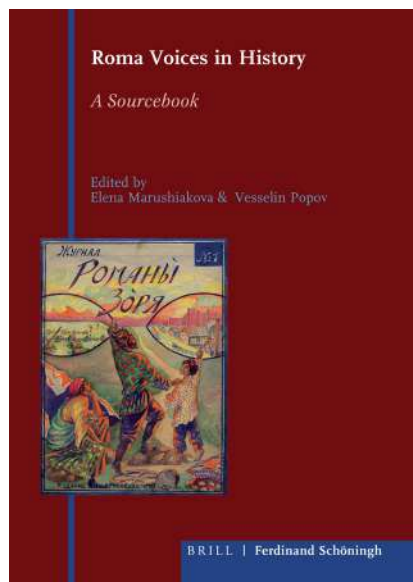
За свою журналистскую, педагогическую и научную деятельность Владимир Ильич Аникин был награжден медалью «Ветеран труда» (1986) и двумя грамотами Академии наук Молдовы: (Diploma de Recunoștință (2004); Diploma de Merit (2009).

Др. Виктор ДАМЬЯН

RECENZII

Рецензия на книгу: Marushiakova E., Popov V. (Eds.). *Roma Voices in History. A Sourcebook. Roma Civil Emancipation in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century till World War II*. BRILL, Ferdinand Schöningh, 2021, 1104 p.

DOI: <https://doi.org/10.30965/9783657705184>



Имена Елены Марушиаковой и Веселина Попова известны всем, кто интересуется историей и культурой цыган. Авторы множества монографий¹, связанных с цыганами в Болгарии и Восточной Европе, Османской империи, Центральной Азии и Закавказье, сборников цыганского фольклора², курсов лекций и каталогов³, в каждой из своих работ отстаивают и доказывают одну основную идею – цыган следует изучать, как все остальные народы, используя достижения современной науки, методологические и теоретические подходы современной гуманитаристики и социальных наук. Подобный подход естественным образом раскрывает и специфику, и универсальные черты цыганской общности, ее историю и культуру, развенчивая популярные мифы (а также научные и политические стереотипы)⁴ как о цыганах, так и об окружающих их народах и их отношении (политике) к ним. Эта исследовательская позиция находит своих последователей не только в науке, о чем свидетельствует отличие «Ученый нового века», полученное в 2009 г. Еленой Марушиаковой от научной программы Fulbright и Бюро по образованию и культуре Государственного департамента США и Совета по международному обмену учеными, а также почетное звание Doctor honoris causa от Университета Седертерн в Стокгольме (Södertörn University) в 2020 г. С другой стороны, важно от-

метить, что Елена Марушиакова и Веселин Попов получают и признание самой общности цыган. В 2021 г. инициативная группа «Ромская культура» в Болгарии «заслуженно отметила многолетнюю и выдающуюся деятельность дуайенов цыганских исследований – профессоров Елены Марушиаковой и Веселина Попова», присудив им награду «Романипе». Эта награда присуждается цыганами нецыганам за вклад в изучение ромов в Болгарии и мире.

Первого отличия уже была удостоена и рецензируемая книга – Американская ассоциация библиотек (American Library Association) отметила ее как один из лучших сводов исторических материалов (Best Historical Materials) за 2020 и 2021 гг.

Как указывают авторы книги, ее замысел и цели направлены на *новое прочтение истории цыган* и *новую парадигму изучения* этой общности. Книга связана с двумя основными задачами – ввести в научный оборот новые исторические материалы и изменить восприятие и изучение общности цыган (как в научном, так и в политическом и общественном дискурсе) как *социальную проблему* или *жертву* (с. XVIII и цит. лит.). Важно, что книга, документально развенчивая эти устойчивые представления (в том числе и об экзотичности цыган), предоставляет и ряд материалов (в особенности биографии и автобиографии выдающихся ромов), которые подтверждают не только гражданскую активность цыган, но и наличие у общности ярких и нестандартных личностей, деятелей цыганского Возрождения, которым авторы посвятили отдельный том, чья публикация уже анонсирована.

Серьезность и фундаментальность этих целей определяют объем книги и характер документов и комментариев к ним. Территориальный и хронологический охват аутентичных материалов, включенных, переведенных и прокомментированных в книге, впечатляет – в ней содержится 1104 страницы и рассматривается период с конца XIX в. до Второй мировой войны. Структура издания следует логике развития государственности в Европе и мире в указанный период – от многонациональных империй к национальным государствам

и Советскому Союзу. Очень важно, что рассматриваемые документы интерпретируются в широком историческом контексте, который в ряде случаев является единственной возможностью понять не только значимость, но и смысл приведенного материала.

Издание построено по следующей схеме: документ на оригинальном языке, перевод на английский, справки и комментарий к каждому документу и обобщающий комментарий по главе. Главы различаются по объему и видам документов, отражая специфику каждой отдельной страны. Книга является результатом работы международной команды специалистов из разных стран под научным руководством Елены Марушиаковой и Веселина Попова. Исследование осуществлено в рамках проекта «*RomaInterbellum: Roma Civic Emancipation between the Two World Wars*», профинансированного Европейским исследовательским советом (European Research Council – ERC) в рамках Программы Горизонт 2020 Исследования и инновации (European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme). В поисках материалов и/или их комментировании участвовали ученые, представители целого ряда стран – Польши, Чехии и Словакии (Чехословакия), Венгрии, Румынии, Сербии (Югославия), Греции, Турции, Российской Федерации, Латвии, Молдовы, Украины (мат-лы по СССР) и Болгарии. Часть из них – авторитетные ученые (А. Черных, В. Шаповал, Н. Бессонов, И. Думиника, Л. Ковачева и др.), другие, благодаря этому изданию, нашли достойное место в науке (например, Т. Хайнацки из Венгрии).

Название первой главы (Генезис ромской эмансипации, 1-33) отражает основную направленность книги – раскрыть события, выявить участников и основные вехи деятельности цыган, связанной с зарождением их национальных движений в Австро-Венгерской, Османской и Российской империях. Надо отметить, что уже здесь «голосом документов» развенчиваются стереотипы, связанные с представлениями об «отсталости» цыган, отсутствии у них «национальной идеи» и ее проявлений – конструирования собственного образования, языка, истории (национального нарратива), культуры, гражданских и политических организаций, прессы и т. д. Таким образом, выясняется, что исторически цыганская общность переживает определенные этапы и проявляет себя как все народы, проходящие свой путь от империи

к национальному государству, то есть к сохранению этнической идентичности. Книга развенчивает и еще один миф – об отсутствии свидетельств о деятельности цыган, а также о трудном (невозможном) доступе к архивам, например в бывшем СССР, в частности в Российской Федерации. Скорее, как отмечают авторы, данный вопрос связан с уничтожением архивов в период Второй мировой войны и с недоступными (но известными по вторичным источникам) документами, которые, возможно, будут обнаружены в частных архивах.

2–12 главы посвящены отдельным странам исследуемого региона (см. выше). Они различаются по объему и содержанию – в основном это документы, связанные с учреждением цыганских гражданских организаций (локальных, национальных и международных), деятельностью их лидеров в общественном пространстве и политике, с образованием, искусством, прессой, ролью церкви и пр. Другими словами, это голос *самих цыган*. Эти же документы часто отражают *реакцию государства* на движения и деятельность ромов в рассматриваемых странах. Любопытно, что «цыганский вопрос», «антицыганизм» (в том числе среди самих цыган), как и борьба с ним, идеи о миссии цыган и цыганской государственности, включение цыган в крупные национальные, идеологические и классовые дебаты (напр. Цыганский пролетарский союз в Украине), бесспорно, демонстрируют параллели в развитии цыган и других этнических меньшинств и макрообщества (от которых, впрочем, цыгане – как и другие меньшинства типа русинов, арумын и пр., – отличаются только отсутствием государства-метрополии⁵). Наглядно представлено и зарождение, механизмы и развитие маргинализации, деклассирования и мифологизации цыган в национальном обществе. С другой стороны, интересно, что многонациональное государство (СССР) с его политикой, направленной на национальное самоопределение народов («право наций на самоопределение»⁶), предпринимает осознанные и более или менее системные попытки для включения ромов в общественную и политическую жизнь.

В Заключении книги (с. 1009–1019) изложены основные выводы в контексте дальнейшего исторического и современного развития цыган и цыганских организаций: различные позиции государств по отношению к гражданской эмансипации цыган (относительно позитивное или

негативное), формирование основных типов (актуальных и сегодня) гражданских движений цыган – организаций неправительственного сектора и религиозных (транснациональных) организаций. Но, как подчеркивают авторы, важно, что эти движения связаны с гражданской позицией ромов, которые приходят и к идее самостоятельного государства (Цыганской автономии в СССР или независимого государства – Gypsy Kings, Польша). С другой стороны, эти идеи и движения всегда связаны с сохранением культуры и самобытности цыган, а также единства своей общности, с установлением равноправных отношений с окружающим социумом. В то же время национальная идея цыган всегда соотносилась с национальным государством, в котором они пребывали. Участие цыган в мировых войнах, антифашистском и партизанском движении является бесспорным доказательством их гражданской позиции. Здесь же авторы демонстрируют и свой критический подход к многочисленным научным исследованиям ромов, которые часто основываются на заранее определенных, «политкорректных» тезисах (с. 1015).

Очевидно, что подобный свод документов даст возможность как пересмотреть подобные взгляды, так и опровергнуть их убедительным «голосом документов». Сопоставление истории цыган в обширном историческом контексте с основными тенденциями в развитии ромских общностей сегодня наводит на новые размышления. Бесспорно, корни современных явлений находятся в прошлом. Таким образом, в книге не только предлагаются документы и их интерпретация, но и открываются новые научные дискуссии, направленные на более объективное, исторически обоснованное и в то же время актуальное исследование цыган.

Надо отметить и ценность библиографии – перечня использованных архивных материалов, публикаций в журналах, на которых основывается это издание. Очевидно, что данная книга является первым исследованием, которое отражает широкую историческую картину развития цыган в исследуемый период. Составители, сопровождая документальные материалы компетентными комментариями, на основе документальных источников, опираются не только на данные цыганских институтов, но и на широкое знание исторического контекста, в котором развиваются национальные цыганские сообщества. В этом смысле важно отметить, что история, которую часто считают

«матерью национализма», очевидно, абсолютно необходима для того, чтобы понять не только прошлое, но и настоящее.

Книга Елены Марушиаковой и Веселина Попова, несомненно, открывает новые горизонты перед всеми, кто занимается прошлым и настоящим цыган в Европе. Она представляет интерес и для самих цыган, которые смогут узнать много нового о своем прошлом и искать новые пути для своего будущего.

Примечания

¹ Марушиакова Е., Попов В. 1993. Циганите в България. София: Клуб '90. [Перевод: Marushiakova E., Popov V. 1997. Gypsies (Roma) in Bulgaria. Frankfurt am Main: Peter Lang]; Марушиакова Е., Попов В. 2000. Циганите в Османската империя. София: Литавра. [Переводы: Marushiakova E., Popov V. 2001. Gypsies in the Ottoman Empire. Hatfield: University of Hertfordshire Press; Marushiakova E., Popov V. 2003. Romi u Turskom Carstvu. Subotica: Čikoš Holding; Marushiakova E., Popov V. 2006. Osmanlı İmparatorluğu'nda Çingeneler. İstanbul: Homer; جغلاخىرات. وبنىلسافوا ۲۰۰۹ فوكاى شورامانىلى. سينامثعل اول و دل اى فرج غلا. (Египет, 2009)]; Marushiakova E., Mischek U., Popov V., Streck B. Dienstleistungs nomadismus am Schwarzen Meer. Zigeunergruppen zwischen Symbiose und Dissidenz. In: Orientwissenschaftliche Hefte, 2005, 16; Марушиакова Е., Попов В. 2007. Студии Романи. Т. VII. Избрано. София: Парадигма; Марушиакова Е., Попов В. Цигани в Източна Европа. Курс лекций. 2012. София: Парадигма; Marushiakova E. and Popov V. Gypsies of Central Asia and Caucasus. 2016. London: Palgrave Macmillan.

² Marushiakova E., Popov V., eds. Studii Romani. Vol. I, 1994. / Студии Романи. Т. I. Sofia: Club '90 [двуязычное издание]; Marushiakova E. and V. Popov, eds. Studii Romani. Vol. II, 1995/ Студии Романи. Т. II. Sofia: Club '90 [двуязычное издание]; Marushiakova E., Popov V., eds. Studii Romani. Vol. III–IV, 1997. The Song of the Bridge / Студии Романи. Том III–IV. Песента за моста. Sofia: Litavra [двуязычное издание]; Marushiakova E., Popov V., Iгла B., eds. Studii Romani. Vol. V–VI, 1998. The Snake's Ring. The Language and Folklore of Erli from Sofia/ Студии Романи. Т. V–VI. Змийският пръстен. Език и фолклор на Софийските Ерлии. Sofia: Litavra [двуязычное издание].

³ Ключуков Х., Марушиакова Е., Попов В. 2004. Христоматия по ромска култура. София: Иктус Принт; Марушиакова Е., Попов В. 2012. Цыгане в Восточной Европе. Курс лекций. София: Парадигма.

Marushiakova E., Popov V. 1995. The Gypsies of Bulgaria. Problems of the multicultural museum exhibition / Циганите на България. Проблеми на мултикултуралната музейна експозиция. Sofia: Club '90 [двуязычное издание]; Marushiakova E., Popov V. 2000. Gypsies Roma in Times Past and Present. Photo-Book. Цигани/Рома от старо и ново време. Фото-книга. Sofia: Litavra. [двуязычное издание]; Marushiakova E., Mischek U., Popov V., Streck B. 2008. Zigeuner am Schwarzen Meer. Leipzig: Eudora Verlag; Marushiakova E., Popov V. 2012. Roma Culture in Past and Present. Catalogue. Sofia: Paradigma [Переводы: Марушиакова Е., Попов В. 2012. Ромската етнокултура – минало и настояще. Каталог. София: Парадигма; Marushiakova E., Popov V. I. 2012. Romani etnokultura – paluptnipe thaj akana. Katalogo. Sofia: Paradigma; Marushiakova E., Popov V. 2012. La cultura étnica de los Gitanos (Roma) – pasado y presente. Catálogo. Sofia: Paradigma].

⁴ На эту тему см.: György, Eszter. Roma Voices in History: A Sourcebook; Roma Civic

Emancipation in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II. Edited by Elena Marushiakova and Vesselin Popov. Leiden: Brill–Ferdinand Schöningh, 2021, 1104 p. doi: 10.30965/9783657705184. Hungarian Historical Review 10, no. 3 (2021): 598–600.

⁵ Так называемый «транснациональный этницизм» – Gossiaux, Jean-Francois. Un ethnicism transnational. La résurgence de l'identité valaque dans les Balkans. În: Fabre, Daniel (Ed.) L'Europe entre cultures et nations. Paris: MSH, Collection Ethnologie de la France, 191: 198.

⁶ Ленин В. И. 1913. О праве наций на самоопределение. Просвещение, № 4–5, 6; Зарождение идеи о праве на самоопределение народов относится к концу XVIII в., а с созданием ООН (1945) является основополагающим принципом международного права.

Екатерина АНАСТАСОВА,
Институт этнологии и фолклористики,
Этнографический музей,
Болгарская академия наук

RECENZIE

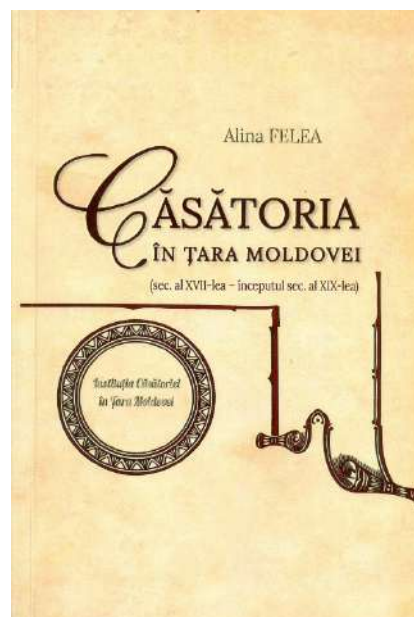
la monografie: Alina Felea. *Căsătoria în Țara Moldovei (sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea)*. Chișinău: Lexon Prim, 2021, 308 p.

Subiectul căsătoriilor în Țara Moldovei este unul de noutate științifică, deoarece nu a fost studiat într-un studiu monografic aparte până la apariția prezentei cărți. Aspecte ale problemei au fost abordate în unele studii referitoare la relațiile sociale, rolul femeilor în societate, genealogia unor dinastii nobiliare etc. Monografia elucidează în complex problema, inițiind o direcție de cercetare nouă în Republica Moldova – cea a cercetării interdisciplinare a istoriei relațiilor de căsătorie din spațiul românesc.

Instituția căsătoriei, abordată în studiul monografic, este prezentată din perspectivă interdisciplinară, plasându-se în curentul de cercetare al Școlii Analelor. Deși cercetarea utilizează cu precădere metoda istorică, totuși abordează subiecte aflate în domeniul de interes al antropologiei istorice. Problema căsătoriei presupune cercetarea unor aspecte ce țin de relațiile de rudenie, obligații juridice izvorâte din relațiile de căsătorie în baza obiceiurilor, dar și a normelor juridice ale epocii, tradiții și obiceiuri de încheiere a căsătoriei, ale logodnei, interdicții și învoielii, unele stereotipuri și prejudecăți existente în epocă etc. Aceste subiecte abordate au deseori un caracter atât istoric, fiind specifice unei epoci istorice trecute, dar și caracter juridic, politic, dar mai ales etnologic. Cunoștințele etnologice despre obiceiurile nuptiale din secolele XVII–XIX ne oferă posibilitatea să înțelegem ce tradiții s-au păstrat până în prezent sau până în timpuri mai recente și ce tradiții au suportat modificări. Aceste cunoștințe sunt deosebit de importante pentru înțelegerea transformărilor ce au avut loc în mentalul și imaginarul populației românești, în cultura spirituală, precum și originea unor tradiții, care au persistat până în prezent.

De asemenea, elucidând relațiile de căsătorie, lucrarea ne oferă informații prețioase despre importanța politică, economică, socială, dar și religioasă a acestei instituții sociale în epocă, care determina locul, statutul persoanelor în societate, dar și relațiile cu alți subiecți și instituțiile politice, juridice și ecleziastice din epocă. Din lucrare înțelegem și rolul mare pe care îl avea Biserica Ortodoxă în încheierea relațiilor de căsătorie, în viața socială, dar și cea privată a fiecărei persoane.

Cercetătoarea se bazează în investigația sa pe numeroase surse de arhivă, dar și publicate, care



sunt valorificate în premieră în elucidarea acestei teme de noutate științifică. Sursele documentare sunt analizate minuțios, citate și interpretate de către autoare într-o abordare logică armonioasă a subiectului. Lucrarea este bine documentată, afirmațiile argumentate cu numeroase surse valorificate. Autoarea cercetează relațiile de căsătorie referindu-se la toate categoriile sociale: la familiile domnești, boierești, țărănești, punctând și unele diferențe în ceea ce privește procedurile de încheiere a căsătoriei, a obligațiilor juridice și financiare dintre familiile implicate.

Observăm pe parcursul cercetării o discuție științifică pe marginea unor subiecte cu alți autori ce au abordat aspecte ale problemei. Autoarea aduce argumente concludente la pozițiile pe care le înaintează.

Problemele principale sunt abordate în patru capitole. Primul compartiment se referă la abordările istoriografice și sursele referitoare la căsătorie. Cercetătoarea face o analiză detaliată și bine argumentată a istoriografiei problemei, nuanțează opinii și afirmații valoroase a unor autori, de asemenea polemizează cu unii autori, opiniile cărora le consideră insuficient de argumentate. Acest lucru oferă lucrării un caracter analitic pronunțat. De asemenea, analiza, clasificarea și critica izvoarelor ocupă un spațiu important în paginile cărții.

Al doilea compartiment abordează peșitul și logodna în Țara Moldovei. Aici sunt elucidate toate aspectele ce premerg căsătoriei, sunt prezentate și

analizate exemple de pețire a fetelor de domnitori și boieri. Sunt menționate cerințele pentru încheierea căsătoriei a părților implicate, modul de întocmire a foilor de zestre și a oficializării logodnei.

În compartimentul al treilea este cercetată încheierea căsătoriei și un șir de aspecte ce țin de procedura de cercetare, ce preceda căsătoria propriu-zisă, precum și Sfânta Taină a Nunții, încununarea mirilor, ospățul de nuntă, stabilirea rudeniei spirituale. Numeroasele exemple și argumente cu citate din documente ne transferă în realitatea secolelor XVII–XIX. Deosebit de interesante sunt detaliile referitoare la tradițiile nuptiale în secolele menționate, ceea ce ne permite să le înțelegem pe cele de mai târziu și din prezent.

Pentru înțelegerea relațiilor sociale din perioada cercetată, importantă este cunoașterea căsătoriilor considerate necuviincioase și interzise în Țara Moldovei, subiect elucidat în capitolul IV al lucrării. În compartiment sunt analizate numărul de căsătorii admise, tipurile de căsătorii interzise, căsătoriile mixte: interconfesionale, interetnice, intersociale. Autoarea elucidează izvoarele juridice ale căsătoriilor menționate, ale interdicțiilor în contextul social, politic și religios al epocii. Aceste analize și explicații contribuie la cunoașterea mai deplină a istoriei Țării Moldovei în secolele menționate.

Concluziile relevă importanța căsătoriei în secolele XVII–XIX determinate atât de convingeri morale și religioase, dar și de importanța căsătoriei pentru legalitatea copiilor și a dreptului de moștenire al copiilor. Valorile căsătoriei și familiei erau ocrotite de valorile morale, instituțiile politice și de Biserică, ceea ce conducea la apărarea drepturilor soților, al moștenitorilor, dar și stabilitatea socială și politică a țării, deoarece erau reglementate relațiile tuturor reprezentanților societății de la clasele sociale sărace la cele ale nobililor și ale domnitorilor. Relațiile interetnice și interconfesionale erau determinate și de reglementările relațiilor de căsătorie, astfel unele aspecte ale acestor relații sunt explicate prin prisma cercetării relațiilor de căsătorie.

Remarcăm importanța studiului monografic al cercetătoarei Alina Felea pentru cunoașterea istoriei sociale și politice a Țării Moldovei, dar și a tradițiilor nuptiale, a numeroaselor aspecte juridice, politice, economice legate de actul căsătoriei. Recomandăm cititorilor spre lectură cartea, care reprezintă un aport important în istoriografia românească.

Dr. Adrian DOLGHI

СВЕДЕНИЯ О РЕДКОЛЛЕГИИ

Прокоп С. *Главный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). svetlanaprosop@mail.ru

Зайковская Т. *Ответственный редактор.* Доктор филологии, конференциар (Кишинев, Республика Молдова). tanzai57@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). gorofyanuk@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). johny-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

Коротаяев А. Доктор хабилитат истории, профессор (Москва, Российская Федерация). akorotayev@gmail.com

Коцуй Э. Доктор хабилитат этнологии и культурной антропологии, профессор (Краков, Польша). ewa.kocuj@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. Докторант (Кишинев, Республика Молдова). i.palihovici@ich.com

Попов В. Доктор истории (Сент-Андрус, Шотландия, Великобритания). vp43@st-andrews.ac.uk

Рогожану Д.-К. Доктор хабилитат истории (Дева, Румыния). rогожанucatalindumitru@yahoo.com

Романчук А. Доктор культурологии (Кишинев, Республика Молдова). dierevo@mail.ru

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@mail.ru

Zaicovschi T. *Editor in charge*. PhD in Philology, Associate Professor (Chisinau, Republic of Moldova). tanzai57@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 An-

tropology, 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. PhD student (Chisinau, Republic of Moldova). i.palihovici@ich.com

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

Romanciuk A. PhD in Culturology (Chisinau, Republic of Moldova). dierevo@mail.ru

Sirbu T. PhD in History (Louvain-la-Neuve, Belgium). taniasirbu@yahoo.fr

Skripnik 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.

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, **inseate 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: (Ceașescu 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., pag.) 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 sim-

boluri. 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 legendele 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 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: hajnaczký@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/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: revistaet@mail.ru; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

Уважаемые коллеги,

Центр этнологии Института культурного наследия приглашает Вас представлять материалы к публикации в журнале Revista de Etnologie și Culturologie.

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.

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 ША-ПОВАЛ*). 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: Кушч 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, описание, 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: <https://orcid.org/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 редколлегию 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, Biroul 532, MD-2001, Chișinău, Republica Moldova.

Дополнительную информацию можно получить: тел. (+373 22) 27-10-07; e-mail: revistaet@mail.ru; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md

Dear colleagues,

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.

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' TRPRESENTATIONS: 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: 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.

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., sh.), 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: Universitetsforlaget. 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: <https://orcid.org/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, 1 Stefan cel Mare si Sfânt bd., 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: revistaet@mail.ru; etnologie@ich.md; website: ethnology.ich.md; ich.md

CONTENTS

ETHNOLOGY AND CULTUROLOGY

Valentin ARAPU	Corruption and confrontation of the plague in folklore: beliefs, superstitions and magical practices (ethnocultural aspects)	5
Adrian DOLGHI	Children during the Winter Traditions in the Moldavian Soviet Socialist Republic (1944–1961)	12
Romana MOTYL	The Traditional Ceramics of Bukovyna of the XIX th –XX th Centuries: Historical, Cultural and Artistic Features	22
Aleksandr GANCHEV	Dynamics of “Transdanubian settlers” in Bessarabia in the early XIX th century: migration processes and natural growth	30
Oleg DYOMIN, Sofronias PARADEISOPOULOS	Infant mortality in the Greek community of Odessa (1860–1920)	41
TAMÁS HAJNÁCZKY	“The Gypsy issue” in Hungary during the interwar years (II)	54
Svetlana PROCOP	Pavel Andreichenko as the leader of the Roma movement in the late 90s – early 2000s: new facts and evidence	63
Vladymyr MILCHEV, Viktor FILAS	Ivan Shterev’s memoirs as a source for studying the self-identification of the population living north of the Azov Sea in the 1920s–1930s under conditions of multiculturalism	75
Valentina URSU	Actions of the Soviet Moldovan authorities in relation to traditional culture (1940s)	84
Tatiana ZAICOVSKI	Pre-wedding traditions, matchmaking and wedding among the Old Believers of the Republic of Moldova	92
Natalia STISHOVA	“Temple Feast” and “Village Day” within the discourse of modern Ukraine	100
Lyudmyla GERUS	Ukrainian Ritual Bread: Ethnocultural Specifics of the Visual Image	107
Nataliia GRADINARU	Traditional nutrition as a mechanism for adaptation to the natural and socio-economic environment	116
Aleksei ROMANCHUK	The Romanian harnic ‘industrious, hardworking’ as key to the etymology of the Ukrainian гарний ‘beautiful, good’	124

THE PAGE OF YOUNG RESEARCHER

Tatiana BIZGU	Bondița – a component part of the traditional dress and a rich source of inspiration	129
----------------------	--	-----

EVENTS OF SCIENTIFIC LIFE

Raisa OSADCI	The II ^d edition of the International Scientific Conference „Portul popular – expresie a istoriei și culturii neamului”.	134
Natalia GRADINARU	The III ^d edition of the International Symposium in Ethnology: „Tradiții și procese etnice”	136

JUBILEE

Ivan DUMINICA	The researcher of history and culture of Roma people in the Republic of Moldova: Ion Duminica at his 50 th anniversary	138
Tatiana ZAICOVSCHI	“The person from legende that makes epoche”: at 100 th anniversary of Lucheria Repida	140

IN MEMORIAM

Diana NICOGLIO	Elena Postolachi (1942–2012)	145
Viktor DAMIAN	Vladimir Il'ich Anikin (1939–2021)	148

REVIEWS

Ekaterina ANASTASOVA	Review on: Marushiakova E., Popov V. Roma Voices in History. A Sourcebook. Roma Civil Emancipation in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19 th Century till World War II. BRILL, Ferdinand Schdöningh, 2021, 1104 pp.	151
Adrian DOLGHI	Review on: Alina Felea. Căsătoria în Țara Moldovei (sec. al XVII-lea – începutul sec. al XIX-lea). Chișinău: Lexon Prim, 2021, 308 p.	155
Data on the editorial boards		158
Conditions of publication of materials in the Journal of Ethnology and Culturology		165